

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 9
NÚMERO 19
(JAN./ABR.2022)

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. 9, n. 19, jan./abr. 2022 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2022.

Quadrimestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

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: Flávio Luiz Tarnovski

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coordenadora: Patricia da Silva Osorio

EDITORES

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

COMITÊ EDITORIAL

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

Patricia da Silva Osorio

EDITORIA GRÁFICA

Kesley Gabriel Bezerra Coutinho

Marcos Aurélio da Silva

COMUNICAÇÃO

Gleisson Roger de Paula

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

SumárioTable of Contents
Tabla de Contenido**Editorial 9****Dossiê Temático****Patrimônio, Diversidade Sexual e de Gênero e Poder**Thematic Dossier: Heritage, Sexual and Gender Diversity and Power
Dossier Temático: Patrimonio, Diversidad Sexual y de Género y Poder**Apresentação ao dossiê**Presentacion to the dossier
Presentación al dossier*Fabiano Gontijo, Daniel Reis (orgs.)***11****Patrimônios LGBTQIA+:
tensões e disputas no campo patrimonial**LGBTQIA+ heritage: tensions and disputes in the heritage field
Patrimonio LGBTQIA+: tensiones y disputas en el campo patrimonial*Hugo Menezes Neto, Thiago Barcelos Soliva***17****Patrimônios culturais como recurso: tensões e dissonâncias
sobre a patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay**Cultural heritage as a resource: tensions and dissonances on the
patrimonialization of the Contest Miss Brazil Gay
El patrimonio cultural como recurso: tensiones y disonancias sobre la
patrimonialización del Concurso Miss Brasil Gay*Daniel Reis***33****Discursividades nacionais, processos de musealização e
diversidade sexual e de gênero: a “excepcionalidade” na/da
Costa Rica**National Discursive Formations, Processes of Musealization and Sexual and
Gender Diversity: the “exceptionality” in/of Costa Rica
Discursividades Nacionales, Procesos de Musealización y Diversidad Sexual y
de Género: la “excepcionalidad en/de Costa Rica*Fabiano Gontijo***49****A generificação do Pão de Açúcar: a simbologia do “patrimônio
natural” como projeto político**The gendering of “Pão de Açúcar”: the symbology of “natural patrimony” as a
political Project
La generización del “Pão de Açúcar”: la simbología del “patrimonio natural”
como proyecto político*Ana Paula Garcia Boscatti***81****Das tradições corporeificadas às demarcações do Estado:
colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará**From embodied traditions to State demarcations: colonialities in the policy of
masters of culture in Ceará

De las tradiciones encarnadas a las demarcaciones estatales: colonialidades en la política de maestros de cultura en Ceará

Daniel Paiva de Macêdo Júnior

99

O “João Gilberto” no palco do patrimônio cultural: sexualidade, gênero e cor/raça nos bastidores do teatro em Juazeiro da Bahia

The “João Gilberto” on the cultural heritage stage: sexuality, gender and color/race in the backstage of the theater in Juazeiro da Bahia
El “João Gilberto” en el escenario del patrimonio cultural: sexualidad, género y color/raza en backstage del teatro en Juazeiro da Bahia

João Victor Gomes Varjão

119

Arte e política à revelia do patrimônio: fagulhas de uma cartografia (fugidia) das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil

Art and politics in spite of patrimony: sparks of an (fugitive) cartography of the herds of sexual dissidents and gender disobedients in Brazil
Arte y política a pesar del patrimonio: chispas de una cartografía (fugitiva) de las manadas de disidentes sexuales y desobedientes de género en Brasil

Kevin Gomes

133

A dinâmica do parentesco Kariri-Xocó e a força do ritual nas experiências de mobilidade de jovens “gueis”

The dynamics of Kariri-Xocó kinship and the strength of ritual in the mobility experiences of young “gueis”
La dinámica del parentesco Kariri-Xocó y la fuerza del ritual en las experiencias de movilidad de jóvenes “gueis”

Maiara Damasceno da Silva Santana

147

Artigos Livres

Free Articles
Artículos Libres

Os Guató pelo olhar de Hercule Florence: historiografia e ensino de História Indígena

The Guató through the eyes of Hercule Florence: historiography and teaching of indigenous history
El Guató a través de los ojos de Hercule Florence: historiografía y enseñanza de la historia indígena

Marco José dos Santos Matos

167

Do “segredo” ao “nós existimos!”: alguns apontamentos sobre expectativas de gênero em torno das transmasculinidades na mídia brasileira

From “secret” to “we exist!”: some notes on gender expectations around transmasculinities in the Brazilian media
Del “segredo” al “¡nosotros existimos!”: algunas notas sobre las expectativas de género en torno a las transmasculinidades en los medios de comunicación brasileños

Camilo Braz

185

Geonosografia: a contribuição da ciência geográfica na área da Saúde

Geonosography: the contribution of geographic science in the health area
Geonosografía: la contribución de la ciencia geográfica en el área de la Salud

Mario Ribeiro Alves

201

Ensaaios
Essays
Ensayos

**A pluralidade feminina no campo da saúde reprodutiva:
uma reflexão etnográfica sobre o conflito de saberes na
Rede Cegonha**

Female plurality in the field of reproductive health: an ethnographic reflection
on the conflict of knowledge in Rede Cegonha
Pluralidad femenina en el
campo de la salud reproductiva: una reflexión etnográfica sobre el conflicto de
saberes en la Rede Cegonha

Leticia Corrêa Gonçalves, Marcos Aurélio da Silva

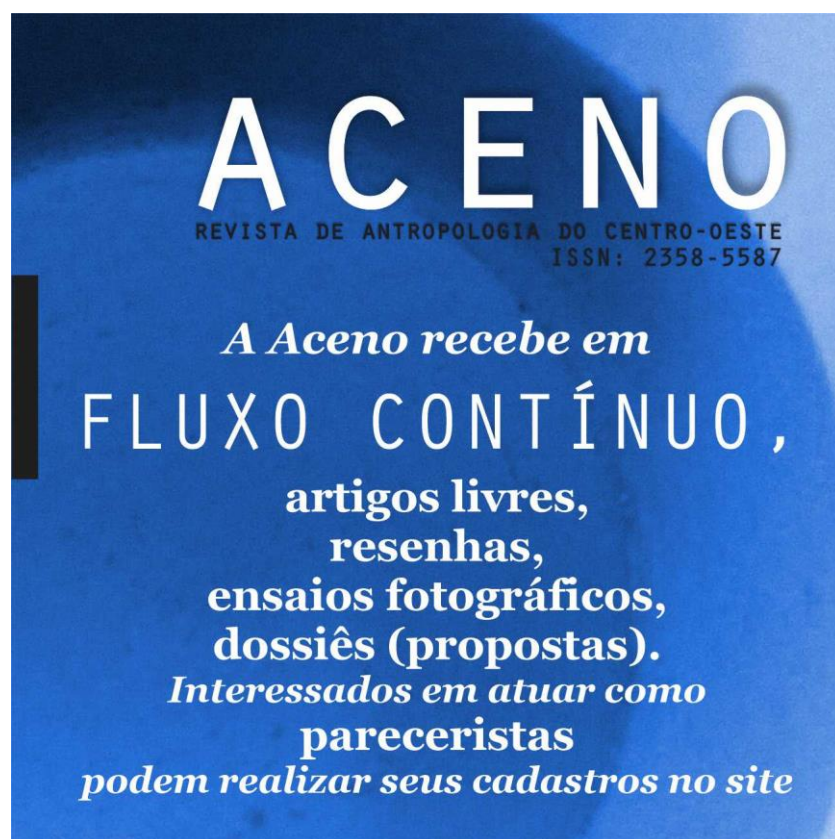
213

Resenhas
Reviews
Revisiões

Antropologia: para que serve?

Arantxa Santos

287



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

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

Editorial

Aceno, 9 (19), jan./abr. 2022

A primeira edição da Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste do ano de 2022 está no ar. Nosso carro-chefe desta edição é o dossiê **Patrimônio, diversidade sexual e de gênero e poder**, organizado pelos professores Fabiano Gontijo (UFPA) e Daniel Reis (IPHAN), com a participação de oito artigos que exploram a riqueza e as tensões que se dão na confluência entre os campos que dão nome ao dossiê. Muito provavelmente esta é uma das primeiras obras coletivas no Brasil a explorar as relações entre patrimônio, sexualidade e gênero. Com pesquisas que vêm de diferentes estados de quatro regiões brasileiras, os artigos enfocam as dinâmicas e as tensões em processos de patrimonialização que cruzam teatros, juventudes, concursos de beleza, direitos humanos, nacionalismos e até o Pão de Açúcar, na chave do gênero e da sexualidade.

De acordo com os coordenadores:

Tem-se observado uma crescente produção acadêmica que se debruça sobre as conexões entre os discursos do patrimônio cultural, gênero, diversidade sexual e poder a partir, sobretudo, dos anos 1990. Apesar disso, nota-se um território ainda pouco mapeado por estas áreas de pesquisas – patrimônios, gênero e sexualidade. Percebe-se, no entanto, que as interfaces entre os patrimônios culturais e as questões relativas às expressões de gênero, às experiências da diversidade sexual e às relações de poder apresentam: por um lado, múltiplos mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos das práticas de poder da governamentalidade estatal que agem para manter as coesões morais nas bases das ordens sociais vigentes; e por outro, múltiplos saberes, discursos e práticas de resistência aos efeitos daquelas práticas de poder.

A seção de *Artigos Livres* conta com três trabalhos com instigantes reflexões nos campos da história, mídia e saúde. O primeiro se debruça sobre uma etnia indígena do pantanal mato-grossense e as representações construídas em uma expedição científica do século XIX. *Os Guató pelo olhar de Hercule Florence: historiografia e ensino de história indígena*, de Marco Matos, discute o olhar eurocentrado dessas representações coloniais, ao mesmo tempo em que elas se constituem em importantes documentos históricos que podem renovar o ensino de história indígena, que vem sendo implantado nas escolas públicas nas últimas décadas.

Já o artigo *Do “segredo” ao “nós existimos!”: alguns apontamentos sobre expectativas de gênero em torno das transmasculinidades na mídia brasileira*, de Camilo Braz, traz uma interessante análise etnográfica dos meios de comunicação. Ao mesmo tempo em que há a celebração de personagens *trans*, contando até com certa delicadeza na construção de suas histórias de vida em telenovelas, parece-se andar mil passos atrás quando se explora com sensacionalismo, em reportagens, a morte de pessoas como Lourival, um homem *trans* que teve seu “segredo” revelado no fim da vida e corria o risco de ser enterrado como mulher. Uma sucessão de transfobias que iam de instituições à própria mídia que não teve a mesma delicadeza da ficção.

Por fim, Mario Ribeiro, no artigo *Geonosografia: a contribuição da ciência geográfica na área da saúde*, realiza uma importante contribuição aos campos da saúde coletiva e da geografia. O autor defende que “conceitos das áreas ambiental e social podem contribuir para a compreensão de doenças” e propõe-se o conceito de Geonosografia como o estudo geográfico de doenças.

Na seção de *Ensaio*, temos o trabalho de docentes e discentes do PPGAS/UFMT, que aproveitam esse espaço para suas experimentações acadêmicas. O trabalho de Leticia Corrêa Gonçalves e Marcos Aurélio da Silva, com o título *A pluralidade feminina no campo da saúde reprodutiva: uma reflexão etnográfica sobre o conflito de saberes na Rede Cegonha*, centra-se num evento paradigmático, acontecido em campo, que ilumina o conflito de conhecimentos implicados no campo da saúde reprodutiva, nas relações entre usuárias e profissionais de saúde.

Finalizando, temos a seção *Resenhas* que conta com um livro que já se tornou um clássico da antropologia contemporânea: *Antropologia, para que serve?*, de Tim Ingold, resenhado por Arantxa Santos.

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número.

Boa leitura!

Os Editores

Dossiê Temático

Patrimônio, Diversidade Sexual e de Gênero e Poder: interfaces, práticas e tensões contemporâneas

Fabiano Gontijo (org.)¹
Universidade Federal do Pará

Daniel Reis (org.)²
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

GONTIJO, Fabiano; REIS, Daniel. **Patrimônio, Diversidade Sexual e de Gênero e Poder: apresentação ao dossiê**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 11-16, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Doutor em Antropologia, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), França. Professor Titular da UFPA. Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

² Doutor em Antropologia. Pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Professor do Metrado Profissional em Patrimônio Cultural do IPHAN.

Apresentação ao dossiê

Reconhece-se nitidamente o renovado interesse pelos estudos sobre os patrimônios culturais nos últimos anos – não somente no Brasil, mas em diversas partes do mundo. A emergência do patrimônio imaterial somada a novos olhares sobre monumentos, objetos, coleções, museus, arquivos e até mesmo o espaço urbano, assim como as reconfigurações de disputas por memórias, passados, narrativas históricas e inteligibilidades culturais vêm impulsionando toda uma gama de reflexões acadêmicas, pesquisas, debates, intervenções e políticas públicas que impactam de modo decisivo as formas de olhar, refletir e agir sobre esse campo. Também já é reconhecida a rápida consolidação e a forte dinâmica, no Brasil e alhures, do campo dos estudos de gênero, assim como daquele sobre a diversidade sexual, ao longo das últimas quatro décadas, com temas diversos, abordagens múltiplas, aportes teórico-metodológicos originais, revisões epistemológicas criativas e impactos políticos certos.

Mas, o que dizer sobre os entrelaçamentos das elaborações dos patrimônios culturais, das perspectivas de gênero e das experiências da diversidade sexual e das manifestações do poder que condicionam as relações sociais na base dessas elaborações, perspectivas e experiências?

Tem-se observado uma crescente produção acadêmica que se debruça sobre as conexões entre os discursos do patrimônio cultural, gênero, diversidade sexual e poder a partir, sobretudo, dos anos 1990. Apesar disso, nota-se um território ainda pouco mapeado por estas áreas de pesquisas – patrimônios, gênero e sexualidade. Percebe-se, no entanto, que as interfaces entre os patrimônios culturais e as questões relativas às expressões de gênero, às experiências da diversidade sexual e às relações de poder apresentam: por um lado, múltiplos mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos das práticas de poder da governamentalidade estatal que agem para manter as coesões morais nas bases das ordens sociais vigentes; e por outro, múltiplos saberes, discursos e práticas de resistência aos efeitos daquelas práticas de poder.

Os patrimônios culturais estão intimamente ligados a questões de gênero, razão pela qual observar suas respectivas intersecções constitui-se num caminho estratégico para novas modalidades de percepção, reconhecimento e luta por passados, memórias, modalidades de pertencimento, imagens identitárias e formas culturais. Os discursos sobre patrimônios culturais podem ser pensados enquanto formas de ação no mundo: entre a perspectiva mais formal e regulada por agências dedicadas ao assunto, até a dimensão mais íntima do sujeito que percebe e o aciona para reivindicar memórias e culturas existe um emaranhado de significados, tensões e formas de se pensar, definir e identificar patrimônios.

Os processos de patrimonialização e de musealização são considerados, nesse dossiê, como espaços-tempo em que são formuladas e reformuladas culturalmente, negociadas e renegociadas socialmente, editadas e reeditadas simbolicamente e tensionadas e retensionadas politicamente as múltiplas formas de pertencimento, as mais variadas demonstrações identitárias e as mais originais elaborações narrativas, entrecruzando os eixos da identidade (indivíduo *versus* coletividade) e da alteridade (mesmo *versus* outros). A maneira como determinados

saberes, celebrações, monumentos, objetos, ritos cívicos, coleções, arquivos, entre outros, são performados, constituídos e/ou instituídos, acionando a categoria patrimônio cultural e os museus, portanto, não é apenas um mecanismo de reprodução da vida social por meio da repetição e da materialização, mas poderia ser ainda um conjunto de dispositivos acionados para produzir reflexões críticas acerca dos arbitrários culturais sobre os quais se assenta a ordem social e as coesões morais que a sustentam e, assim, silenciar e/ou denunciar, os efeitos de poder subjacentes aos discursos e práticas sociais.

Os estudos sobre as intersecções entre os patrimônios culturais, os museus e as questões de gênero e diversidade sexual ocupam ainda um espaço liminar dentro desta discussão. Isso tem nos levado a pensar, afinal, sobre os limites e certa naturalização de uma suposta visão ampliada de patrimônio, mas que ainda tem muito o que avançar quando se trata dos passados, identidades, memórias, narrativas e culturas de grupos, coletivos e movimentos sociais como, por exemplo, os de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneras, travestis, intersexuais e tantas outras possibilidades dissidentes.

O dossiê *Patrimônio, Diversidade Sexual e de Gênero e Poder: interfaces, práticas e tensões contemporâneas* surgiu de nossas inquietações em relação ao lugar ainda liminar que ocupam as intersecções entre os estudos sobre patrimônio cultural e de gênero e diversidade sexual. Trata-se de uma provocação para fomentar o debate sobre essa interface de temas mobilizados por algumas questões, quais sejam: qual é o panorama atual dos estudos sobre as expressões de gênero e/ou as experiências da diversidade sexual nos contextos de produção cultural, situações ritualizadas, festividades ou processos de patrimonialização e musealização? Que expressões, conflitos, tensões, silenciamentos e resistências perpassam esses campos em suas interações? Como essas questões impactam a reflexão sobre coleções, museus e fundos arquivísticos no mundo atual? O que esse olhar pode nos oferecer como possibilidades de visualizar a produção de sujeitos e instituições no mundo contemporâneo?

Os artigos que compõem o dossiê, organizado por dois antropólogos – um docente da Universidade Federal do Pará e o outro, pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –, contribuem para nos direcionar para possíveis caminhos que esboçam respostas às perguntas acima. Um fio condutor que une os artigos e as trajetórias profissionais dos organizadores do dossiê é a inquietação em produzir reflexões sobre as representações de patrimônio que circulam e que tensões e atores sociais mobilizam quando acionadas em relação às questões de gênero, diversidade sexual e poder.

No artigo intitulado “Patrimônios LGBTQIA+: tensões e disputas no campo patrimonial”, Hugo Menezes Neto, professor adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e Thiago Barcelos Soliva, professor adjunto do Centro de Formação em Desenvolvimento Territorial do Campus Paulo Freire da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), partem das dificuldades que o debate patrimonial e o campo museal têm para inserir em suas pautas o que chamam de “patrimônios LGBTQIA+”. O texto aborda as “iniciativas exemplares, trilhadas por sujeitos e instituições” que, com o apoio da linguagem dos direitos humanos e da cidadania patrimonial, buscam dar materialidade aos patrimônios de pessoas lésbicas, gays, bissexuais,

transsexuais, transgêneras e outras possibilidades dissidentes. O texto é de suma importância para incrementar as discussões sobre as lacunas e ausências nos estudos sobre patrimônios culturais e museus no Brasil e chama a atenção quanto à urgente necessidade de se criar dispositivos para a politização dos discursos sobre os patrimônios LGBTQIA+.

Também no âmbito das reflexões sobre os “patrimônios LGBTQIA+”, Daniel Reis, pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) – órgão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) –, e professor do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN, analisa minuciosamente, em seu artigo intitulado “Patrimônio como Recurso: disputas em torno da patrimonialização do concurso de Miss Brasil Gay”, o processo que desembocou no reconhecimento do concurso Miss Brasil Gay como patrimônio do município de Juiz de Fora, em Minas Gerais, no final da década de 2000. Além das tensões políticas sobre as memórias e direitos culturais envolvendo diversos atores públicos durante o processo de patrimonialização, as tensões continuaram ao longo da década de 2010, demonstrando o quanto o patrimônio é um recurso de ação social – cultural, claro, mas também econômico e, sobretudo, político, sempre em disputa.

Não mais no âmbito dos patrimônios específicos de pessoas e coletivos LGBTQIA+, mas sobre pessoas e coletivos LGBTQIA+ representados (ou não) nos patrimônios nacionais, o artigo de Fabiano Gontijo, professor titular da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), intitulado “Discursividades Nacionais, Processos de Musealização e Diversidade Sexual e de Gênero: a “excepcionalidade” na/da Costa Rica”, tem o intuito de esboçar algumas reflexões sobre as relações entre a construção de ideologias nacionais, os processos de musealização e a crítica à heteronormatividade, ao analisar a “excepcionalidade” do Museu Nacional da Costa Rica, na América Central. Nesse museu, painéis, vídeos e imagens integrantes da última sala da história do país retratam os direitos conquistados ali por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, transgêneras e outras possibilidades dissidentes. Com o isso, o artigo contribui para aguçar a reflexão sobre os modos de denunciar os mecanismos, dispositivos, tecnologias, estratégias e símbolos que naturalizam o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória (e também hierarquias raciais, opressões de classe, extremismos religiosos, etc), por meio dos museus nacionais. No caso da Costa Rica, aponta-se para outras perspectivas de olhar a construção de narrativas nacionais ao incluir a diversidade sexual e de gênero em seu discurso expográfico, donde o caráter “excepcional”, quando comparado com outras realidades patrimoniais nacionais pelo mundo afora.

Em “A Generificação do Pão de Açúcar: a simbologia do ‘patrimônio natural’ como projeto político”, Ana Paula Garcia Boscatti, professora substituta da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) no Campus Araguaia, discorre sobre a maneira como as dimensões de gênero, sexualidade e raça operam sobre a dimensão da “natureza” na elaboração de subjetividades relacionadas ao reconhecimento do Pão de Açúcar, no Rio de Janeiro, como patrimônio. Com perspicácia e sensibilidade, a autora aponta caminhos instigantes “na direção da problematização da relação histórica entre o Complexo do Pão de Açúcar e expressões de gênero”, tendo como pano de fundo os contextos políticos, a mercantilização e a turistificação da cidade sexualizada, a elaboração do “corpo da mulher carioca como um modelo regulador de raça, sexualidade, gênero e classe” e a expansão do regime político da heterossexualidade, em particular durante a ditadura

militar das décadas de 1960 a 1980, em meio ao processo de construção de paisagens culturais patrimonializadas. Assim, percebe-se o quanto discursos nacionais foram construídos e são mantidos, no Brasil, associando-se a sentidos de paisagem, patrimônio, corpo e gênero.

Dando continuidade às discussões sobre as relações entre o Estado, os processos de patrimonialização e as políticas públicas de reconhecimento cultural, Daniel Paiva de Macêdo Júnior, doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em seu artigo intitulado “Das Tradições Corporeificadas às Demarcações do Estado: colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará”, trata com bastante rigor do manejo e do desígnio do que é entendido por cultura digna de incentivo e de conferência patrimonial, a partir da análise das colonialidades do poder, do ser, do saber, do tempo e do espaço relacionadas à regulamentação da política de reconhecimento de mestras e mestres da cultura no Ceará. O autor se debruça sobre as normativas desta política de reconhecimento e distinção enquanto “Tesouros Vivos” buscando identificar as estratégias e mecanismos arbitrários de construção e atribuição de valores, seleção e exclusão implícitos nessas políticas e no quanto acabam por contribuir para a afirmação de colonialidades. Suas reflexões trazem importantes elementos para incrementar a discussão em voga sobre o papel de tais políticas, as concepções que modulam e seus impactos nos modos de vida daqueles/as a que se dirigem.

Também no Nordeste, João Victor Gomes Varjão, doutorando em Antropologia na Universidade de São Paulo (USP), por sua vez, em seu artigo intitulado “O ‘João Gilberto’ no Campo do Patrimônio Cultural: sexualidade, gênero e cor/raça nos bastidores do teatro em Juazeiro da Bahia”, mostra como o principal espaço artístico em funcionamento na cidade de Juazeiro, na Bahia, o Centro Cultural João Gilberto, vem servindo, desde sua criação na segunda metade da década de 1980, como um importante local de sociabilidade de artistas. O autor busca relacionar processos de patrimonialização com a produção social de territorialidades. Sua análise envereda pelas memórias constituídas nas sociabilidades de pessoas LGBTQIA+ ligadas ao teatro na referida cidade e os atravessamentos de marcadores sociais de diferenças como sexualidade, gênero, cor/raça e território na produção de experiências, subjetividades e identidades.

O dossiê se encerra com dois artigos que nos levam à reflexão sobre processos de deslocamento permeados pelas tensões entre indivíduo/grupo associadas a questões de gênero e diversidade sexual. Em “Arte e Política à Revelia do Patrimônio: fagulhas de uma cartografia (fugidia) das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil”, o aporte teórico, poético e político de uma “ciência social minoritária”, o pensamento negro-travesti radical e a filosofia da diferença são as bases para que Kevin Gomes, mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), denuncie a maneira como o sexo/gênero moderno/colonial teria se tornado “um circuito de afeto que reduz a subjetividade à experiência do sujeito identitário”. A partir desse entendimento, em seu texto ensaístico, o autor se propôs em avaliar os limites da tentativa de captura representacional e da política patrimonialista e as estratégias poético-políticas das “manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero” para fugir de toda e qualquer captura.

Já Maiara Damasceno da Silva Santana, etnóloga pesquisadora temporária da Fundação Oswaldo Cruz e da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em seu artigo marcado pela originalidade da temática e a criatividade da abordagem, intitulado “A Dinâmica do Parentesco Kariri-Xocó e a Força do Ritual nas

Experiências da Mobilidade de Jovens ‘Gueis’”, discorre sobre os “processos de recriação e negociação do parentesco” de jovens indígenas da etnia *Kariri-Xocó* auto-identificados como “gueis” a partir de seus constantes descolamentos entre a cidade e a aldeia. Conjugando a categoria patrimônio imaterial com marcadores sociais de diferença, a autora apresenta os dilemas que essas pessoas indígenas enfrentam entre o subterfúgio da ida para os centros urbanos como estratégia de escapar das tensões e conflitos em torno da sua sexualidade e o permanente desejo de retorno para a aldeia justificado pela força do Ouricuri, um ritual que sacraliza os vínculos relacionais da vida social na aldeia.

Com as discussões levantadas por cada um desses textos particularmente (quais sejam, as relações entre as categorias de patrimônio e o campo museal com as expressões dissidentes da diversidade sexual e de gênero, as sociabilidades artísticas interioranas, a sexualização racializada das elaborações discursivas da identidade nacional, os processos políticos de mercantilização das sexualidades, a visibilização de patrimônios LGBTQIA+ e sua inserção em lógicas museais, dentre outras) e com a temática norteadora do conjunto deles em geral (as tensões e disputas políticas em torno das categorias do patrimônio e do campo museal quando relacionadas ao gênero e à diversidade sexual), espera-se ter estimulado a produção de novas pesquisas e debates, a realização de cursos e atividades acadêmicas, a organização de eventos científicos e de publicações, a sensibilização de movimentos políticos e a elaboração de diretrizes de ação, dentre outras práticas que busquem dar a devida centralidade às relações entre patrimônios, museus, gênero e sexualidade.

Boas leituras!

Patrimônios LGBTQIA+: tensões e disputas no campo patrimonial

*Hugo Menezes Neto*¹

Universidade Federal de Pernambuco

*Thiago Barcelos Soliva*²

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Resumo: Este artigo se ocupa das tensões e disputas em torno da noção de patrimônios LGBTQIA+ no contexto brasileiro. A reflexão a seguir recairá na difícil inserção desse tema no debate patrimonial e no campo museal, à revelia de uma história marcada pela produção de materialidades, registros significativos da experiência social dos detentores/produtores desses patrimônios. Buscaremos, como contrapartida, discorrer sobre iniciativas exemplares, trilhadas por sujeitos e instituições que têm buscado modular esse debate a partir da linguagem dos direitos humanos e da cidadania patrimonial.

Palavras-chave: patrimônios LGBTQIA+; acervos; cidadania.

MENEZES NETO, Hugo; BARCELOS SOLIVA, Thiago. **Patrimônios LGBTQIA+ : tensões e disputas no campo patrimonial.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 17-32, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Professor, e vice-chefe, do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM), e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ).

² Professor Adjunto do Centro de Formação em Desenvolvimento Territorial do Campus Paulo Freire (CPF) da Universidade Federal do Sul da Bahia. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (2009), mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2012) e Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento, do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, na cidade de Cachoeira.

LGBTQIA+ heritage: tensions and disputes in the heritage field

Abstract: This article deals with the tensions and disputes around the notion of LGBTQIA+ heritage in the Brazilian context. The following reflection will focus on the difficult insertion of this theme in the patrimonial debate and in the museum field, in the absence of a history marked by the production of materialities, significant records of the social experience of the holders/producers of these patrimonies. On the other hand, we will seek to discuss exemplary initiatives, pursued by subjects and institutions that have sought to modulate this debate from the language of human rights and patrimonial citizenship.

Keywords: LGBTQIA+ heritage; collections; citizenship.

Patrimônio LGBTQIA+: tensões y disputas en el campo patrimonial

Resumen: Este artículo aborda las tensiones y disputas en torno a la noción de patrimonio LGBTQIA+ en el contexto brasileño. La siguiente reflexión se centrará en la difícil inserción de este tema en el debate patrimonial y en el campo museístico, en ausencia de una historia marcada por la producción de materialidades, registros significativos de la experiencia social de los poseedores/productores de estos patrimonios. Por otro lado, buscaremos discutir iniciativas ejemplares, impulsadas por sujetos e instituciones que han buscado modular este debate desde el lenguaje de los derechos humanos y la ciudadanía patrimonial.

Palabras clave: patrimonio LGBTQIA+; colecciones; ciudadanía.

Os acervos e patrimônios LGBTQIA+ têm aparecido timidamente nas reflexões antropológicas e museológicas contemporâneas. Sua importância política, contudo, tem sido tematizada em trabalhos de ativistas e pesquisadoras/es, dentro e fora da academia, e por meio de iniciativas de preservação particulares e intuitivas, com pouca ou nenhuma interação com órgãos oficiais e técnicas de conservação. As pessoas dedicadas à temática desenvolvem uma espécie de trabalho solitário, feito, como diria Bruno Brulon Soares (2021), de forma artesanal, tomando para si a responsabilidade de reivindicar narrativas alternativas àquelas tidas como oficiais, que sejam capazes de (re)situá-las na história e potentes o suficiente para as disputas do campo patrimonial.

As dificuldades relacionadas à constituição de patrimônios e/ou acervos LGBTQIA+, marcados pela delicada relação entre segredo e revelação, são agravadas pela ausência de políticas públicas que reconheçam a memória dessa população na chave da cidadania patrimonial (LIMA FILHO, 2015)³ e do direito ao “espaço de aparecimento” (BUTLER, 2019, 2015) na esfera pública, para assim disputar um lugar relevante nos discursos e imagens sobre a sociedade e a nação. Nos conectamos, aqui, portanto, às críticas ao jogo de poder constitutivas da “maquinaria patrimonial” (JEUDY, 2005)⁴, que atua apagando marcas, protagonismos e participações dos grupos sociais oprimidos do conjunto representativo dos bens culturais, tornando-se, por conseguinte, uma frente de produção de “vidas precárias” (BUTLER, 2019)⁵.

Essa situação de dificuldade reflete-se na inércia institucional de órgãos operadores da política patrimonial, como o Iphan, e repete-se na academia. A produção cultural LGBTQIA+, seus registros memoriais e patrimoniais, embora informe conteúdos importantes para pensar a sociedade, parece não caber no “vocabulário do patrimônio” (GONÇALVES, 2012). Apesar da visível ampliação da noção de patrimônio, operada nos últimos anos a partir de uma dinâmica que Regina Abreu (2015) chama de “patrimonialização das diferenças”, os patrimônios LGBTQIA+ mobiliza pouco as/os profissionais do patrimônio e as pesquisas acadêmicas, e não são cobertos pelas políticas públicas patrimoniais.

Dialogando com essas questões, este artigo se ocupa das tensões e disputas em torno da noção de patrimônios LGBTQIA+ no contexto brasileiro. A reflexão a seguir recairá na difícil inserção desse tema no debate patrimonial e no campo

³ Cidadania patrimonial, como defende Manuel Ferreira Lima Filho (2015), se refere à capacidade operativa de indivíduos e grupos para a construção de estratégias de interação com os bens culturais e com as políticas patrimoniais.

⁴ Maquinaria patrimonial, nos termos de Henri Perré Jeudy (2005), grosso modo, corresponde ao conjunto de atores envolvidos com o patrimônio (em suas hierarquias simbólicas e disputas), as operações (tais como conceituação, definição, seleção, patrimonialização, difusão, preservação e salvaguarda), e a gerência dos discursos acerca de bens culturais legitimados como tal.

⁵ A precariedade, nos termos de Judith Butler (2019, 40) é “a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração das redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte”.

museal, à revelia de uma história marcada pela produção de materialidades, registros significativos da experiência social dos detentores/produtores desses patrimônios. Buscaremos, como contrapartida, discorrer sobre iniciativas exemplares, trilhadas por sujeitos e instituições que têm buscado modular esse debate a partir da linguagem da luta por direitos.

Patrimônio LGBTQIA+ em perspectiva

O campo patrimonial se apresenta como um espaço importante de tensões e disputas em torno de ideias como nação e identidade. Nele, orbitam um conjunto de instituições, inclusive internacionais, que interagem diretamente na legitimação do que é considerado patrimônio, bem como na definição de políticas públicas para a sua salvaguarda.

Chamamos de patrimônio LGBTQIA+ materialidades guardadas em instituições ou em espaços domésticos que produzem narrativas, sentidos e valores intersubjetivos acerca da experiência social das pessoas LGBTQIA+, desse modo, conformando ainda uma dimensão imaterial e memorial. Documentos, fotos, objetos entre outras “coisas” (INGOLD, 2012) com a capacidade de rememorar vivências tensionando o jogo patrimonial de lembrar e esquecer, construindo “re-narrações” (DAS, 2020), narrativas contadas a partir daquelas tidas como oficiais, elaboradas em um campo de significados já dado, logo, conectadas menos com a liberdade de criação do que com o compromisso político da revisão histórica e da restituição dos sentidos propositalmente despontencializados.

O debate sobre patrimônios LGBTQIA+ que pretendemos iluminar não está a serviço das premissas conservacionistas do campo patrimonial, ao contrário. Entendemos que é preciso reconhecer como bens culturais, artísticos e históricos, os vestígios documentais, os lugares e as personagens importantes para a experiência social e, também, para a luta pela garantia de direitos e por cidadania dos produtores/detentores desses patrimônios. Tal reconhecimento não se resume ao desejo, ou fetiche, por conservar materialidades do passado, mas, reflete, fortemente, o intuito de reparação patrimonial que se pretende histórica e decolonial, reposicionando os sujeitos políticos, suas narrativas e feitos importantes para história nacional e para a memória⁶. Como efeito advertido dessa reparação e reposicionamento, sintetizados na consolidação da cidadania patrimonial, desarmasse um braço da operação de precarização da vida das minorias sociais. Estamos falando da dinâmica de vida e morte de um país que registra as maiores taxas de violência contra a população LGBTQIA+ no mundo.

O debate levantado fundamenta-se em três premissas que se convertem em eixos articulados: 1. O patrimônio legitimado é forjado por moralidades conservadoras, portanto, não reflete a real participação/colaboração dos sujeitos LGBTQIA+ para a história, tampouco para a dinâmica social e a vida cultural do Brasil; 2. A ausência das narrativas e memórias LGBTQIA+ resulta, e ao mesmo

⁶ Segundo Regina Abreu (2015), historicamente, os processos de patrimonialização estão intimamente ligados a tentativa de reconstrução do passado da nação. Essa reconstrução se articula a uma busca de produzir representações sobre a nação tomada como uma totalidade (GONÇALVES, 2007). José Reginaldo Gonçalves chama a atenção para a forma materializável que a noção de cultura assume nesse contexto – ela é pensada como coisa a ser preservada (GONÇALVES, 1988). Partindo dessas concepções, as políticas públicas de patrimônio refletiam uma preocupação com a “autenticidade”, diria Gonçalves (1988), capaz de fazer existir a nação como uma unidade real, materializada ou expressa nesses bens oficialmente reconhecidos. As implicações dessa forma de pensar o patrimônio nas práticas de preservação estavam exclusivamente referidas ao tombamento de bens arquitetônicos, os patrimônios de “pedra e cal” (LONDRES, 2017). As discussões sobre o patrimônio imaterial, no ensejo da atuação da UNESCO e da aproximação da noção de patrimônio com o conceito antropológico de cultura, marcam uma virada nos debates das políticas públicas patrimoniais.

tempo produz, a LGBTfobia estrutural que forja a sociedade brasileira e opera as escolhas dos signos a serem celebrados na esfera pública; 3. Os acervos individuais trancados nos armários domésticos ou de instituições públicas, em sua dimensão metonímica, falam sobre os sujeitos LGBTQIA+ tanto quanto sobre coletividades as quais pertencem e os desafio que enfrentam.

Chamamos atenção para a dimensão patrimonial dos acervos de representantes de movimentos sociais, coletivos artísticos ou de lideranças políticas envolvidas com a defesa da diversidade sexual, produzidos ao longo de anos. Eles informam sobre a seleção e salvaguarda de rastros de uma vida, de histórias não contadas ou alijadas propositalmente da esfera pública. Esse trabalho de memória ancorado em práticas de “arquivamento do eu”, diria Philippe Artières (1998), tem se constituído como um importante dispositivo de resistência. Bruno Brulon Soares (2021) chama esses esforços de “ativismo memorial”.

Philippe Artières (1998) ao se debruçar sobre as práticas de arquivamento do eu chama atenção para o caráter autobiográfico que essas práticas encerram. Longe de figurar como práticas que articulam processos de objetivação e sujeição, as práticas de arquivamento do eu, diria o autor, celebram movimentos de subjetivação. Em suas palavras:

Escrever um diário, guardar papéis, assim como escrever uma autobiografia, são práticas que participam mais daquilo que Foucault chamava a preocupação com o eu. Arquivar a própria vida é se pôr no espelho, é contrapor à imagem social a imagem íntima de si próprio, e nesse sentido o arquivamento do eu é uma prática de construção de si mesmo e de resistência. (ARTIÈRES, 1998: 11)

Tomada como um dispositivo de resistência, os “arquivos do eu” constituem um processo plural e constante de elaboração de identidades. A construção de arquivos pessoais - elaborados no curso da vida de maneira intuitiva, sem técnicas de conservação e que podem vir a público em vida ou depois da morte de seus/suas donos/as - institui um processo de contestação das representações que são formuladas e reproduzidas sobre a experiência de pessoas LGBTQIA+. Nos interessa reter dessa reflexão acerca das práticas de arquivamento do eu, o seu caráter de “dispositivo de resistência”, nos levando a pensar os arquivos pessoais, sobretudo da população LGBTQIA+, como práticas necessárias para fazer frente às opressões arquivísticas e patrimoniais (SOARES, 2021). De acordo com este autor, os acervos LGBTQIA+ são a combinação dos arquivos pessoais, que guardam a memória afetiva e às vezes temerosa de uma revelação inesperada, com o ativismo memorial, este diretamente ligado à politização desses arquivos.

Consciência arquivística e ativismo memorial: o caso dos jornais das turmas

A consciência arquivística da população LGBTQIA+, como dobra do processo de produção de novas narrativas sobre a experiência social desses sujeitos, parece ter se constituído de forma concomitante ao surgimento dos espaços de sociabilidade homossexual nas décadas de 1950 e 1960⁷. Um exemplo importante, desse período foram os jornais artesanais produzidos pelas “turmas de bichas” que se reuniam em apartamentos e outros espaços de cidades como o Rio de Janeiro.

⁷ Discordamos de Chantraine e Soares (2021) ao se referir ao que chamam de “reconquista da memória LGBTI+” a partir da primeira onda do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB). Uma complexa e codificada interação social entre pessoas homossexuais já vinha sendo abundantemente documentada nos jornais artesanais, em período bem anterior a formação do MHB.

Green (2000) destaca uma grande quantidade de jornais nesse período. Circulavam no Rio de Janeiro, por exemplo: O Snob (Rio de Janeiro, 1963), Subúrbio à noite (Rio de Janeiro, 1966), Edifício Avenida Central⁸ (Rio de Janeiro, 1966), Darling (Rio de Janeiro, 1968), O Bem (Rio de Janeiro, 1966), La Saison (Rio de Janeiro, 1970), Opinião (Rio de Janeiro, 1968), Cinelândia à noite (Rio de Janeiro, 1966), Zona Norte (Rio de Janeiro, 1963), Vagalume (Rio de Janeiro, 1964).

Cada “turma” tinha um jornal por meio do qual mantinham seus membros informados e articulados com aqueles que participavam de outras turmas. Os jornais artesanais não estavam apenas nos grandes centros urbanos, eles circulavam também em pequenas cidades do interior do estado, assim como em outras localidades de variados estados brasileiros. Desse modo, Campos dos Goytacazes e Niterói tinham publicações semelhantes àquelas produzidas no Rio, como *Le Sophistiqué* (Campos, 1966), *O Vedete* (Campos, 1962), *O Estábulo* (Niterói, 1966), *O Mito* (Niterói, 1966) e *Os Felinos* (Niterói, 1967).

Estados como Bahia e Rio Grande do Sul também possuíam esse tipo de publicação circulando entre os espaços de sociabilidade de homens quem mantinham práticas sexuais dissidentes. Na Bahia, particularmente em Salvador, havia um número expressivo de jornais, muitos deles editados por Waldeilton Di Paula, jornalista responsável por *Fatos e Fofocas* (1963), jornal que contava com uma única edição que circulava de mão em mão até voltar ao seu ponto de origem. Essa iniciativa durou até 1967 (LIMA, 2001). Em Salvador editavam-se ainda *Gay* (Salvador, 1967); *Gay Society* (Salvador, 1967); *Zéfiro* (Salvador, 1967); *Baby* (Salvador, 1967); *O Tiraninho* (Salvador, 1970) e *Little Darling* (Salvador, 1970). Todas essas publicações davam destaque para as fofocas da rede de sociabilidade homossexual baiana. Somente *Little Darling*, com uma tiragem de 100 exemplares, tinha um espaço dedicado à crítica de teatro e cinema e também para os acontecimentos de interesse de pessoas homossexuais ocorridos fora da Bahia. Esse jornal passaria, em 1978, a se chamar *Ello* (LIMA, 2001). Essas publicações foram importantes instrumentos de mobilização em um período nada sensível à formação de grupos organizados, sobretudo de “bichas”.

Outra importante função desses jornais foi a de levar informações do “mundo entendido”⁹ às “bichas” que viviam fora dos grandes centros urbanos, os quais não contavam, em suas cidades, com o entretenimento que as localidades maiores podiam oferecer. Ter acesso a essas publicações os colocava diante de uma ampla gama de informações acerca do que acontecia no “gueto”, fortalecendo seus laços de solidariedade com os que moravam na cidade.

Esses jornais apontam para a construção de um espaço relacional, ao mesmo tempo em que produziam documentos sobre os valores e códigos compartilhados por esses grupos, e ainda, como desdobramento, produzia uma “cartografia gay” (PERLONGHER, 1987) dessas cidades por onde circulavam. Essas publicações apresentavam ainda para o público leitor um cardápio variado de espaços que incluía “pontos de pegação”¹⁰, praias, festas e bares, locais onde poderiam encontrar amigos ou eventuais parcerias sexuais.

⁸ O Edifício Avenida Central e suas adjacências foram espaços que permitiam encontros sexuais furtivos entre homens nesse período. O edifício também oferecia um local para encontrar amigos, sendo realizadas várias reuniões nas suas imediações (FIGARI, 2007).

⁹ A noção de “mundo entendido” se refere tanto às “bichas” quanto aos “bofes” que circulavam por esse universo. No contexto da década de 1970, ela também englobará os chamados “entendidos”. Trata-se de um conjunto de códigos e espaços estruturados por uma rede de sociabilidade que se articulava essas pessoas.

¹⁰ Lugares para encontros sexuais furtivos.

O Snob foi o jornal de maior duração, foi publicado de 1963 a 1969. De acordo com Agildo, seu idealizador, o veículo não tinha uma intenção claramente política, era antes utilizado para divulgar os eventos e fofocas do “mundo entendido” (SOLIVA, 2012). As questões políticas, tanto as relacionadas à homossexualidade quanto aquelas que se ligavam ao contexto político-social mais amplo, eram evitadas. A ideia, segundo Agildo¹¹, era muito mais promover a comunicação do que tomar partido das questões da época, sobretudo aquelas ligadas ao regime militar.

Mesmo se esquivando de temas político-sociais, essas publicações compõem uma primeira iniciativa de “arquivamento do eu” de grupos marcados pela clandestinidade e marginalidade. Os códigos culturais relativos à gestão da homossexualidade passam a ser divulgados e compartilhados por todos a quem chegavam essas publicações: constituía-se, assim, um acervo das práticas homossexuais em primeira mão e anos depois se converte em um material de extrema relevância para a história da experiência social das pessoas LGBTQIA+.

Os jornais constroem, dessa forma, uma outra narrativa acerca das práticas homossexuais, até então marcadas pelo discurso médico-legal da virada do século XIX para o XX. Os trabalhos de Green (2000) e Green e Polito (2006) chamam a atenção para a ausência de fontes em primeira mão sobre corpos dissidentes das convenções de gênero e sexualidade no período anterior às décadas de 1950 e 1960. Os documentos médicos foram nesse período a via de acesso principal para conhecer a existência dessas práticas, bem como suas formas de sociabilidade. Trabalhos como os de Leonídeo Ribeiro¹², Edmur de Aguiar Whitaker¹³, Francisco José Viveiros de Castro¹⁴ e outros, se debruçaram sobre o que era considerado um “problema” de ordem pública que supostamente comprometia os destinos da jovem república e um desenvolvimento social saudável (GREEN, 2000; FIGARI, 2007).

A ditadura marcou uma ruptura importante nessas práticas de arquivamento possibilitada pelos jornais artesanais. Com o clima político nada favorável, o Snob deixa de circular em 1969. De acordo com Green (2000), o motivo principal do fim do jornal foi o medo compartilhado por esses homens de serem confundidos com militantes de esquerda, brutalmente reprimidos pelo regime militar. O arrefecimento das turmas e a extinção de jornais, como O Snob, nublaram as práticas de arquivamento do eu, conseqüentemente de produção de memória produzida por pessoas homossexuais. Apesar da relevância histórica dos jornais citados por James Green¹⁵ (2000), não há notícias da conversão desse material de grande valor histórico e de musealidade¹⁶ (valor como peça para objeto de museu) em acervos das instituições públicas, tampouco de reconhecimento de sua dimensão patrimonial¹⁷.

Por outro lado, outras iniciativas que embora não sejam reconhecidas em sua importância patrimonial foram devidamente arquivadas e atualmente podem ser acessadas, como é o caso do *O Lampião da Esquina*. Esse jornal surgiu em um

¹¹ As entrevistas realizadas com Agildo Guimarães foram cedidas por Rogério da Costa. Elas ocorreram em duas ocasiões: 09 de fevereiro de 2008 e 12 de setembro de 2009, totalizando duas horas e trinta minutos de conversas (SOLIVA, 2012).

¹² *Homossexualismo e endocrinologia* (1932).

¹³ *Estudo biográfico dos homossexuais (pederastas passivos) da capital de São Paulo: aspectos de sua vida social, costumes, hábitos, “apelidos”, “gíria”* (1938-1939).

¹⁴ *Attentados ao pudor: estudos sobre as aberrações do instinto sexual* (1934).

¹⁵ Em decorrência de suas pesquisas, James Green poder ser um exemplo de detentor de um vasto patrimônio LGBTQIA+, uma vez que em decorrência de suas pesquisas produziu um acervo de grande valor patrimonial, incluindo registros documentais, fotográficos e sonoros de ativistas históricos, reconhecidos na luta pelos direitos de pessoas LGBTQIA+.

¹⁶ Valor atribuído a objetos e documentos que compõe os acervos dos museus.

¹⁷ Exemplares podem constar nos acervos de ativistas como Paulo Fatal, da Turma OK, e Miriam Martinho, ativista histórica do Grupo Somos, além do acervo de Luiz Mott, cedido para algumas instituições como o Acervo Bajubá.

outro contexto, agora marcado por uma geração de pessoas homossexuais que passam a reivindicar outros regimes discursivos referidos à homossexualidade.

Em 1978, é lançada a edição zero do jornal *O Lampião da Esquina*, com um formato diferente daquele adotado pelas antigas publicações das Turmas de homossexuais. A ideia surgiu de um grupo de intelectuais reunidos por João Antônio Mascarenhas para entrevistar Winston Leyland, editor da revista gay norte-americana *Gay Sunshine*, para o jornal *O Pasquim*. Winston estava no Brasil com o objetivo de reunir material para compor uma antologia de contos com a temática homossexual em países latino-americanos. A proposta era trazer uma discussão política associada ao humor ácido e irônico característico da cultura *camp*. Apesar de ter como foco o público homossexual, o jornal tratava de uma ampla variedade de temas ligados às chamadas “minorias”, veiculando várias matérias de interesse para as mulheres, negros, grupos indígenas e para o movimento ecológico.

A distribuição dessa publicação não era feita como a dos jornais da década de 1960. O veículo era distribuído em bancas espalhadas pelo país, ao contrário do “mão em mão” dos jornais caseiros anteriores. Sua produção também seguia uma lógica industrial. O jornal *O Lampião* teve forte impacto na construção do movimento homossexual brasileiro, fazendo circular ideias libertárias em relação à sexualidade. Muitos dos que participaram da construção do conteúdo dessa publicação também transitavam pelas reuniões do Grupo Somos, fundado em 1979. Esse grupo marcou o surgimento do moderno movimento gay organizado no país, o qual reunia uma rede de indivíduos, sobretudo homens da classe média intelectualizada. Essas pessoas se mantinham informadas sobre o que estava acontecendo em outros países, mormente em relação aos Estados Unidos. João Antônio Mascarenhas foi o exemplo emblemático dessa geração de ativistas, tendo sido o primeiro assinante no Brasil da revista *Gay Sunshine* (CÂMARA, 2002), que divulgaria ideias relacionadas à liberalização sexual.

O surgimento do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) marcou uma inflexão importante nas práticas de arquivamento de si entre pessoas homossexuais. Muitas lideranças desse movimento passaram a compor verdadeiros inventários sobre a homossexualidade que reunia revistas, cartas, obras de arte, literatura e outros documentos pessoais. Esse material, de acervos individuais e coletivos, deve estar preso em diversos armários espalhados pelo país pertencentes aos sujeitos políticos ligados ao movimento.

Podemos perceber que a preocupação com as práticas de arquivamento de si passa a compor o repertório ativista das/dos integrantes do MHB no final da década de 1970. Entretanto, a transposição desses documentos pessoais em documentos políticos só começou a encarnar essa “vontade de memória” (SOARES, 2021), com o surgimento da Aids entre as décadas de 1980 e 1990. Conforme Chantraine e Soares (2021), a crise provocada pela Aids implicou uma conexão entre a experiência coletiva da morte e a necessidade de lembrar.

Investidos desse sentimento de medo de desaparecimento que a Aids provocou, o ativismo LGBTQIA+ passou a reivindicar políticas de memória e de musealização de acervos que informavam sobre a experiência desses sujeitos. De acordo com Soares (2021), as primeiras iniciativas internacionais de construção de arquivos e museus LGBTI+ foram o *GLBT Historical Society*, em São Francisco, Estados Unidos, e o *Schwules Museum*, em Berlim, Alemanha, ambos em 1985. No Brasil, as iniciativas de promover a institucionalização dos acervos LGBTQIA+ parecem estar relacionadas a doação de acervos pessoais, de militantes e

coletivos, à arquivos de universidades públicas. Talvez em uma tentativa de assegurar sua preservação no contexto marcado por moralidades rígidas, em uma instituição que pode preservar, mas também produzir dados e narrativas sobre a referida experiência, tanto quanto catapultar à esfera pública esse novo repertório memorial.

A doação do acervo de João Antônio Mascarenhas, ativista histórico do MHB e um dos fundadores do grupo Triângulo Rosa¹⁸, é um exemplo importante dessa dinâmica. O acervo foi doado espontaneamente ao Arquivo Edgard Leuenroth, da UNICAMP, pelo ativista em março de 1989. Essa documentação fala sobre a vida do ativista e ao mesmo tempo ajuda a compreender importantes momentos da história das homossexualidades, bem como do Brasil contemporâneo: a Campanha contra o Código 302.0, que despatologizou a homossexualidade; a participação do Triângulo Rosa no processo Constituinte, que reivindicou a inserção da “orientação sexual” na constituição de 1988 e o Processo contra o *Lampião da Esquina*, um registro importante da sistematicidade da perseguição à pessoas homossexuais durante a ditadura militar (QUINALHA, 2021).

Atitude semelhante foi tomada por Agildo Bezerra Guimarães em relação ao seu acervo pessoal que oferece uma compreensão importante do período anterior a formação do MHB. O acervo foi doado por Agildo, em 1995, ao Arquivo Edgard Leuenroth, da UNICAMP. Atualmente, esses documentos compõem o fundo “Turma OK”. Além de possuir a jornal *O Snob*, o conjunto reúne correspondência interna e outros documentos que eram enviados aos associados da Turma OK: material impresso como panfletos, recortes de jornais e textos de outros grupos homossexuais.

Considerando esses fundos, bem como outros acervos LGBTQIA+, o Arquivo Edgard Leuenroth, da UNICAMP, compõe o maior acervo público de jornais da imprensa homossexual dos anos 1960, assim como documentos que narram o processo de construção e as agendas políticas do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB) em fins da década de 1970 (COLAÇO, 2021). O Arquivo possui ainda outros acervos importantes, como aqueles doados por outros ativistas históricos, como Peter Fry, antropólogo que participou da construção do jornal *O Lampião da Esquina*, e Edward MacRae, integrante do Grupo Somos, autor de um importante trabalho que retoma a história desse grupo no período da redemocratização (MACRAE, 2018). Parte do acervo do Grupo Gay da Bahia (GGB)¹⁹ também compõe o Arquivo.

Plataformas de constituição de acervos: museus e outras experiências

Luiz Mott, fundador do GGB, também ativista histórico do movimento LGBTQIA+, tem sido uma figura central no processo de politização dos patrimônios, acervos e arquivos LGBTQIA+ no Brasil. Cabe a ele a primeira proposta de museu dedicado a temática da sexualidade, o Museu da Sexualidade, sediado na cidade de Salvador, Bahia, em 1989. Os pesquisadores dedicados à interface entre museus e diversidade sexual, Tony Boita e Jean Baptista, consideram a museologia brasileira, e o campo museal, pudica e assexuada, uma vez que não reconhecem

¹⁸ Trata-se de um grupo ativista do Rio de Janeiro fundado na década de 1980.

¹⁹ Segundo informações retiradas do site da instituição, o Grupo Gay da Bahia é a mais antiga associação de defesa dos direitos humanos dos homossexuais no Brasil, fundada em 1980. Atualmente, O GGB é uma entidade guarda-chuva que oferece espaço para outras entidades da sociedade civil que trabalham em áreas similares especialmente no combate a homofobia e prevenção do HIV e Aids. Mais informações ver: <https://grupogaydabahia.com/about/o-que-e-o-ggb-nossa-historia/>

a potência dos patrimônios LGBTQIA+ e a importância da discussão social que podem suscitar na esfera pública. Segundo eles, esses patrimônios quando musealizados legitimam a diversidade sexual como marco da cultura brasileira, “bem como se apresenta a possibilidade de que não se pode pensar a cultura nacional sem a presença dos LGBT” (BAPTISTA e BOITA, 2017: 112). Os autores destacam como ações relevantes, além do Museu da Sexualidade, a criação do Ponto de Memória LGBT (Maceió-AL, 2012) e do Museu da Diversidade Sexual (São Paulo-SP, 2012) – além de exposições pontuais acerca de temáticas concernentes ao universo LGBTQIA+ em diversos museus do país.

Para além dessas poucas ações no campo museal, o “ativismo memorial” LGBTQIA+, nos termos de Soares (2021), se organizou a partir de ações atomizadas. No final da primeira década dos anos 2000, essas ações ganharam visibilidade através de iniciativas virtuais e de construção de acervos com recursos próprios de militantes, ativistas, coletivos e movimentos políticos. Colaço (2021), em um esforço de contextualização do tema, elenca esse conjunto de iniciativas ao qual chamou de “ações orgânicas”, sem financiamento, que começaram a ganhar materialidade no período citado. Dentre essas iniciativas ganham destaque: o blog Memória & Histórias das Homossexualidades²⁰ (2009) e o Acervo Bajubá²¹ (2010).

O blog Memória & Histórias das Homossexualidades (2009), constitui uma iniciativa da ativista e pesquisadora Rita Colaço. Esse veículo além de divulgar e valorizar as histórias e narrativas de pessoas LGBTQIA+, vem protagonizando campanhas, como a *Dignidade também pós-morte*, cujo foco é evitar a violência pós-morte de pessoas LGBTQIA+, através do acesso facilitado à lavratura de testamento e declarações antecipadas de vontade, nas quais se possa salvaguardar possíveis documentos, objetos e roupas que sejam importantes à constituição do patrimônio LGBTQIA+.

Outra iniciativa importante diz respeito ao Acervo Bajubá, constituído em 2010, com recursos particulares. Hoje, esse acervo conta com um número expressivo e variado de itens relacionado à cultura LGBTQIA+: livros, LPs, revistas, entre outros itens. Desde 2019, o Acervo ocupa um espaço dentro da Casa Um, entidade da sociedade civil que acolhe jovens de 18 a 25 anos expulsos de casa devido a sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Como desdobramento da interação entre diferentes ativistas e pesquisadoras/es engajadas/os nas pesquisas sobre memória LGBTQIA+, surge em 2020 o primeiro museu virtual dedicado à tal memória, o Museu Bajubá. Com uma proposta inovadora, o Museu Bajubá busca musealizar os territórios citadinos historicamente ocupados pelas pessoas LGBTQIA+ a partir de roteiros dedicados a cidades como Rio de Janeiro, Curitiba, Campos dos Goytacazes, Belo Horizonte e São Paulo.

Além dessas “ações orgânicas”, Colaço (2021) chama atenção para existência de “ações subvencionadas”, quais sejam: a criação do Centro de Documentação Professor Doutor Luiz Mott, pelo grupo Dignidade, em Curitiba (2007); do Museu da Diversidade Sexual (MDS), em São Paulo (2012) e da Revista Memória LGBT²². Cabe destacar a importante iniciativa do Grupo Dignidade, em Curitiba, que em 2011 disponibilizou na sua página na internet todos os números do jornal O Lâmpião da Esquina digitalizados.

²⁰ <https://memoriamhb.blogspot.com/>

²¹ <https://acervobajuba.com.br/>

²² Mais detalhes sobre a Revista Memória LGBT, ver BOITA & DUARTE CÂNDIDO, 2020.

Colaço (2021) aponta para mudanças na agenda do ativismo no que diz respeito aos acervos LGBTQIA+ no final da primeira década de 2000. Se no passado não tão remoto, as universidades foram formas encontradas pelos ativistas para manter a salvo seus arquivos pessoais, no contexto atual a parceria entre ativistas e universidades tem propiciado a formação de centros de documentação dedicados à memória e ao patrimônio LGBTQIA+. Esse é o caso do Centro João Antônio Mascarenhas de Memória do Ativismo LGBTI, constituído em 2018 a partir dos esforços do POC'S (Grupo de Pesquisa Políticas do Corpo e Diferenças) da FAE/UFPEL; do GEPSs (Grupo de Estudo e Pesquisa em Sexualidades) do Centro de Educação/UFES; e do Grupo Arco-Íris de Cidadania LGBT (Rio de Janeiro). O Centro João Antônio Mascarenhas constitui um espaço importante de identificação, organização, guarda, análise e difusão de informações e memórias sobre o ativismo LGBTI brasileiro produzidas a partir da pesquisa pautada na história oral. Um dos desdobramentos importantes desse projeto foi a construção do documentário “Quando Ousamos Existir”, que registra a memória das últimas quatro décadas de movimento LGBTI.

A parceria entre movimentos social e universidade pública também está presente na construção do projeto Museu em Movimento LGBT, criado em 2019, fruto da combinação de esforços entre o Grupo de Museologia Experimental e Imagem (MEI) da UniRio e do Grupo Arco-Íris de Cidadania LGBT. O foco do projeto é trabalhar junto ao acervo do Grupo na perspectiva de preservar e divulgar a história do movimento LGBT no Rio de Janeiro.

Problemas são rotineiros para ativistas e pesquisadoras/es interessadas/os na constituição, difusão e análise dos patrimônios em tela. Como chama atenção Colaço (2021), tal qual Boita e Baptista (2017b), a persistência da invisibilidade do tema nos “lugares de memória” (como arquivos, museus etc) implica em um conjunto de práticas de esquecimento que envolvem falta de conservação, ausência de sistematização de fontes, destruição de fontes e dificuldades de preservação dos acervos de interesse da população LGBTQIA+. Vieira (2021), por exemplo, aponta a persistência dessa invisibilidade relacionada à aquisição de acervos museológicos LGBT em instituições museais como o Museu Paulista. O autor chama atenção para o olhar heterocentrado que marca as escolhas do que vai ser adquirido e exposto pelas instituições museais.

Os limites da participação das universidades públicas e entidades acadêmicas

Se as universidades públicas têm oferecido um espaço institucional propício a construção de centros de documentação LGBTQIA+, essa negociação não tem sido tão fácil entre as entidades que fazem parte da cadeia patrimonial, como é caso da Associação Nacional de História (ANPUH) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). As aproximações com essas entidades têm sido marcadas por atravessamentos e negociações que revelam muito sobre o lugar social dos patrimônios LGBTQIA+ dentro desses espaços.

Um esforço crítico tem sido agenciado por um conjunto de historiadoras e historiadores organizados na Rede Nacional de Historiadores/as LGBTQIA+. Essa rede foi responsável pela proposição de simpósios temáticos no 30º Simpósio Nacional de História: “Clio ‘saí do armário’: Homossexualidades e escrita da História”, e no 31º Simpósio Nacional de História: “Clio saiu do armário: LGBTQIA+s e escrita da História”. Ambos os eventos tinham como foco denunciar o silêncio da historiografia brasileira acerca das homossexualidades.

No âmbito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), as iniciativas com vistas a problematizar o silêncio em torno dos patrimônios e memória LGBTQIA+ são ainda mais recentes. Um exame dos Relatórios de Atividades do Comitê Patrimônios e Museus nas últimas duas gestões da ABA (Gestão 2017-2018 / Gestão 2019-2020) revelam o esvaziamento do tema dentro da Associação. Os relatórios permitem observar como as ações e iniciativas do Comitê refletem o compromisso com o novo vocabulário do patrimônio (GONÇAVES, 2012), englobando: patrimônio afrodescendente, patrimônio indígena, patrimônio urbano, museus indígenas e museus comunitários. Contudo, a única tentativa de discutir patrimônios LGBTQIA+ esteve limitada a uma sessão intitulada “Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: gênero, sexualidade, raça e patrimônio”, coordenada pela antropóloga Regina Facchini²³, na “Mesa Redonda: Cientistas sociais, políticas públicas e patrimônio cultural: os primeiros efeitos da crise”, no contexto do 41º Encontro Anual da Anpocs, em 2017.

Somente em 2021, o tema retornaria à agenda de atividades da ABA. Esse retorno se deu a partir de dois webnários transmitidos pela TVABA no *YouTube*: “Patrimônios LGBTQIA+ - como estamos?” e “Experiências de preservação e comunicação de acervos LGBTQIA+”, organizados por Rita Colaço, Thiago Soliva e Hugo Menezes Neto na perspectiva de politizar o tema dentro da Associação. Os eventos reuniram pesquisadoras/es e ativistas interessadas/es na temática que discutiram a importância e a pujança das experiências de construção de arquivos e acervos LGBTQIA+ em diferentes instituições. Naquela ocasião ocorreu ainda a ocupação do perfil da ABA no *Instagram* com informações, dados, sugestões bibliográficas e filmicas sobre o tema. Essas iniciativas foram possíveis em função da articulação de ativistas que acionaram o Comitê Patrimônios e Museus da ABA reivindicando a inclusão da pauta nas atividades da Associação.

O que o conjunto desses dados nos permite inferir é que apesar do alargamento evidente do vocabulário do patrimônio nos últimos anos decorrente do processo de “patrimonialização das diferenças”, ainda há muito a ser realizado no Brasil com vistas a politização dos discursos sobre os patrimônios LGBTQIA+.

Considerações finais

A elite política brasileira – homens brancos, cisgêneros e heterossexuais – é a mobilizadora mais poderosa da maquinaria patrimonial. Ela definiu quais elementos seriam investidos de significados generalizantes a se tornarem patrimônios nacionais, e ainda quais os personagens do nosso passado colonial, LGBTfóbico e genocida, devem ser homenageados e celebrados nas instituições legitimadoras, como os museus, e nos espaços públicos. O princípio de reflexividade (JEUDY, 2005), esse gesto coletivo e institucionalizado de olhar-se no espelho, que é um dos motores da lógica patrimonial, sofre de saturação devido a insurgência de novos debates atrelados à gestão das diferenças. O patrimônio não pode mais ser lido por cima dos marcadores sociais de raça, gênero, sexualidade e classe social. As reivindicações por novas formulações de reconhecimento público, por meio da patrimonialização de conjuntos materiais e memórias antes presas nos armários, ao fim, também demandam a destituição dessa elite da condução dos processos e a ascensão urgente das pessoas LGBTQIA+ como protagonistas das escolhas das materialidades patrimonializáveis ou musealizáveis.

²³ Participaram da atividade: debatedoras/es: Marcia Lima (USP), Flávia Biroli (UnB); Expositores/as: Júlio Simões (USP) e Isadora Lins França (Unicamp), Lorenzo Macagno (UFPR), Izabela Maria Tamaso (UFG).

Em outras palavras, a arena de disputas simbólicas acerca do que deve nos representar como bens culturais legitimados é aquecida com as reivindicações politizantes e emancipatórias oriundas das lutas em defesa da diversidade sexual e dos direitos da população LGBTQIA+. Ao passo em que esses sujeitos re-narram a história e projetam novas memórias coletivas nos “espaços de aparecimento”, devem pleitear os lugares de decisão para assim exigir que a diversidade sexual e de gênero seja uma constituinte irrefutável da patrimonialização e da musealização dos bens culturais. Ocupando o lugar de co-gestores da maquinaria podem exigir ainda que as políticas públicas de patrimônio sejam atreladas à salvaguarda da vida dos grupos sociais mais vulneráveis, impactados pelo preconceito e pela intolerância estrutural.

Nesses termos, a visibilidade e a valorização dos acervos LGBTQIA+ fazem parte do enfrentamento aos processos de indução da condição de vida precária forjados por meio das práticas de Estado que operam na lógica do apagamento das memórias individuais e coletivas da população e do movimento LGBTQIA+, com vistas ao apagamento de própria existência e relevância histórica dos sujeitos e suas lutas políticas; vulnerabilizando-os e desarticulando-os. O reconhecimento de tais acervos - leia-se mapear, acolher, legitimar, proteger legalmente, preservar e difundir – por parte das instituições mostra-se uma medida para a consolidação da cidadania patrimonial, a luta pelo direito à memória, a e reparação histórica confrontando narrativas estabelecidas e reposicionando protagonismos.

Recebido em 1 de abril de 2022.

Aprovado em 30 de abril de 2022.

Referências

- ABREU, Regina. “A patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”. In: TARDY, Céline; DODEBEI (orgs.). *Memória e novos patrimônios*. Brasil/França: OpenEdition Press, 2015.
- ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. *Estudos Históricos*, 11 (21), 1998.
- BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Memória e esquecimento LGBT nos museus, patrimônios e espaços de memória no Brasil. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação SESC*, 5: 108-119, 2017.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Museologia comunitária, comunidades LGBT e Direitos Humanos: estratégias de superação de fobias à diversidade sexual no Brasil. *Ventilando Acervos*, 1: 132-146, 2017b.

BOITA, Tony; DUARTE CÂNDIDO, Manuelina. Memória LGBT em revista: um periódico na luta contra a Invisibilidade. *Museologia e Patrimônio - Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio - Unirio | MAST*, 13 (2), 2020.

BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e Política das Ruas: Notas para uma teoria performativa de Assembleia*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2015.

CÂMARA, Cristina. *Cidadania e orientação sexual: a trajetória do Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

CHANTRAINE, Renaud; SOARES, Bruno Brulon. Introduction. *Museum International, LGBTQI+ Museums*, 72 (3-4): 1-13, 2020.

DAS, Veena. *Vida e Palavras. A Violência e sua Descida ao Ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp. 2020.

FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. *Estudos Históricos*, 01 (02): 264-275, 1998.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Os museus e a representação do Brasil”. In: GONÇAVES, José Reginaldo Santos (Org.). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente”. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA, 2012.

GREEN, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

GREEN, James N.; POLITO, Ronald. *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

INGOLD, Tim. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44, 2012.

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

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: EDUFBA, 2018.

LIMA, Marcus Antônio Assis. *Breve histórico da imprensa homossexual no Brasil*. Disponível em: < <http://www.bocc.ubi.pt/pag/lima-marcus-assis-IMPRESA-HOMOSSEXUAL-BRASIL.pdf>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2011.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira Lima. Cidadania patrimonial. *Anthropológicas*, 26 (2): 134-155, 2015.

LONDRES, Cecília. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2017.

QUINALHA, Renan. *Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão contra a comunidade LGBT*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RODRIGUES, Rita de Cassia Colaço. Cidadania cultural LGBT: um direito sem efetividade. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10 (20): 82-101, 2021.

SOARES, Bruno Brulon. Arquivos do indizível: notas para um mapeamento de acervos da memória LGBTI+ no Brasil. *Anais do 31º Simpósio Nacional de História*. Rio de Janeiro: Associação Nacional de História, 2021.

VIEIRA, Leonardo da Silva. Papéis sexuais no acervo do Museu Paulista. *Cadernos de Sociomuseologia*, 61 (17): 149-169, 2021.

ACENO

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

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

Patrimônios culturais como recurso: tensões e dissonâncias sobre a patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay

*Daniel Reis*¹

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Resumo: Este texto tem por objetivo uma breve reflexão sobre as relações entre patrimônio cultural e questões de gênero e poder ou, de modo específico, sobre as tensões em torno dos processos de patrimonialização de bens culturais LGBTQIA+. De modo específico, aborda a patrimonialização do concurso Miss Brasil Gay, na cidade de Juiz de Fora/MG, para analisar que memórias e direitos culturais são disputados e por quais agentes ao longo deste processo. Trata-se de um caso relevante para pensar sobre questões como os conflitos de interesses que permeiam processos de patrimonialização e os eventuais impactos dos discursos sobre patrimônio no campo dos bens culturais LGBTQIA+ no Brasil.

Palavras-chave: patrimônio cultural; patrimônio imaterial; gênero; diversidade Sexual; Miss Brasil Gay.

¹ Doutor em Antropologia. Pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Professor do Metrado Profissional em Patrimônio Cultural do IPHAN.

Cultural heritage as a resource: tensions and dissonances on the patrimonialization of the Contest Miss Brazil Gay

Abstract: The aim of this text is to discuss about the relationship between cultural heritage and issues of gender and power or, specifically, about tensions around the patrimonialization of LGBTQIA+ cultural assets. Specifically, analyze which memories and cultural rights are disputed and by which agents at process of the patrimonialization of Miss Brasil Gay, in the city of Juiz de Fora. This is a relevant case for thinking about issues such as conflicts of interest at patrimonialization processes and the possible impacts of discourses on cultural heritage in the field of LGBTQIA+ cultural assests in Brazil.

Keywords: cultural heritage; intangible heritage; gender; sexual diversity; Miss Brazil Gay.

El patrimonio cultural como recurso: tensiones y disonancias sobre la patrimonialización del Concurso Miss Brasil Gay

Resumen: Este texto pretende una breve reflexión sobre la relación entre el patrimonio cultural y las cuestiones de género y poder o, específicamente, sobre las tensiones en torno a los procesos patrimoniales de los bienes culturales LGBTQIA+. Específicamente, aborda la patrimonialización del concurso Miss Brasil Gay, en la ciudad de Juiz de Fora, para analizar qué memorias y derechos culturales se disputan y por qué agentes a lo largo de este proceso. Este es un caso relevante para pensar cuestiones como los conflictos de interés que permean los procesos de patrimonialización y los posibles impactos de los discursos sobre el patrimonio en el campo de los bienes culturales LGBTQIA+ en Brasil.

Palabras clave: patrimonio cultural; patrimonio inmaterial; género; diversidad sexual; Miss Brasil Gay.

Nas últimas três décadas se produziu uma extensa literatura acadêmica sobre a categoria patrimônio cultural. Oriunda de várias áreas do conhecimento como antropologia, história, arquitetura, arqueologia, literatura, apenas para citar algumas, esta produção repercute distintas abordagens sobre o tema que vão desde o seu entendimento enquanto gênero discursivo e recurso estratégico de ação social nos embates por memória, passado e culturas, a ampliação tipológica e cronológica dos bens passíveis de patrimonialização, a expansão de normativas, políticas públicas e agentes sociais que atuam neste campo e seus impactos, até a busca de novas leituras sobre velhos temas como as dissonâncias entre mercado e cultura, passando pelas inovações do campo tecnológico, foco de análise das humanidades digitais.

O sucesso da categoria patrimônio no mundo contemporâneo ecoa o ímpeto por outras narrativas para além das oficiais. Pelas vozes até então silenciadas, seus passados, memórias, identidades e culturas. Não por acaso tantos segmentos sociais se mobilizam e disputam patrimônios com objetivos tão variados. Por outro lado, a “apoteose” do patrimônio cultural gerou também “efeitos colaterais”. Questiona-se a obsessão, limites, banalização, hipérbole e mesmo um certo “mal-estar” (GONÇALVES, 2015) gerado pela excessiva patrimonialização no mundo contemporâneo.

Apesar da democratização dos discursos e políticas de patrimônios, ou mesmo de seus exageros, alguns segmentos sociais seguem ainda à margem dos reconhecimentos associados aos processos de patrimonialização. Por conseguinte, à margem da ação das agências que chancelam e normatizam as políticas públicas de cultura nesta área e, por conseguinte, reconhecem e nomeiam as ditas memórias oficiais de uma cidade, estado e/ou nação. É o caso de memórias e patrimônios LGBTQIA+.

É notório nos últimos anos a movimentação de grupos LGBTQIA+ buscando a via da categoria patrimônio cultural e das instituições culturais como recursos de ação pública; de busca pelo reconhecimento, valorização, respeito e direito às suas memórias passados e culturas. No Brasil, a criação de centros de memória, exposições, museus e publicações tem ganhado força e refletem as longas batalhas do Movimento LGBTQIA+ pelo direito às suas memórias (Ladeia & Castro, 2022). Mencione-se, por exemplo, a criação da “Rede LGBT de Memória e Museologia Social” criada em 2012 durante o V Fórum Nacional de Museus, em Petrópolis/RJ; o CLOSE, “Centro de Referência da História LGBTQIA+”, no Rio Grande do Sul; o “Museu da Diversidade Sexual”, em São Paulo, criado em 2012; o “Museu Bajubá”, virtual com proposta de atuação em distintos territórios, criado em 2020; o “Centro de Memória João Antônio Mascarenhas”, em Pelotas, criado em 2018; a exposição “Orgulho e resistência: LGBT na ditadura”, realizada no Memorial da Resistência, em São Paulo, em 2020; a exposição “Queer Museum – cartografias da diferença”, realizada em Porto Alegre, em 2017, e no Rio de Janeiro, em 2018, cercada de debates, tentativas de boicote e censura; a “Revista Memórias LGBT+”, periódico digital criado em 2013. Mencione-se ainda, as mobilizações em prol da patrimonialização de bens culturais LGBTQIA+, como os realizados em torno da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em 2017.

No entanto, à despeito destes processos citados, o número de bens culturais LGBTQIA+ reconhecidos pelas agências reguladoras do patrimônio cultural no Brasil é, ainda, ínfimo. Excessões são casos como o reconhecimento da “Festa das Chiquitas” como bem associado ao registro do “Círio de Nazaré”, pelo Iphan, em 2004, e como patrimônio imaterial do estado do Pará, pela via legislativa, por meio da Lei 9.025, de 17 de março de 2020; o registro do “Concurso Miss Brasil Gay” como patrimônio imaterial da cidade de Juiz de Fora/MG, em 2007; a inscrição dos “Processos de reconhecimento da união estável homoafetiva pelo Supremo Tribunal Federal e a garantia dos direitos fundamentais aos homossexuais”, incrito na lista brasileira do Programa Memória do Mundo da Unesco, em 2018; e o registro da “Cultura LGBTQIA+” como patrimônio cultural municipal da cidade de Uberaba/MG, em 2020.

Esses dados refletem, para além do silenciamento quanto ao reconhecimento das expressões culturais LGBTQIA+ no âmbito dos discursos oficiais sobre patrimônio, um quadro mais amplo sobre ausência do estado quanto às políticas públicas que voltem atenção para as demandas destes movimentos (BAPTISTA e BOITA, 2017). Além disso, cabe sublinhar a presença de tensões no reduzido universo de bens reconhecidos como patrimônio por agências normatizadoras. A patrimonialização, em alguns casos, não reverbera necessariamente os interesses dos grupos tornando-se antes, um terreno de disputas entre perspectivas de distintos atores sociais como os detentores dos bens culturais, agências públicas do estado e setores de mercado, por exemplo.

Este texto tem por objetivo uma breve reflexão sobre as relações entre patrimônio cultural e questões de gênero e poder ou, de modo específico, sobre as tensões em torno dos processos de patrimonialização de bens culturais LGBTQIA+. De modo específico, aborda a patrimonialização do concurso Miss Brasil Gay, na cidade de Juiz de Fora/MG, para analisar que memórias e direitos culturais são disputados e por quais agentes ao longo deste processo. Trata-se de um caso relevante para pensar sobre questões como os conflitos de interesses que permeiam processos de patrimonialização; a relevância da participação coletiva na elaboração de tais propostas; sobre como o reconhecimento e chancela de um bem cultural não necessariamente expressa os anseios de seus detentores; e os eventuais impactos dos discursos sobre patrimônio no campo dos bens culturais LGBTQIA+ no Brasil.

Do ponto de vista metodológico este artigo foi realizado a partir de uma etnografia de arquivo. Foi construído a partir de fontes como processos de registros, atas das reuniões do Conselho Municipal de Patrimônio da cidade de Juiz de Fora, periódicos e documentação do próprio concurso Miss Brasil Gay. Além disso, foram feitas entrevistas com organizadores do evento e da citada Comissão de Patrimônio Cultural. Originalmente, a maior parte desta pesquisa foi feita no contexto da realização de uma tese de doutoramento que tinha por objetivo analisar os discursos sobre patrimônio no âmbito citadino, tendo como foco a cidade de Juiz de Fora. Neste momento, no entanto, retorno a estes dados, acrescidos de novos levantamentos e com outro olhar, buscando entender as interfaces entre os patrimônios culturais e questões de gênero, como forma também de atrair a atenção para a relevância e complexidade da interseção destes dois campos.

Patrimônio e Gênero

As formas de viver, fruir, transmitir, gerir e agir sobre os patrimônios culturais são profundamente imbricadas à questões de gênero. Estão presentes em

processos que vão desde o papel que cada indivíduo desempenha na transmissão de saberes; as camadas de acesso e interdições aos sistemas de conhecimento, performances e práticas rituais; nas pessoas que são acessadas e/ou estão autorizadas a falar sobre um bem cultural em processos de identificação e inventários; no papel que determinados indivíduos e grupos desempenham nos processos de colecionamento e organização de memórias; nas interações de consumo; perspectivas sobre representações de passados e culturas; até as desigualdades presentes nas estruturas das instituições culturais e de gestão do patrimônio (BLAKE, 2021; SMITH, 2008; WILSON, 2018).

As relações de gênero tem impacto direto nos usos e definições do patrimônio cultural já que evidenciam as dinâmicas desiguais de poder em que são concebidas. Noutros termos, patrimônio cultural é, invariavelmente, uma questão de gênero (SMITH, 2008). O é na forma como definido, falado, entendido, manipulado e nos meios pelos quais legitima e reproduz os valores sociais que o sustentam. De tal modo, observar os patrimônios culturais em suas intersecções de gênero e poder constitui-se num caminho estratégico para ir além dos discursos autorizados e visões hegemônicas sobre patrimônio cultural e percebê-los antes, enquanto versáteis ferramentas de ação social.

Desde os anos 1990 é possível notar uma crescente produção acadêmica que se debruça sobre as interseccionalidades entre gênero e patrimônio cultural. Neste debate, questões como representação e identidade de gênero, consumo, tensões de poder, curadoria, gestão e as políticas dedicadas a esta área tem recebido considerável atenção. Ainda assim, é notório o não reconhecimento das questões de gênero como um tema central deste campo. Apesar da proclamada expansão das discussões sobre o patrimônio cultural, suas relações com estudos de gênero seguem ainda às margens (READING, 2015; WILSON, 2018).

Neste espaço liminar, cabe destacar, por exemplo, as contribuições vindas dos diálogos entre a museologia e a antropologia. Estes estudos chamam a atenção para questões de igualdade de gênero nas coleções e modos de expor, bem como para o silenciamento quanto ao adequado reconhecimento da contribuição das mulheres em diferentes instâncias dos museus e do patrimônio cultural em geral, bem como no âmbito acadêmico (PEIRYN, 2008; CANO, 2011; VAQUINHAS, 2014; WILSON, 2018). Se ampliada esta discussão para a representatividade de gênero e diversidade sexual ampliam-se também as lacunas. Torna-se ainda mais evidente o longo caminho a ser percorrido para superação de estigmas binários e heteronormativos e o estratégico papel do ativismo social, das instituições culturais, das políticas públicas de cultura e a produção acadêmica para a ampliação dos debates sobre o patrimônio cultural (LEVIN, 2010; BRULON, 2019; BAPTISTA, 2017).

Do ponto de vista das agências reguladoras de patrimônio e das políticas públicas, nota-se de modo ainda mais acentuado a liminaridade das questões de gênero. Desde que foi criada, em meados do século XX, a Unesco tem exercido considerável influência nos debates e elaboração das políticas públicas voltadas para o patrimônio cultural entre os países signatários. Sua atuação tem sido notória não apenas por suas listas declaratórias de consagração de patrimônios mundiais, intangíveis e em perigo, como também pela elaboração de estudos, promoção de diálogos e edição de uma série de instrumentos normativos. Nestes processos é possível notar alguns eixos comuns como o olhar universalista, a preocupação com a salvaguarda de bens culturais e a sustentabilidade. Nota-se ainda, o amadurecimento e ampliação do escopo teórico e normativo sobre o patrimônio cultural em sua permanente busca por responder as demandas, disputas e anseios

de seu tempo, como a crescente preocupação com a democratização do acesso em relação aos mesmos.

Apesar das ampliações discursivas sobre os bens passíveis de serem acionados e acautelados como patrimônios culturais, as questões relativas às interseções entre patrimônio e gênero só foram abordadas pela Unesco recentemente. Data de 1997, por exemplo, a aprovação de um programa de estudo voltado para equidade de gênero com objetivo de mapear o papel das mulheres nas dinâmicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Seus primeiros resultados foram apresentados no “Simpósio Internacional sobre o papel da mulher na transmissão do patrimônio cultural imaterial”, em 1999, no Teerã, concluindo sobre a necessidade de maior atenção da comunidade internacional quanto ao inadequado reconhecimento da atuação das mulheres na transmissão dos patrimônios intangíveis (UNESCO, 2021).

Em 2014 a Unesco publicou o relatório “Igualdade de gênero, patrimônio e criatividade”, que foi elaborado a partir das demandas pela reflexão e ações voltadas para equidade de gênero no campo do patrimônio e cultura de modo amplo. Trata-se de uma publicação que surgiu de uma pesquisa via formulário endereçada a todos os estados signatários buscando mapear lacunas nas políticas e oportunidades de promoção da equidade de gênero e propor diretrizes. Do ponto de vista analítico é sublinhado a relevância das questões de gênero para novas e alargadas percepções sobre patrimônio:

A igualdade de gênero pode ser fundamental para ampliar a definição do Patrimônio Cultural e enriquecer o seu alcance e significado para o benefício da sociedade em geral. Ela pode promover uma nova interpretação da história, onde as contribuições de mulheres e homens são igualmente reconhecidas e valorizadas. Isso implica negociar novas oportunidades de expressão de diferentes perspectivas de gênero que, por sua vez, irão definir novas expressões de Patrimônio. Esta definição de Patrimônio, alargada e inclusiva, por sua vez, pode promover uma maior igualdade entre os gêneros e respeito na sociedade, impactar nas relações de poder entre eles, e apoiar o arcabouço de direitos humanos e seu potencial transformador para assegurar a participação, o acesso e a contribuição de todos para a vida cultural. (UNESCO, 2021: 38)

O relatório, tal como os resultados apresentados no simpósio de Teerã, em 1999, conclui clamando pela urgente demanda por ações de promoção de equidade. No entanto, ainda que avance ao sublinhar a importância das questões de gênero em relação ao patrimônio cultural, as apresenta a partir do binômio homens/mulheres, pouco avançando num debate sobre diversidade sexual e suas relações com o patrimônio cultural. Algo, até onde pudemos mapear, ainda por ser feito. Uma vez que a Unesco é um organismo de grande influência nas diretrizes das agências reguladoras de patrimônio em âmbito internacional, observar as discussões propostas por este órgão é um bom termômetro sob o estado da arte do debate. No Brasil, a título de exemplo, observa-se que esta discussão ainda é limitada a ações pontuais por parte das agências normatizadoras.

Do ponto de vista dos detentores dos patrimônios culturais, cabe destacar o papel fundamental e ainda pouco reconhecido de indivíduos e grupos seja nos processos de organização de memórias e acervos ou na ação engajada e política. É sabida a relevância das mulheres nos processos de construção e guarda de acervos familiares. Em alguns casos assumem papel de guardiãs de memórias ocupando papel proeminente enquanto mediadoras entre as esferas privadas e a construção das memórias públicas no cuidado de coleções particulares, casas de cultura e museus (TAMASO, 2008). Por outro lado, como já citado, a relevância desta atuação contrasta com a invisibilidade feminina nos discursos e instituições

de patrimônio e cultura. Como sublinha Michele Perrot (2005), “no teatro da memória” coube a elas o papel da penumbra.

Entre indivíduos e grupos LGBTQIA+ é notória a construção de acervos pessoais e os arquivamentos de si (ARTIÈRES, 1998). Materiais únicos que constituem também patrimônios documentais da maior relevância para o debate público sobre questões de gênero. Refletem, para além de cuidadosos processos de construção autobiográfica e/ou de grupos, o medo, repressão e silenciamento quanto à publicização de tais memórias. Além disso, há que se destacar as iniciativas dos movimentos LGBTQIA+ caracterizadas pelas perspectivas de gênero e diversidade sexual que tomam a via do patrimônio e da memória para o ativismo em prol do reconhecimento de direitos culturais e cidadania, a memória e o patrimônio como estratégia de luta social.

O Concurso Miss Brasil Gay

O Concurso Miss Brasil Gay começou a ganhar forma na década de 1970, na cidade de Juiz de Fora/MG. Surgiu de maneira despretensiosa a partir das reuniões de um grupo de amigos para realizar concursos de beleza em suas casas, influenciados pelos concursos de Miss naquele momento. Tais encontros, em realidade, tiveram paralelos em várias cidades do país configurando-se espaços de sociabilidade e discussão de temas que lhes eram sensíveis. Paulatinamente, foram ocupando outros espaços como bares e restaurantes de amigos próximos, num longo e tenso caminho até os espaços públicos. Quanto a isto, cabe sublinhar a repressão e o medo de se fazerem abertamente vistos em um país historicamente conservador e num contexto de uma ditadura militar.

A primeira edição do Miss Brasil Gay foi realizada em 1976, idealizada por Francisco Mota². O impulso foi o de realizar um evento para arrecadar fundos para a escola de samba local G.R.E.S. Juventude Imperial. Este foi também, um primeiro passo na direção de uma organização sistêmica e voltada para o grande público de uma ‘brincadeira’ que ocorria no espaço doméstico (RODRIGUES, 2008). Apesar do êxito, a tensão quanto a realização do evento era grande como relatou uma das pessoas fundadoras do evento: “No primeiro ano, tínhamos medo da repercussão do concurso, não sabíamos como a sociedade da época iria reagir” (RODRIGUES, 2008: 64).

As primeiras edições do Concurso tiveram conotação carnavalizada, entre o riso, o rito e a festa. Aos poucos se profissionalizou e se consolidou como parte do calendário anual de eventos da cidade. Neste percurso um dos fatores decisivos foi a mudança no processo de participação das candidatas a miss. Inicialmente o era por convite. Num dado momento, quando Marcelo Rodrigues, atualmente professor da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, passou a prestar assessoria ao evento, identificou a necessidade de criação de edições regionais para que cada estado tivesse sua candidata indicada por meio de concursos regionais:

Eu pensei para que esse evento deixasse de ser uma festa, esse concurso deixasse de ser uma festa, e fosse um evento sério, era fundamental que as seletivas ocorressem nos estados. E isso foi uma mudança radical com muita polêmica, muita gente não concordou e não concorda com isso. Mas a gente quer dar seriedade no evento. É fundamental que as misses venham dos respectivos estados.³

² Produtor e cabeleireiro que teve atuação fundamental na idealização e consolidação do Concurso Miss Brasil Gay.

³ RODRIGUES, M. Marcelo Rodrigues. Entrevista. JF, 2010.

A profissionalização do Concurso desencadeou o surgimento e/ou melhor estruturação de uma rede de eventos disseminada pelo país, cujo ponto alto é o concurso nacional realizado em Juiz de Fora, normalmente, no mês de agosto. Essa rede ampliou também o trabalho de produção do Concurso Miss Brasil Gay, num ciclo permanente e que se intensifica entre os meses de abril e setembro. Neste período é montado uma equipe para cuidar das candidaturas, programação, divulgação, parcerias, para além do acompanhamento do calendário dos concursos estaduais.

O dia do concurso é marcado pela presença de transformistas desfilando, posando para fotos e interagindo com as pessoas pelas ruas da cidade entre a manhã e o início da tarde. Uma fresta que oscila entre a fluidez da diversidade e o estranhamento. Reflete a análise de Marcelo Rodrigues (2008) sobre os discursos sobre o Concurso veiculados pela imprensa local entre 1976 e 2008 ao concluir que as narrativas sobre o evento caminham do exotismo à glamourização. No entanto, ainda que a aparente mudança de olhar indique a progressiva aceitação e incorporação do evento à cidade, as formas descritivas presentes na imprensa local não perderam o seu conteúdo estereotipado.

O Concurso em si é um rito composto por performances e o desfile da candidatas a miss em dois trajes. O traje típico deve trazer uma alegoria sobre algum aspecto cultural do estado de origem da postulante. Já os trajes de gala apresentam peças com alto requinte e sofisticação. São oferecidas três modalidades de prêmio: melhor traje típico, melhor traje de gala e Miss Brasil Gay.⁴ Esta recebe faixa, troféu e um prêmio que varia anualmente. As demais, recebem faixa e troféu. O maior reconhecimento, no entanto, é simbólico (RODRIGUES, 2008) e coloca também responsabilidades como sublinhou a Miss Brasil Gay de 2019 numa entrevista: “Hoje nós somos misses, mas não somos só beleza. Não é só close. Somos militância, a gente tem voz.”⁵

A consolidação do Concurso Miss Brasil Gay contribuiu também com desdobramentos no campo político. O Concurso tornou-se pivô de uma série de eventos popularmente conhecidos como o a “Semana LGBTQIA+” de Juiz de Fora. Promovida pelo MGM – Movimento Gay Mineiro – aglutina, para além do Concurso, a RainbowFest - conjunto de atividades em prol do combate a homofobia e defesa dos direitos LGBTQIA+. Abrigava também a Parada do Orgulho LGBTQIA+ de Juiz de Fora que deixou de ser realizada há alguns anos. A ação do MGM na cidade também foi fundamental, por exemplos para a criação do Centro de Convivência do Cidadão Homossexual de Juiz de Fora, em 2000, cujo objetivo é atuar no campo das políticas de valorização e defesa de seus direitos. No campo legislativo, para a aprovação da Lei 9791, também em 2000, que tornou-se conhecida como Lei Rosa, que pune discriminação por orientação sexual em âmbito municipal.

O Miss Brasil Gay tornou-se também o maior evento turístico da cidade. Logo, foi apropriado pelo mercado para produção de um discurso de Juiz de Fora como uma cidade gayfriendly e um pólo de destaque no roteiro do turismo de eventos, valendo-se de sua posição geográfica entre três importantes capitais: Rio de Janeiro, Belo Horizonte e São Paulo. Apesar dos esforços e crescimento no setor de eventos realizado pela prefeitura local, os resultados ainda são aquém

⁴ As modalidades de premiação já incluíram também, em edições anteriores, Miss Júri Popular e Miss Simpatia.

⁵ Entrevista concedida pela Miss Brasil Gay 2019, Antônia Gutierrez, ao MGTV, em 18/08/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/musica/noticia/2022/08/18/rainbow-fest-gloria-groove-e-miss-brasil-gay-marcam-fim-de-semana-em-juiz-de-fora.ghtml>. Acesso em 20/082022.

das expectativas. Uma das razões identificadas é a falta de investimento da iniciativa privada, interessada tão somente no lucro direto que tais eventos oferecem.

Atualmente a maioria dos eventos da cidade possui cunho local e regional. Coincidência ou não, os de maior destaque são registrados como patrimônio imaterial pelo município. São eles, além do Miss Brasil Gay, o Festival Internacional de Música Colonial e Música Antiga e o carnaval da Banda Daki. Talvez seja possível pensar que uma das narrativas impressas pelo patrimônio imaterial de Juiz de Fora é exatamente o da celebração de um calendário turístico.

Por tudo isso, o concurso Miss Brasil Gay deixou de ser somente um concurso de beleza, tornando-se um caleidoscópio para várias questões sobre diversidade sexual. É um espaço de militância pelo estímulo, reconhecimento e consolidação de cidadania e direitos LGBTQIA+; mantém sua relevância estética, ao ecoar ideais de beleza; um bem cultural chancelado e reconhecido enquanto patrimônio imaterial; e um importante evento do ponto de vista econômico atraindo grande público e recursos para a cidade.⁶

O Processo de patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay

O processo de registro como patrimônio imaterial do Concurso Miss Brasil Gay foi formalmente aberto no dia 28 de junho de 2007 por meio de ofício assinado pela então presidente do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Cultural (Compac), de Juiz de Fora, Marluce Ferreira. Na mesma data ela encaminha documento aos membros do Compac informando sobre este trâmite e a justificativa para tal intento:

Justifico tal atitude em virtude da importância da celebração como um movimento cultural já tradicional em Juiz de Fora, realizado por mais de trinta anos na cidade. O evento, conhecido nacionalmente, recebeu um público de cerca de dez mil pessoas no último ano, podendo ser considerado um dos maiores eventos gays do mundo, levando Juiz de Fora a ser conhecida como uma cidade sem preconceitos e inclusiva da causa homossexual. (PROCESSO 03780/07, 2007: 4)

O documento, ao que indica a lógica do processo, foi acompanhado de um conjunto de reportagens publicadas na imprensa que discorrem sobre o Miss Brasil Gay. Elas são anexas a um relato não assinado que descreve a importância do Concurso por ter se tornado a maior festa do gênero em âmbito local e nacional. De um lado, pelo fator econômico, a partir do turismo que lota a cidade nas datas próximas ao evento. De outro, ao ser considerado já “tradicional”, em suas três décadas de existência, teria projetado a imagem da cidade nacionalmente como inclusiva e de vanguarda. Os relatos dos criadores do evento sobre o medo da repressão e conservadorismo associado às práticas e celebrações LGBTQIA+ ao longo de boa parte de sua história não são mencionados. No entanto, destaca as conquistas do MGM, atrelando-as à presença do Miss Brasil Gay e sublinhando a sua relevância em um cenário conservador:

Há de se ressaltar o paradigma deste evento para Juiz de Fora. Uma cidade localizada em um dos estados mais conservadores do país, que hoje, é exemplo de cidadania. Além disso, os desdobramentos advindos do concurso colocam a cidade como referência de responsabilidade e inclusão social. (PROCESSO 03780/07, 2007: 20)

⁶ Estima-se que em 2022 o concurso gera cerca de 7,5 milhões de reais para a cidade.

A relatoria do processo coube a uma das Conselheiras do Comppac, Maria Aparecida Barison. O documento de 9 de julho de 2007 cita a justificativa para abertura do processo em termos literais e reitera os argumentos apresentados em prol do registro do Concurso Miss Brasil Gay. O texto, com redação confusa em alguns trechos, no entanto, reduz o Concurso a uma festa silenciando a importância política do mesmo,

Vale ressaltar que, o “Miss Brasil Gay” transformou-se na maior festa de Juiz de Fora e do Brasil em seu gênero, já que por sua importância tornou Juiz de Fora uma cidade mineira inclusiva, sede do maior evento nacional desta natureza, o que vem, [sic] projetando-a não somente no âmbito estadual, como também no nacional, eis que, de acordo com os documentos juntados no processo, observou-se que a esta vem crescendo a cada ano, comentários que ao se expandir, atravessou fronteiras estaduais até tornar-se esta [a festa mais renomada] da atualidade em sua categoria.

Não podendo deixar de ser destacado também, a questão econômica, haja vista que de acordo com os dados estatísticos, os turistas em sua maioria, chegam à cidade na véspera do desfile e somente viajam no domingo, não podendo desprezar também, os que chegam no início da semana e permanecem na cidade por alguns dias após o evento, aumentando em muito o movimento no centro comercial da cidade, com hotéis e restaurantes superlotados, por conseguinte, um giro monetário significativo na economia de Juiz de Fora. (PROCESSO 03780/07, 2007: 57)

O discurso entre a tradição e diversidade cultural e a relevância do ponto de vista econômico pela via do turismo é um traço norteador do processo. Este dado é reforçado na Ata da reunião de 06 de agosto de 2007 do Comppac em que foi votado o registro do Miss Brasil Gay, sendo lavrado:

Registro de bem Imaterial – “Concurso Miss Brasil Gay” – Trata-se de um evento já tradicional em Juiz de Fora, realizado há mais de trinta anos e que vem projetando a cidade nacionalmente, tanto no aspecto turístico quanto no aspecto de torná-la uma cidade inclusiva livre de preconceitos. (PROCESSO 03780/07, 2007: 61)

O Miss Brasil Gay foi oficialmente registrado como patrimônio imaterial da cidade de Juiz de Fora em 15 de agosto de 2007, por meio do Decreto 9275. O que chama atenção no texto é que ele enfatiza as dimensões culturais e tradicionais do evento, suprimindo os aspectos econômicos presentes ao longo do processo, considerando:

I – que por mais de trinta anos, realiza-se a celebração do “Concurso Miss Brasil Gay”, um movimento cultura que já tornou-se uma tradição incorporada a história da cidade; II – que é uma dos maior eventos na sua modalidade, levando Juiz de Fora a ser conhecida como uma cidade sem preconceitos; III – os termos e a documentação constantes no processo administrativo da PJF nº 3780/2007. (PROCESSO 03780/07, 2007: 64)

A categoria tradição é utilizada como recurso estratégico de adicionar densidade histórica ao Miss Brasil Gay, num momento em que o mesmo contava com três décadas de existência e, a maioria dos bens reconhecidos pela cidade, datam das primeiras décadas do século XX. Este recurso discursivo é relevante para se pensar nas construções de temporalidades e regimes de historicidade (HARTOG, 2014) em distintos contextos. A título de exemplo, em âmbito nacional o Iphan costuma aplicar em relação aos bens imateriais o princípio geracional. De que o bem cultural deve ter comprovada continuidade histórica de três gerações, o equivalente a 75 anos. Não há, no entanto, em nenhum dos dois contextos citados, critérios específicos que subsidiem tal recorte histórico.

De tal modo, tradição como salienta James Clifford (2004) não fala necessariamente sobre passados, mas sobre argutos recortes selecionados do mesmo.

Ferramenta para se refletir, articular e criar interconectados futuros. Algo que vem a calhar no caso de Juiz de Fora que aciona a categoria patrimônio, por meio do Miss Brasil Gay, como vanguarda e progresso alargando e ampliando suas perspectivas de passado e cultura aproximando-a do presente. Com o registro, o Concurso passou a ser parte do acervo de bens patrimonializados da cidade de Juiz de Fora. Incorporado à lista dos bens culturais registrados como patrimônio imaterial sob o discurso de ser uma celebração tradicional de porte e que ratificava a posição de uma “cidade sem preconceito”.

Juiz de Fora conta com uma política pública de reconhecimento de patrimônios culturais desde o início da década de 1980. Sua trajetória pode ser pensada em três momentos principais. O primeiro, nos anos que seguem a promulgação da Lei 6108, em 1982, que institui o tombamento de monumentos e edifícios na cidade norteadada pela categoria bem cultural. É marcado por uma atuação pautada em discursos atrelados à memória e experiência sensível do lugar e um olhar lírico sobre o patrimônio cultural. O segundo, toma forma entre o final da década de 1980 e anos 1990. É caracterizado pela edição de um novo termo jurídico, a Lei 7282, em 1988, que trazia maior refinamento conceitual e sobre diretrizes de ação, optando também pela substituição do termo “bem cultural” em prol de “patrimônio cultural” como foco da política de reconhecimento. Seguiu-se um período de ação mais pragmática de tombamentos, valendo-se também da experiência acumulada de uma década de trabalho. Foram realizados inventários e alcançou-se um considerável número de bens patrimonializados. Por fim, em 2004 foi publicada a Lei 10.777 instituindo o registro de bens imateriais, alargando as perspectivas sobre bens culturais passíveis de reconhecimento, além de novas adequações e atualizações sobre o formato e execução da política de preservação do patrimônio local.

Sobre este processo cabe sublinhar que apesar da mudança e ampliação de discurso sobre patrimônios culturais, não houve uma correlata mudança de perspectiva de atuação. Nota-se nos primeiros anos da política voltada para os patrimônios imateriais da cidade uma forma de agir semelhante ao que vinha sendo realizado desde a década de 1980. Uma ação pautada no olhar do especialista, que prima pelas dimensões estéticas, uma perspectiva histórica associada a uma narrativa oficial e uma espacialidade que corresponde aos locais em que tal narrativa se desenrola, nomeadamente, o centro da cidade.

O discurso oficial do patrimônio cultural de Juiz de Fora é a construção de uma alegoria do moderno. Um passado que remete ao período da industrialização da cidade no início do século XX. Com a incorporação do registro de bens imateriais este discurso é atualizado com uma retórica da cultura como vanguarda - e o Miss Brasil Gay é um elemento chave dessa narrativa. No cerne, permanece o discurso de uma cidade que tenta manter uma imagem progressista (REIS, 2015). No entanto, como descreve a escritora e memorialista Rachel Jardim (2003)⁷, entre a casa e a rua, da porta para fora Juiz de Fora sempre foi o progresso, a modernidade; da porta para dentro, fiel retrato do conservadorismo mineiro. A escolha dos organizadores do Concurso Miss Brasil Gay em começarem seus concursos de miss no espaço doméstico pelo medo da rua é sintomática para perceber esta questão.

⁷ Além do trabalho no campo da literatura, Rachel Jardim também teve uma atuação importante no campo do patrimônio cultural em Juiz de Fora e no Rio de Janeiro.

Discursos em disputa: patrimônio, gênero, mercado, poder

Toda a tramitação do registro do Miss Brasil Gay como patrimônio imaterial foi realizada em menos de dois meses. Um tempo diminuto se comparado aos tombamentos locais ou os registros realizados pelo Iphan, em âmbito nacional, que se alongam por anos. No decorrer do processo há um ofício de 03 de julho de 2007 comunicando aos coordenadores que o Concurso era tema de uma patrimonialização em curso. Não há nenhuma referência quanto a um retorno e participação dos mesmos no transcorrer de todo o trâmite. Noutros termos, uma ação desencadeada e executada sob a ótica e interesses da agência detentora do discurso autorizado de patrimônio (SMITH, 2006).

A ausência dos organizadores do Miss Brasil Gay, em sentido estrito, e da voz dos grupos LGBTQIA+, de modo amplo, ao longo do processo de patrimonialização é sintomática para compreender as reações em relação aos discursos impressos na chancela do registro. Inicialmente, a iniciativa do poder público local foi recebida com surpresa e euforia pelos responsáveis do evento. Acreditavam que o reconhecimento como um patrimônio cultural local era o indicativo de um quadro mais favorável à sua continuidade. Abriria um canal de diálogo contínuo com a instância responsável pelo patrimônio cultural na cidade.⁸

De acordo com um dos organizadores, havia uma luta por maiores incentivos para realização do evento na cidade de longa data. Sobretudo, da iniciativa privada envolvendo a rede de serviços em torno do turismo, como hotéis, restaurantes, etc. Não por acaso, no mesmo ano de 2007 analisavam a proposta de transferência do evento para Vitória (ES), que sinalizava melhores possibilidades de apoio. Iniciativa semelhante havia sido experimentada anteriormente quando optaram pela realização do Concurso no Rio de Janeiro. Neste caso, no entanto, foi considerada mal sucedida. Se em Juiz de Fora o Miss Brasil Gay é um dos maiores eventos da cidade, no Rio de Janeiro, atraiu pouca visibilidade em meio à uma extensa programação cultural da cidade. Os impactos da patrimonialização do Concurso, no entanto, apontaram para outro caminho, no olhar de um de seus responsáveis:

Claro, num primeiro momento nós ficamos felizes, nós acreditávamos que a realidade fosse mudar e isso, efetivamente, não aconteceu. E hoje passados quatro anos eu percebo que aquilo era uma manobra política para que o evento não pudesse mais sair da cidade, era esse o objetivo dele. Mas, efetivamente, a realidade do evento mudou? Não, não mudou. Eu não consigo, apesar de eu já tentar subsídio financeiro, recursos financeiros pelos órgãos de patrimônio. Porque eu achei que era uma coisa mais ou menos automática. Eu defendo um evento, eu trabalho num evento, eu presto consultoria para um evento que é registrado como patrimônio imaterial da minha cidade. Então, eu imaginei que isso fosse viabilizar a nossa chegada nos órgãos de fomento que são os órgãos que cuidam do patrimônio seja no nível estadual, seja em nível municipal, estadual e mesmo federal e isso não acontece.⁹

Como se lê no relato, as expectativas quanto a um diálogo e apoio ao Concurso Miss Brasil Gay não foram correspondidas. Diferente da política nacional de patrimônio imaterial que conta com a possibilidade de um plano de salvaguarda e fomento dos bens culturais, aquela desenvolvida em Juiz de Fora não incluiu tais

⁸ RODRIGUES, M. Marcelo Rodrigues. Entrevista. JF, 2010.

⁹ Idem.

pressupostos em sua gênese¹⁰. Do mesmo modo, a dimensão da construção participativa em colaboração com os detentores dos bens culturais passou ao largo do processo de patrimonialização. Foi feito alhures ao envolvimento dos mesmos, numa direção distinta àquela recomendada para a construção de políticas de patrimônio de natureza imaterial. Daí as observações de um dos organizadores do Concurso:

O que se espera de registrar um patrimônio imaterial é que ele não acabe, que ele se mantenha, se mantenha vivo. Pelo Comppac o evento não teve nenhum apoio financeiro. As vezes parece que essa minha luta é só pelo financeiro. Não é. O Comppac não nos apoia, ponto. A gente tem um mega apoio da prefeitura, um mega apoio da Funalfa, mas o Comppac nós nunca sentamos com o Compac para discutirmos, que isso é legal, o que podemos fazer, se vocês não tem recursos para nos apoiarem vamos juntos aos órgãos estaduais, aos órgãos federais, isso não há. Essa é a minha crítica.¹¹

Em sentido amplo, a crítica refere-se aos indícios de que a patrimonialização fora permeada por interesses político-econômicos da prefeitura local.¹² Uma medida para assegurar a permanência do evento em Juiz de Fora em função de seu impacto financeiro, porém, retoricamente justificada por sua relevância no âmbito da inclusão e diversidade sexual. Um discurso que recorre a categorias como tradição, vanguarda e inclusão para alçar objetivos mercadológicos. Além disso, reflete as dissonâncias do estado ao indicar que determinados setores da prefeitura local apoiam a realização do evento – ainda que não explicita a modalidade do apoio – e outros não.

O caminho encontrado pelos organizadores do Miss Brasil Gay para se apropriar da titulação enquanto patrimônio imaterial do Concurso foi o de utilizá-la como estratégia de marketing. A expectativa era a de que uma chancela do poder público potencializava a credibilidade à marca Concurso Miss Brasil Gay. A informação passou a constar nos materiais gráficos do evento e difundida nos espaços em que seus realizadores tinham na mídia. Ainda assim, a titulação pouco ajudou no sentido de abrir portas aos responsáveis pelo evento na busca por novos caminhos para produzirem o Concurso – razão pela qual não foi realizado entre 2012-2016 por dificuldades de captação de recursos.

O registro do Miss Brasil Gay colocou em tela também as disputas pelos espaços da cidade entre os ditos patrimônios material e imaterial. À despeito de mudanças de discursos e paradigmas da política local de patrimonialização, os locais de exibição desta museografia do patrimônio não se alargaram na mesma proporção. Permaneceram concentrados na região central da cidade. Como reflexo, as formas de materialização do patrimônio imaterial em Juiz de Fora estão frequentemente sujeitas às normatizações do patrimônio material. Os bens imateriais, “fazem uso” dos bens materiais, de modo que a sua realização depende frequentemente da autorização do próprio Comppac. Algo que gera tensões como no ano de 2008 em que a organização do Concurso Miss Brasil Gay tentou fazê-lo no imponente Cine-Teatro Central (CTC). A discussão é sumarizada na Ata de reunião extraordinária do Compacc de 18 de julho de 2008,

A finalidade da reunião extraordinária, foi para uma análise mais detalhada do evento “Concurso Miss Brasil Gay”, a ser realizado pela primeira vez, no Cine-Teatro Central e entorno – a Praça João Pessoa – onde existem outros imóveis tombados, sendo que

¹⁰ Quanto a isto, cabe sublinhar que o estado de Minas Gerais conta com o ICMS cultural que envolve o repasse de recursos aos municípios que desenvolvem ações no campo da cultura, incluindo o patrimônio cultural.

¹¹ RODRIGUES, M. Marcelo Rodrigues. Entrevista. JF, 2010.

¹² Naquele momento o prefeito da cidade de Juiz de Fora era o radialista Alberto Bejani, então filiado ao PTB. Em 2008 ele renunciou ao cargo em meio a denúncias de corrupção.

o imóvel em questão é tombado à nível Federal e Municipal. Tendo em vista que o concurso supra referido também é objeto de Registro Imaterial através do Decreto nº 9275/2207, os Conselheiros decidiram precaver-se, tendo em vista o grande número de público previsto para o evento e o pequeno espaço da Praça João Pessoa, onde estão localizados diversos imóveis tombados pelo Município.¹³

A Ata ressalta o possível risco que um patrimônio cultural poderia causar ao outro e deixa transparecer a maior preocupação com relação ao imóvel. Após a prestação de alguns esclarecimentos sobre o projeto, o Comppac concedeu autorização e a 32ª edição do evento foi realizada no CTC.

O objetivo dos organizadores era o de levar o Concurso para um dos principais espaços culturais da cidade e sofisticar sua produção. Um artigo da imprensa local noticiou a iniciativa destacando a glamourização: “Miss Brasil Gay, com direito a tapete vermelho na porta”¹⁴. No entanto, em função do alto custo do CTC e da reação morna do público diante deste novo formato – que excluía, por exemplo, a venda de bebidas durante o evento – os organizadores terminaram por abandonar a ideia e o realizando em seu espaço habitual na sede do Sport Club de Juiz de Fora (RODRIGUES, 2008).

De tal modo, nota-se duas perspectivas distintas sobre a patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay. Para o Comppac, trata-se do reconhecimento de um bem cultural por meio de uma titulação e inserção na coleção dos patrimônios culturais de uma cidade que articula seu passado e culturas como vanguarda e progresso. O Decreto 9275, que o chancela enquanto tal, valoriza sua importância para o reconhecimento de uma cidade inclusiva no campo da diversidade sexual e de gênero e omite toda a discussão realizada no plano econômico que atravessa a documentação presente no processo de registro. Para a organização do Concurso, indicava a possibilidade de assegurar a continuidade do evento e abertura de canais de diálogo e fomento. No entanto, logo intuíram se tratar de uma estratégia que os relegava a um segundo plano, sem sua participação efetiva e pouco acrescentando em suas estratégias de manutenção do bem cultural. O questionamento de Castells (2008) sobre as possibilidades do patrimônio imaterial como acesso a cidadania, ao que podemos acrescentar o debate sobre diversidade sexual e de gênero, no caso da patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay, revelaram-se aquém do esperado.

Notas Finais

Os processos de patrimonialização podem ser vistos como dramas sociais em que os atores envolvidos performatizam discursos coesos reivindicando passados, culturas, sujeitos, bens materiais, entre outros. No desenrolar de processos de tombamento, registro e demais formas de reconhecimento e chancela de patrimônios, diferentes grupos se agregam, segregam e disputam sentidos específicos em relação aos bens culturais que estão no cerne de tais processos.

A dramatização da patrimonialização do Concurso Miss Brasil Gay é emblemática para pensar patrimônios culturais e suas intersecções de gênero enquanto recurso, estratégias de ação social (SMITH, 2006). Por meio deste processo são tensionadas duas principais perspectivas em relação às questões de patrimônio, gênero, mercado e culturas. Entre um discurso oficial cidadão e os anseios dos produtores do evento e público LGBTQIA+, de modo amplo. Nos diálogos entre

¹³ COMPACC, Ata da reunião de 18 de julho de 2008.

¹⁴ TRIBUNA DE MINAS, 10 de abril de 2008.

agências reguladoras de patrimônios, pessoas e grupos, a ressonância e apropriação desses instrumentos jurídicos de patrimonialização podem ocorrer de maneiras diversas e controversas.

Processos de patrimonialização são terrenos de disputa e negociações turvas como se pode notar no caso do Concurso Miss Brasil Gay. De tal modo, torna-se relevante a análise da qualidade e especificidade dos mesmos. Desnaturalizar a ideia de que as chancelas produzidas pelas agências reguladoras de patrimônio geram um efeito positivo à priori.

Em sentido amplo, cabe a reflexão dos reais impactos entre as ainda reduzidas patrimonializações para discussão sobre diversidade sexual e de gênero no campo do patrimônio cultural. Qualificar os discursos, motivações e agentes envolvidos nestes processos. Se expressam e articulam os anseios dos movimentos LGBTQIA+ ou, se acionados atores sociais e motivações externas a tais grupos. Em sentido estrito, em que pese o aparente esforço cidadão em construir uma imagem e engajamento em prol da diversidade sexual e de gênero de um lado, e uma sólida trajetória no campo da preservação do patrimônio cultural de outro, a maneira como estes caminhos se cruzam no caso da patrimonialização do Miss Brasil Gay são um tanto dissonantes.

Por fim, é necessário mencionar a crescente demanda pelos atores sociais que atuam em prol dos patrimônios LGBTQIA+. Cada vez mais buscando, para além do reconhecimento simbólico, uma ferramenta de luta, demarcação de espaços e estratégia de agir no mundo.

*Recebido em 20 de março de 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2022.*

Referências

- ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. *Estudos Históricos*, 11 (21), 1998.
- BAPTISTA, Jean Memória e Esquecimento LGBT nos Museus, Patrimônios e Espaços de Memória no Brasil. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação, São Paulo*, 5: 108-119, 2017.
- BLAKE, Janet. “Gênero e Patrimônio Cultural Imaterial”. In: UNESCO. *Igualdade de gênero, patrimônio e criatividade*. Unesco/UFGD, 2021.
- BOITA, Tony; BAPTISTA, Jean. Museologia Comunitária, Comunidades LGBT e Direitos Humanos: estratégias de superação de fobias à diversidade sexual no Brasil. *Ventilado Acervos*, 1: 132-146, 2017.
- BRITTO, Clóvis Carvalho; MACHADO, Rafael dos Santos. Informação e patrimônio LGBT: as mobilizações em torno da patrimonialização da parada do orgulho LGBT de São Paulo. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, 25: 01-21, 2020.

BRULON, Bruno. Museus, mulheres e gênero: olhares sobre o passado para possibilidades do presente. *Cadernos Pagu*, 1: 1-28, 2019.

CANO, Rosa María Arjona. “Las Mujeres como Personal de Museos”. In: *Patrimonio en Femenino*. Madrid: Ministerio de Cultura, 2011. pp. 83-86.

CLIFFORD, James. “Traditional futures”. In: PHILLIPS, Mark; SCHOCHET, Gordon (orgs.). *Questions of Tradition*. Toronto: University of Toronto, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo. O Mal Estar no Patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Revista Estudos Históricas*, 28: 211-228, 2015.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LADEIA, Mayara Cunha; CASTRO, Thainá. A Museologia LGBT existe? reconstruindo os passos do movimento LGBT+ junto à museologia brasileira. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 11 (21): 231-248, 2022.

LÉVIN, Amy K. “Introduction”. In: *Gender, Sexuality, and Museums: a Routledge Reader*. New York: Routledge, 2010.

PEYRIN, Aurélie. Démocratiser les Musées: Une Profession Intellectuelle au Feminine. *Genre et Sociétés* 1 (19): 65-85. 2008.

PERROT, Michele. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: Edusc, 2005.

REIS, Daniel. *Cidade (i)material: Museografias do Patrimônio cultural no espaço urbano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

READING, Anna. “Making Feminist Work: gender and heritage.” In: WATER-TON, Emma; WATSON, Steve (Orgs). *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

ROSSLER, Mechtild. “Patrimônio mundial de gênero? Uma revisão da implementação da Convenção do Patrimônio Mundial da UNESCO (1972).” In: UNESCO (org.). *Igualdade de gênero, patrimônio e criatividade*. Unesco/UFGD, 2021.

SMITH, L. *Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006

SMITH, L. “Heritage, Gender and Identity”. In: GRAHAM, B; HOWARD, P (orgs.). *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Farnham: Ashgate, 2008.

TAMASO, Izabela. “Eu me casei com o museu.” *32º Encontro Anual da Anpocs, 2008*. Anpocs, 1: (Anais de Congresso), 2008.

UNESCO. *Igualdade de gênero, patrimônio e criatividade*. Unesco/UFGD, 2021.

VAQUINHAS, Irene. “Museus do feminino, museologia de gênero e o contributo da história”. *Revista MIDAS*, 3, 2014.

WICHERS, Camila A. de Moraes; BOITA, T. “Patrimônio Cultural LGBT”. In: CARVALHO, Aline; MENEGHELLO, Cristina (orgs). *Dicionário Temático de Patrimônio - Debates Contemporâneos*. Campinas: Editora UNICAMP, 2020.

WILSON, Ross. “The tyranny of the normal and the importance of being liminal.” In: GRAHN, Wera; WILSON, Ross (orgs.). *Gender and Heritage. Performance, place and politics (key Issues in Cultural Heritage)*. Londres/NY: Routledge, 2018.

Discursividades nacionais, processos de musealização e diversidade sexual e de gênero: a “excepcionalidade” na/da Costa Rica

Fabiano Gontijo¹
Universidade Federal do Pará

Resumo: O Museu Nacional da Costa Rica apresenta algo inusitado na última sala da exposição permanente sobre a história do país: painéis e imagens referentes aos direitos conquistados naquele país por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, transgêneras e outras possibilidades dissidentes. Em busca por modos de denunciar os mecanismos, dispositivos, tecnologias, estratégias e símbolos que naturalizam o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória (e hierarquias raciais, opressões de classe, extremismos religiosos, etc), por meio dos museus nacionais, deparei-me, assim, na Costa Rica, com essa “exceção” em relação a outros museus nacionais, nos quais, geralmente, a narrativa nacional oficial musealizada tende a ocultar a diversidade sexual e de gênero em prol da heteronormatividade. Esboçarei aqui algumas reflexões sobre as relações entre a construção de ideologias nacionais, os processos de musealização e a crítica à heteronormatividade a partir de pesquisa realizada na Costa Rica entre 2021 e 2022.

Palavras-chave: diversidade sexual; nacionalismo; museus; biopolítica; América Central.

¹ Doutor em Antropologia, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), França. Professor Titular da UFPA. Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

National Discursive Formations, Processes of Musealization and Sexual and Gender Diversity: the “exceptionality” in/of Costa Rica

Abstract: The National Museum of Costa Rica presents something unusual in the last room of the permanent exhibition on the country’s history: panels and images referring to the rights achieved by lesbian, gay, bisexual, transsexual, transgender and other dissident possibilities. In search for ways to denounce the mechanisms, dispositives, technologies, strategies and symbols that naturalize gender binarism, sexual dimorphism and compulsory heterosexuality (and also racial hierarchies, class oppressions, religious extremisms, etc.) through museums and national monuments, I came across this “exception” in Costa Rica in relation to other national museums, in which, generally, the official national museum narrative tends to hide sexual and gender diversity in favor of heteronormativity. The purpose here is to present some reflections on the relationships between the construction of national ideologies, the processes of musealization and the critique of heteronormativity based on my research carried out in Costa Rica between 2021 and 2022.

Keywords: sexual diversity; nationalism; museums; biopolitics; Central America.

Discursividades Nacionales, Procesos de Musealización y Diversidad Sexual y de Género: la “excepcionalidad en/de Costa Rica

Resumen: El Museo Nacional de Costa Rica presenta algo insólito en la última sala de la exposición permanente de la historia del país: paneles e imágenes referidas a los derechos conquistados allí por lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros y otras posibilidades disidentes. En la búsqueda de formas de denunciar los mecanismos, dispositivos, tecnologías, estrategias y símbolos que naturalizan el binarismo de género, el dimorfismo sexual y la heterosexualidad obligatoria (y las jerarquías raciales, opresiones de clase, extremismos religiosos, etc.) a través de los museos nacionales, me encontré, en Costa Rica, con esta “excepción” en relación con otros museos nacionales, en los que la narrativa oficial nacional musealizada tiende a ocultar la diversidad sexual y de género a favor de la heteronormatividad. Voy a esbozar aquí algunas reflexiones sobre las relaciones entre la construcción de ideologías nacionales, los procesos de musealización y la crítica de la heteronormatividad desde Costa Rica.

Palabras-clave: diversidad sexual; nacionalismo; museos; biopolítica; América Central.

Museus que são “nacionais”²

Os museus nacionais, com suas marcas próprias, têm em comum o fato de serem instituições *nacionais*. Existe uma vastíssima discussão, nas Ciências Sociais, sobre a formação dos Estados nacionais, a construção de nação ou *nation-building* e os nacionalismos e a expansão (ou imposição) dos modelos europeus (e estadunidense) para o resto do planeta (ABU-LUGHOD, 1989; ELIAS, 1972; WALLERSTEIN, 1974). Destacam-se, de um lado, as/os pesquisadoras/es que associam a origem dos Estados nacionais à modernidade, ao industrialismo, ao individualismo, à globalização e/ou à irrupção da cidadania europeus (ANDERSON, 2008; ELIAS, 1972; GELLNER, 1983; GIDDENS, 1991; HOBBSAWN, 1990; TILLY, 1975), e do outro, as/os pesquisadoras/es que distinguem as nações baseadas em princípios étnicos, que podem ter origens pré-modernas, daquelas modernas baseadas em características cívicas (SMITH, 1986, 1991, 1995; HUTCHINSON, 2000).

Por vezes, as nações são relacionadas à maneira como as suas e os seus componentes imaginam-se em comunidade (ANDERSON, 2008) ou como essa comunidade imaginada se projeta *contra* o poder do Estado (TROUILLOT, 2010). São propostas também reflexões sobre a caracterização das nações em *primordialistas*, baseadas na fluida definição de pertencimento de “sangue” e ao “solo” e na etnia ou nos processos de etnicidade (BARTH, 2000; WIMMER, 2008), e em *instrumentalistas*, baseadas pragmaticamente na elaboração política estatal (ARMSTRONG, 1982; BAČOVÁ, 1998). Pesquisadores/as podem ainda tratar da construção de nação em situações coloniais e/ou pós-coloniais, levando-se em consideração os processos históricos de *crioulização* (ANDERSON, 2007), de *colonialismos internos* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993; GONZÁLEZ CASANOVA, 2006) ou de formas de *nacionalismos espirituais* (CHATERJEE, 1993). Outras/os pesquisadoras/es, enfim, balizam as marcas da formação política do Estado em comparação com a construção da nação, do *habitus nacional* ou da *ideologia nacional* (ELIAS, 1972, 1994a, 1994b).

Enquanto jornalistas, cientistas políticas/os, sociólogos/os, filósofas/os e diplomatas discutem o fim das nações, dos nacionalismos e dos Estados nacionais e a *era pós-nacional* ou dão ênfase às nações sem Estado (BRUBAKER, 1996; FERRY, 1992; GUÉHENNO, 1999; KEN’ICHI, 1996; HABERMAS, 2000), antropólogas/os mostram a complexidade do apego renovado às novas formas culturais que desafiam a ideia de nação (SAHLINS, 1997a, 1997b; DAS e POOLE, 2004) ou das nações sem etnia/eticidade (ERIKSEN, 1991, 2004). E os diversos países do mundo continuam com seus museus sendo *nacionais*.

“Nação”, “Estado-Nação” e “nacionalismos” são categorias distintas que não cabe investigar mais detalhadamente aqui. Por ora, fica-se com a proposta de Michel-Rolph Trouillot (2010) de refletir sobre os Estados em sua relação com o fenômeno nacional, considerando os Estados, não somente como um aparato dos governos nacionais, mas como um conjunto de práticas, processos e efeitos do

² Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa que vem viabilizando a realização da pesquisa e a Gabriela Villalobos Madrigal, curadora do Museu Nacional da Costa Rica, pela revisão e comentários preciosos.

poder político que podem, inclusive, se exercer em lugares distintos dos “nacionais”. De modo (bem) geral, os/as pesquisadores/as lidos/as até aqui participariam da ideia segundo a qual a ideologia de construção de nação teria a ver com uma *entidade cultural* (um grupo de pessoas que compartilham uma ou mais línguas, formas religiosas, a historicidade e práticas tradicionais), uma *entidade política* (um grupo de pessoas que se consideram uma comunidade com desejo de estabelecer ou manter uma organização) e uma *entidade psicológica* (um grupo de pessoas unidas por lealdades compartilhadas) – certas/os pesquisadoras/es pendem mais para a nação enquanto entidade cultural, ao passo que outras/os, mais para a nação enquanto entidade política. O caráter permanentemente contestado da ideia de nação é que está no âmago de meu interesse nesse artigo.

Assim, assumir-se-á aqui que os museus qualificados como nacionais são mais um dos diversos dispositivos da governamentalidade biopolítica e, como tal, representam (ou seja, são definidos por, ao mesmo tempo em que contribuem para definir) as tensões relativas ao estabelecimento e à manutenção da corpopolítica (disciplina dos corpos), da biopolítica (controle das populações) e da geopolítica (regulação dos Estados no sistema-mundo) nos âmbitos nacionais e para além dele.³

Um outro elemento em comum compartilhado pelos museus nacionais – e esse é o elemento motivador desse artigo – reside no fato de não abordarem, em suas exposições de coleções, a diversidade sexual e de gênero de seus respectivos países. Esses museus até retratam, em maior ou menor grau, as marcas de diferenciação de gênero e algumas questões relativas à (tímida) participação feminina na elaboração dos símbolos nacionais e/ou na produção das “coisas” representativas da nação. Ao fazê-lo, esses museus compartilhariam, de fato, a ideia segunda a qual o binarismo de gênero e o dimorfismo sexual seriam dados naturais e essenciais em um mundo habitado somente por homens e mulheres, marcados pelos princípios masculino e feminino, como difundido pelas discursividades médico-científicas, as normatividades jurídico-morais e as moralidades religiosas que sustentam a modernidade ocidental e a governamentalidade biopolítica hegemônica. Não haveria lugar, nesses museus, para a diversidade sexual e de gênero e, desse modo, reforçar-se-ia a naturalidade da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade⁴.

No entanto, na Costa Rica, o Museu Nacional apresenta algo inusitado na última sala da exposição permanente de história do país, quando comparado com outros museus nacionais pelo mundo afora: painéis e imagens referentes aos direitos conquistados naquele país por pessoas LGBTQIA+.⁵ Em busca por modos de denunciar os mecanismos, dispositivos, tecnologias, estratégias e símbolos

³ Por governamentalidade, Michel Foucault (2004: 111-2) entende “o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, [tem] por forma maior de saber a economia política, [tem] por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”; e “a tendência, o cabo de força que, no Ocidente, não parou de conduzir, desde há muito tempo, em direção à preeminência desse tipo de poder chamado de “governo” sobre todos os outros.” Por dispositivo, Foucault entende o conjunto heterogêneo que engloba “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (1998: 244) que pode ter por função estratégica a produção de verdades com efeitos de poder sobre os corpos e as populações, tornando-se assim biopolítico. A governamentalidade biopolítica seria, logo, esse governo peculiar dos corpos instituído pela modernidade ocidental.

⁴ A heterossexualidade compulsória denuncia o caráter culturalmente arbitrário e, portanto, não natural da heterossexualidade (RICH, 1980). A heteronormatividade designa o sistema normativo (e seus mecanismos, tecnologias e dispositivos) que sustentam (todas) as instituições dos Estados modernos, naturalizando a heterossexualidade, o binarismo de gênero e o dimorfismo sexual (WARNER, 1993).

⁵ Pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais/transgêneras/travestis, queer, intersexuais, assexuadas e/ou outras possibilidades dissidentes.

que naturalizam o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória (e também as hierarquias raciais, as opressões de classe, os extremismos religiosos, etc), por meio dos museus nacionais, deparei-me, assim, na Costa Rica, com essa “exceção” em relação a outros museus nacionais, nos quais, geralmente, a narrativa nacional oficial musealizada tende a ocultar a diversidade sexual e de gênero em prol da heteronormatividade. Será essa mais uma das inúmeras exceções, tão conclamadas por políticos/as, intelectuais e artistas, que marcam a história desse pequeno país centro-americano?⁶

Trata-se aqui de apresentar inicialmente, à guisa de contextualização, alguns elementos que demarcam a “excepcionalidade” da Costa Rica em diferentes âmbitos, para, em seguida, abordar mais detalhadamente as narrativas nacionais musealizadas, em particular no Museu Nacional (*Museo Nacional de Costa Rica*) e, de forma mais rápida, no Museu do Jade e Cultura Pré-Colombiana (*Museo del Jade*) e no Museu do Ouro Pré-Colombiano (*Museo del Oro Precolombino*); e enfim, a partir daí, será possível relacionar a exposição das conquistas dos movimentos LGBTQIA+ no Museu Nacional com as disputas políticas locais e os desafios internacionais para o respeito aos direitos humanos.

Costa Rica, uma nação “excepcional”

Michel Foucault (2007) discorreu sobre o caráter *fundante* e *constituente* do discurso quando institui verdades e se torna discursividade ou formação discursiva com efeitos de cientificidade não questionada. Como propôs Dominique Maingueneau, “os discursos constituintes dão sentido aos atos da coletividade” (MAINGUENEAU, 2006: 35) e servem de “fiadores de outros discursos e que, não tendo eles mesmos discursos que os validem, devem gerir, em sua enunciação, o seu estatuto, de alguma maneira autofundado.” (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004: 126). Assim, os campos discursivos seriam, para Pierre Bourdieu (1983), os espaços simbólicos de operacionalização da instituição das discursividades e funcionariam, através do capital linguístico, para manter o poder simbólico de instituição de verdades através de certos discursos em detrimento de outros. Uma poderosa discursividade ocidental, que está na base ideológica do sistema-mundo moderno colonial, é aquela referente à ideologia de construção de nação e ao nacionalismo (CASTRO-GÓMEZ, 2019; WALLERSTEIN, 1974), *materializada* nos símbolos nacionais, ritos públicos, festividades, monumentos e... museus nacionais (ABREU e CHAGAS, 2003; GONÇALVES, 2007).

Um dos mais marcantes elementos da discursividade nacional na Costa Rica é, sem dúvida, a “excepcionalidade” do país em relação aos seus vizinhos latino-americanos e caribenhos. A “exceção” diria respeito, historicamente, ao fato de que a colonização espanhola não teria incentivado o aparecimento de grandes propriedades agrícolas na região, em razão do caráter acidentado do território costarriquenho e, principalmente, da suposta falta de produtos de grande interesse por parte da metrópole. Isso teria acarretado o desenvolvimento de uma sociedade de pequena produção agrícola e artesanato, sem grandes acumulações de riquezas. Somente após a independência, em 1821, e ao longo da segunda metade do século XIX e da primeira do século XX, é que a inserção do país na lógica

⁶ A viagem à Costa Rica foi realizada entre dezembro de 2021 e janeiro de 2022 e contou com encontros com pesquisadoras/es locais das áreas de história, antropologia, sociologia e psicologia. Em seguida, diversas consultas por meios virtuais realizadas a essas/es e a outras/os pesquisadoras/os, além de gestoras/es de museus, contribuíram para dissipar algumas inquietações persistentes.

do capitalismo agrário com a produção de café e de banana para exportação abalariam um pouco essa estrutura (CHASTEEN, 2016; RODRÍGUEZ, 2018; SOLÓRZANO, 2018; SORIA, 1994). Em paralelo, o país não teria visto grandes conflitos étnicos, nem o extermínio sistemático de seus povos originários, já que a pequena produção agrícola teria convivido (supostamente) em harmonia com os modos de vida indígenas, embora os povos indígenas tenham tido que se isolar nas montanhas do leste do país para resistir aos impactos nefastos da colonização (BOZZOLI, 1992; BOZZOLI, 2021; HERRA, 2021; GUTIÉRREZ e MOYA, 2018).

A escravização de africanas/os também não teria tido forte impacto na história colonial do país, já que não havia grandes fazendas. A atual população negra do país, concentrada sobretudo na costa caribenha, seria descendente de trabalhadoras/es “livres” trazidas/os do Caribe após a independência para trabalhar em grandes projetos de desenvolvimento financiados pelo capital estrangeiro – construção de ferrovias e portos, abertura de canais, plantações de banana e café, etc (MURILLO, 1992; SORIA, 1994; SOTO e DÍAZ, 2007). Assim, a sociedade costarriquenha independente teria se constituído como uma nação branca, igualitária e homogênea... Pelo menos, essa foi-se constituindo como a discursividade nacional oficial.

No século XX, a guerra civil na primeira metade teve como desfecho e consequências na segunda metade do século outros fatos que reforçariam a “excepcionalidade”: a abolição das forças armadas, a alternância de governos social-democratas e o sucesso popular de reformas alavancadas pelo Estado de bem-estar social. Pode-se acrescentar a esses fatos o afã preservacionista desembocando na criação de parques nacionais que ocupam quase a metade da superfície do país e que contêm uma relevante proporção da biodiversidade tropical do planeta (e atraem turistas de todas as partes do mundo). Os esforços de preservação ambiental, o pacifismo e o antimilitarismo, a quase completa ausência de conflitos internos, a estabilidade política e a gestão sustentável da prática turística, além de bons indicadores sociais históricos, coloca(ra)m o país em posições invejáveis nos rankings mundiais de desenvolvimento humano, bem-estar, felicidade e respeito aos direitos humanos.⁷ Içado a exemplo por diversos órgãos internacionais, o país teve um vencedor do Prêmio Nobel da Paz,⁸ conta com uma das cinco regiões mundiais com maior longevidade da população ou “zona azul”,⁹ é sede da Corte Interamericana de Direitos Humanos e, enfim, viu seus quartéis e casernas (e muitas penitenciárias, mais recentemente) serem transformados em centros culturais e museus, dentre os quais o próprio Museu Nacional, para citar somente esses “casos de sucesso” (BOLAÑOS e CARVAJAL, 2006; CORRALES e CUBERO, 2005). Ou seja, o país teria seguido bem as recomendações das organizações internacionais sobre como se comportar no sistema-mundo moderno capitalista e todo esse sucesso é localmente resumido por uma expressão amplamente repetida: pura vida!¹⁰

Porém, essa “excepcionalidade”, quando verificada de modo mais pormenorizado, apresenta nuances, como apontadas pelas análises consequentes tanto da crise instaurada pela inserção do país na lógica neoliberal a partir da década de 1980 (DÍAZ ARIAS, 2021a), quanto de leituras críticas, reflexivas e decoloniais

⁷ Ver <https://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi> ; <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/happiest-countries-in-the-world> ; <https://uhri.ohchr.org/en/> ; <https://happyplanetindex.org/> ; <https://pt.countryeconomy.com/demografia/indice-mundial-felicidade/costa-rica> . Páginas acessadas em 11 de março de 2022.

⁸ Ver <https://arias.or.cr/> . Acesso em 11 de março de 2022.

⁹ Ver <https://www.bluezones.com/> . Acesso em 11 de março de 2022.

¹⁰ Pura vida designa um estado de espírito de felicidade, mas também é uma expressão usada nas saudações cotidianas quase como argumentum ad nauseam.

da história do nacionalismo na América Latina e, em particular, na Costa Rica – e que impactaram o processo de musealização da sala de história do Museu Nacional. De acordo com Iván Molina Jiménez (2002), a invenção da nação na Costa Rica teria sido particularmente exitosa, entre os séculos XIX e XX, quando comparada a outros países da região: a centralização da produção cultural e da autoridade estatal na capital, San José, a expansão da educação básica pública e da alfabetização a todo o país, a criação de instituições nacionais, como o Museu Nacional, e a valorização das pequenas cidades, das paisagens bucólicas e dos modos de vida rurais, entre outros elementos, contribuíram para reforçar um sentimento de lealdade dos/as cidadãos/ãs e persuadi-los/as da naturalidade da “excepcionalidade” e do estado de espírito pura vida em construção, consolidando “[...] o afloramento de uma consciência nacional”¹¹, como sugerido também por Victor Sánchez Corrales (2021: 1). Mas, ao fazê-lo, a discursividade nacional oficial enfatizaria a postura racista sobre a “brancura” da Costa Rica ao marginalizar as/os habitantes mestiças/os, os povos indígenas e as populações afro-caribenhas e chinesas, refletindo assim a reivindicação de ascendência europeia da elite e o consequente desprezo em relação ao resto da América Central.

Molina Jiménez (2002) analisa o período áureo do Estado social (1950-1978), marcado pela *pura vida*, e as mudanças estruturais negativas que acontecem após esse período com a adoção de políticas neoliberais: a transição de uma sociedade baseada significativamente em direitos universais, solidariedade entre classes e uma discursividade nacional compartilhada – embora denunciada pelo autor como “mítica” – para uma sociedade caracterizada pela competição, a corrupção, o individualismo, a desigualdade e a precarização da infraestrutura estatal voltada para o atendimento às pessoas mais pobres (em particular, nas áreas da educação, da saúde e da previdência social), gerando um forte questionamento da discursividade nacional oficial, como se pode notar na exposição da última parte da sala de história do Museu Nacional, dedicada aos desafios contemporâneos e de que tratarei mais adiante.

Victor Hugo Acuña Ortega (1994) retoma, para o contexto costarricense, a observação que outros estudiosos do nacionalismo já haviam feito em outros contextos: a origem moderna da nação e sua natureza de projeto concebido pelas elites que se difundiu em seguida para (quase) todas as camadas sociais (ANDERSON, 2008; GELLNER, 1983; HOBBSBAWN, 1990). O processo de independência na América Central levou à necessidade de estruturação de um Estado moderno nos moldes europeus. Hans Joachim König (2005) demonstra que a elite *criolla* latino-americana não teria criado inicialmente o Estado como “nacional”, com base em critérios étnicos ou culturais, tais como língua, religião ou história comum; mas sim, como “fato político”. Segundo David Díaz Arias (2003), o Estado seria o produtor legítimo do rito público moderno que legitima o poder, utilizando-o não somente como meio de legitimação, mas também como um projeto de regulação moral e criação de identidades, como a própria identidade da nação. Uma ordem jurídica é estabelecida para assegurar que o poder do Estado se diferencie de outras formas de poder, donde o monopólio da violência legítima, inclusive por meio da organização militar. A partir daí, o Estado poderia construir a ideia de nação, produzindo ritos, festividades, monumentos, as bibliotecas nacionais, os teatros nacionais e os museus nacionais, dentre outros, que servem para justificar a própria existência do Estado. O autor avança que, nos momentos anteriores ao processo de independência da Costa Rica, as pessoas localmente se

¹¹ Tradução livre do espanhol: “[...] el afloramiento de una conciencia nacional [...]”

identificavam com a “pátria”, o lugar onde nasceram, e viam na América uma “nação” única, pela qual todos/as deveriam lutar contra a colonização. Mas, muito rapidamente, com a independência, o projeto de uma nação americana única desapareceu e as elites locais, baseando-se no pensamento liberal em voga, logo se apressaram para construir Estados soberanos a partir dos quais seriam instituídos os pertencimentos nacionais. Na Costa Rica, o êxito desse projeto seria consequência das “tradições inventadas” pelo Estado – a “excepcionalidade” e a *pura vida*, por exemplo – e do sucesso da educação pública universal, das reformas sociais e da ideologia pacifista.

Enfim, é importante reforçar, junto com Javier Sanjinés (2007) – e também com algumas e alguns autoras/es reunidas/os na coletânea organizada por Sara Castro-Klarén e John Charles Chasteen (2003) –, os limites (empíricos, teóricos e metodológicos) das análises sobre o nacionalismo na América Latina baseadas acriticamente na proposta das “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson (2008). Sanjinés (2007) parte da obra de escritores latino-americanos que publicaram entre o final do século XIX e a primeira metade do XX – tais como Euclides da Cunha, no Brasil, José Enrique Rodó, no Uruguai, Ruben Darío, na Nicarágua, José Martí, em Cuba, Carlos Montenegro, na Bolívia, José Carlos Mariátegui, no Peru, e Mariano Azuela, no México –, para demonstrar a total ausência de uma “cultural nacional” em seus países. Ao contrário, não teria havido ali, até aquele momento, a convergência necessária para a criação de uma “consciência nacional” ou uma comunidade imaginada, somente a oposição entre as culturas ancestrais e as sucessivas variantes culturais ocidentais que adquiriram (ou impuseram?) a hegemonia sobre as elites locais. Essas elites que monopoliza(ra)m o poder político, econômico e ideológico desde o início da invasão europeia até os dias de hoje seriam afiliadas, por descendência ou pelas circunstâncias, às elites ocidentais (euro-estadunidenses) e sustenta(ra)m projetos históricos nos quais não há lugar para que as culturas locais floresçam. Desse modo, os projetos culturais de convergência, do tipo “nacionais”, nunca teriam proposto uma unidade baseada na criação de uma nova “civilização” que fosse a síntese das culturas existentes, mas sim, teriam incentivado uma unidade dependente da eliminação de uma dessas culturas (a sertaneja ou a cabocla, no caso do Brasil) e a generalização da outra (a ocidental, branca). Por isso, a ideia, segundo a qual a unidade nacional é representada por uma comunidade de “camaradagem fraterna e horizontal”, teorizada por Benedict Anderson (2008), seria só mais um mito da modernidade, forjado para legitimar a hegemonia política das camadas dominantes. De acordo com Sanjinés (2007: 301-302)¹² :

Contrariamente ao conceito de comunidade imaginada, [...] a fraternidade profunda entre cidadãos completos – os criollos ou os criollos-mestiços – gerou uma relativa ‘esfera pública’, na qual o papel letrado dos jornalistas e escritores foi o de estabelecer a mediação entre o Estado e uma cidadania parcialmente constituída, pobre e fraca, embrião da cidadania que até os dias de hoje vive subjugada e dependente.

Claudio Lomnitz (2001), por sua vez, mostra que os laços entre os diferentes grupos sociais e étnicos na América Latina eram de dependência e subjugação, não de camaradagem, como pregava Anderson (2008), e essa dependência teria começado com a colonização. Até os dias de hoje, o Estado tenta incutir nos/as futuros/as cidadãos/ãs os laços de fraternidade – a *pura vida* –, servindo-se da

¹² Tradução livre do inglês: “contrary to the concept of imagined community, [...] the deep fraternity among complete citizens – the criollos or criollo-mestizos – opened a relative ‘public sphere’, where the lettered role of journalists and writers was to mediate between the State and a half-formed citizenry, poor and weak, an embryo of citizenship that even today lives subjugated and dependent.”

“teatralização do poder” (GARCÍA, 2017), seja em sala de aula ou por meio de museus nacionais, monumentos, festividades e ritos públicos, por exemplo, embora esses laços tenham sido muito fragilmente elaborados – ou sejam, de fato, inexistentes, como apontado pelos autores acima citados. Cabe, a partir daqui, verificar como os principais museus costarriquenhos empenhados na produção e reprodução da discursividade nacional lidam com a “teatralização do poder” na materialização da “consciência nacional”, tarefa que – reconheço de antemão – será apenas esboçada no espaço desse artigo.

A capital nacional, o Museo del Jade e o Museo del Oro

Durante o período colonial, os espanhóis preferiram se estabelecer de forma mais duradoura no Vale Central, uma vasta planície com altitudes acima de mil metros e temperaturas mais amenas, salpicada por vulcões ativos e coberta por uma vegetação luxuriante... porque era onde se encontrava a maior concentração de indígenas para serem exploradas/os como serviçais (BOZZOLLI, 1992, 2021). Parte das riquezas geradas pela produção de café na região durante o século XIX, no período pós-independência, seria investida na urbanização das principais cidades do país, todas elas situadas no Vale Central: Cartago, então capital, Alajuela, Heredia e San José. Como consequência dos conflitos entre as elites instaladas nessas cidades,¹³ a capital foi transferida definitivamente para San José na década de 1830, cidade mais central e considerada como mais neutra – e pólo da produção de tabaco anteriormente e de café a partir de então. Todas essas cidades seguiam o modelo urbanístico colonial espanhol clássico, com ruas paralelas e transversais se cruzando em ângulos retos e uma praça central, ao redor da qual se erguiam geralmente os principais edifícios administrativos e a sede da igreja católica, com o mercado nas imediações. Hoje, Cartago, Alajuela, Heredia e San José formam uma conurbação que, juntamente com outras cidades, é definida como a “Gran Area Metropolitana”, com uma população estimada em mais de 2,5 milhões de habitantes, mais da metade da população total do país (SEGOVIA-FUENTES, 2018)¹⁴.

Em San José, pode-se falar de um eixo monumental urbano central que vai de leste a oeste pelas Avenidas Central, 1 (que corre paralela ao norte da Central) e 2 (ao sul da Central) – no extremo oeste, o ponto inicial desse eixo seria o terminal do antigo aeroporto da cidade, transformado em Museu de Arte Costarriquenha (Museo de Arte Costarricense¹⁵), e no extremo leste, a Praça da Democracia e da Abolição do Exército (Plaza de la Democracia y de la Abolición del Ejército), onde se encontram o Congresso Nacional (Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica), o Museu do Jade (Museo del Jade¹⁶) e o Museu Nacional (Museo Nacional¹⁷). Na parte mais central desse eixo, situa-se o prédio-símbolo da capital, o Teatro Nacional, na Praça da Cultura (Plaza de la Cultura) e, no sub-

¹³ A independência do que hoje seriam Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicarágua e Costa Rica se deu no início da década de 1820 com a formação de uma federação centro-americana (em certo momento, englobando também parte do México), no modelo dos Estados Unidos. Mas, logo se desenvolveram dissidências internas em prol da formação de Estados soberanos. Na Costa Rica, alguns grupos julgavam que o país deveria formar um Estado soberano; outros pregavam a manutenção da federação centro-americana (DÍAZ ARIAS, 2021b).

¹⁴ Para dados demográficos e urbanos atualizados, ver a página eletrônica do Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC): <https://www.inec.cr/>. Acesso em 11 de março de 2022.

¹⁵ Ver <http://www.mac.go.cr>. Acesso em 11 de março de 2022.

¹⁶ Ver <https://museodeljade.ins-cr.com/>. Acesso em 11 de março de 2022.

¹⁷ Ver <https://www.museocostarica.go.cr/>. Acesso em 11 de março de 2022.

solo dessa praça, o Museu do Ouro Pré-Colombiano (Museo del Oro Precolombino¹⁸). Enfim, ao norte e a nordeste dessa parte mais central, tem-se um conjunto de praças, ali chamadas de “parques” (Morazán, España e Nacional) – todas com uma impressionante quantidade de monumentos, bustos e esculturas, materializando a “consciência nacional” –, que separam a área mais central da capital dos bairros compostos por casarões construídos entre os séculos XIX e XX pelos proprietários de cafezais – Amón, Aranjuez, Escalante e La California –, muitos dos quais hoje ocupados por restaurantes, bares, galerias de arte, ateliês de artesanato, hotéis de charme, lojas refinadas, etc.¹⁹



Figura 1 - Praça da Democracia com o Museu do Jade à esquerda, o Congresso Nacional ao centro e o monumento em homenagem às esferas arqueológicas de pedra à direita (San José, Costa Rica)²⁰

O jade e o ouro foram, respectivamente, o mineral e o metal escolhidos para retrair, por meio da cultura material, a história longa da formação dos povos que viveram (e alguns ainda vivem) no território do que é hoje a Costa Rica. O Museu do Jade é mantido pelo Instituto Nacional de Seguros. Em 1924, foi criado o Banco Nacional de Seguros com o objetivo de criar garantias para pessoas e empresas em caso de incêndios, desastres ou acidentes de trabalho, transformado em Instituto em 1948 (INS). O INS manteve o monopólio dos seguros no país até 2008, quando o mercado de seguros foi aberto à concorrência. Para limitar o con-

¹⁸ Ver <https://museosdelbancocentral.org/exhibiciones/museo-del-oro-precolombino/>. Acesso em 11 de março de 2022.

¹⁹ Para acesso a mapas de San José e da Costa Rica, ver a página do Instituto Geográfico Nacional de Costa Rica (https://www.snitr.go.cr/ign_ign) e o Google Maps (<https://www.google.com/maps/place/San+Jos%C3%A9,+Costa+Rica/@9.9255491,-84.0989627,14.86z/data=!4m5!3m4!1s0x8fa0e342c50d15c5:0xe6746a6a9f11b882!8m2!3d9.9280694!4d-84.0907246>). Acesso em 11 de março de 2022.

²⁰ Todas as imagens são de minha autoria própria e foram produzidas entre dezembro de 2021 e janeiro de 2022.

trabando, controlar o comércio e impedir que objetos arqueológicos fossem levados para fora do país, o INS começou a adquirir peças (por compra e até mesmo por doação) e passou a expô-las, a partir de 1977, em sua *Colección Arqueológica del INS*, que se tornou o Museu do Jade em 1980. O museu nasceu com o objetivo, não somente de expor os objetos, reforçando a “consciência nacional” por meio da musealização da cultura material arqueológica, mas também de conservá-los e de fomentar a pesquisa arqueológica, histórica e antropológica sobre a ocupação do território, por um lado e, por outro, sobre a preservação ambiental e a valorização da diversidade cultural dos povos indígenas na contemporaneidade.



Figura 2 - Museu do Jade ao centro e Avenida Central à direita (San José, Costa Rica).

Atualmente, o museu ocupa um prédio moderno de arquitetura arrojada construído com a finalidade de abrigá-lo, que mais se parece a um bloco de pedra não esculpido – imitando jade? – colocado na lateral de uma das praças mais importantes da capital, a Praça da Democracia e da Abolição do Exército. No interior, depois que se passa pela bilheteria, chega-se ao vão central, iluminado naturalmente por um teto de vidro, para o qual dão os corredores que levam às salas de exposições permanentes e temporárias, dispostas no térreo e nos quatro andares seguintes do prédio. A exposição permanente começa no primeiro andar e continua pelos andares superiores. A primeira sala é dedicada ao processo de elaboração do jade e seus usos sociais, as práticas rituais e os simbolismos a ele associados e as rotas de circulação envolvidas em sua comercialização pelos povos pré-colombianos. Chama a atenção, desde essa sala, a preocupação em trazer informações sobre as distinções de gênero – nessa sala, enfatiza-se a importância de mulheres xamãs e o uso de objetos de jade por elas como veículos de comunicação com entidades extra-humanas. As duas salas seguintes, intituladas *El Día*

(o dia) e *La Noche* (a noite), respectivamente, retratam a vida cotidiana e a organização social e econômica dos povos pré-colombianos, sempre em relação ao meio ambiente na primeira sala e, na segunda, as relações com o “outro mundo”, as mitologias, os ritos funerários e os sistemas mágico-religiosos, as estruturas políticas e de prestígio, dentre outros temas. Nessas duas salas, há mais objetos de cerâmica, ouro ou outros materiais do que de jade propriamente dito, demonstrando a vocação do museu de reconstituir aspectos da vida cotidiana dos povos pré-colombianos através do conjunto de sua cultura material.



Figura 3 - Interior do Museu do Jade (San José, Costa Rica).

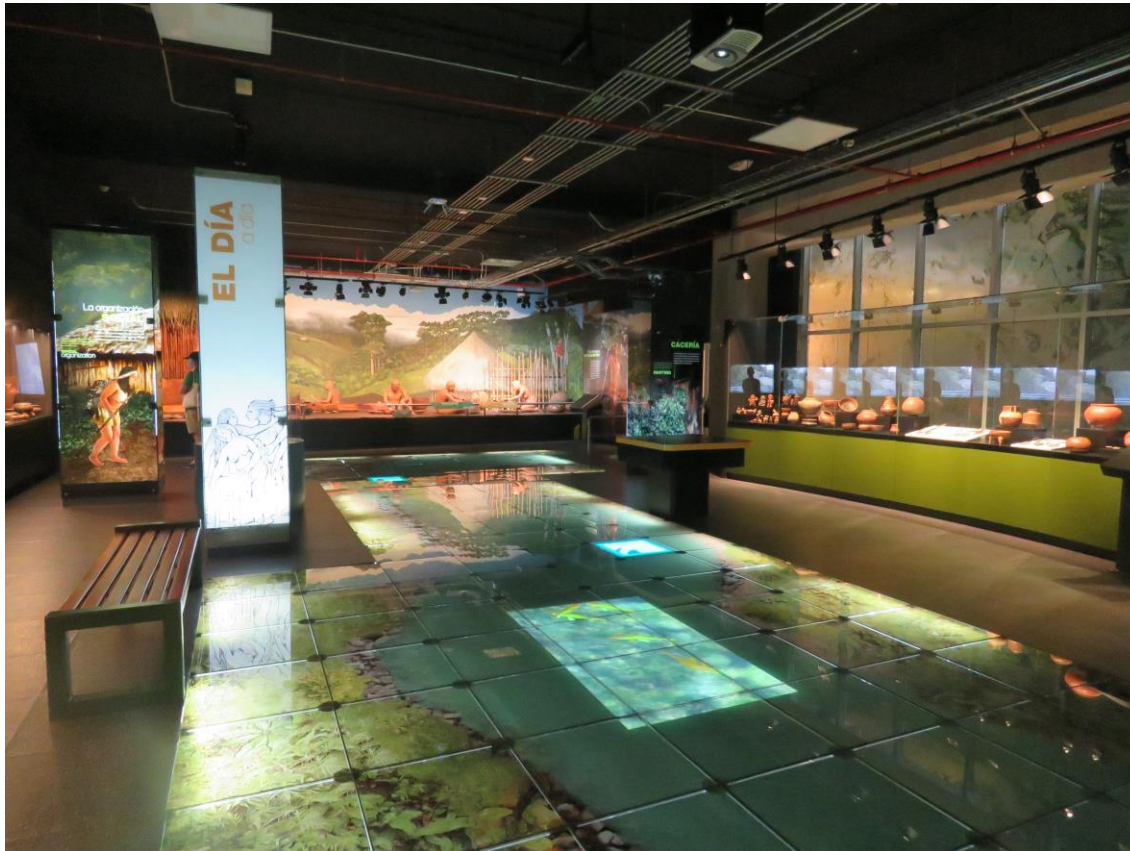


Figura 4 - Sala El Día, Museu do Jade (San José, Costa Rica).

As duas últimas salas são particularmente interessantes. A última o é pelo fato de se tratar de uma espécie de exposição de uma parte da reserva técnica – sala chamada precisamente de *Acopio* ou “colecionamento” –, composta por uma quantidade considerável de peças, principalmente de cerâmica e pedra, organizadas de acordo com as regiões da Costa Rica em que foram encontradas – chama atenção o fato de que raramente se vê uma sala desse tipo em um museu. A penúltima sala, por sua vez, intitulada *Memoria*, é interessante pelo fato de apresentar uma seção dedicada a *Gênero y Sexualidad* (gênero e sexualidade), além de peças que remetem à indumentária, às artes e festividades (música, canto e dança), às habilidades técnicas e tecnologias em geral, à transmissão geracional de conhecimentos, aos papéis e funções sociais, etc.

Alguns textos da penúltima sala tratam da diversidade desses povos em múltiplos aspectos, inclusive sexuais, sem que, no entanto, detalhes sejam fornecidos: “[a] diversidade humana estava presente nessas populações, onde as pessoas de diferentes sexos, idades, habilidades y traços físicos particulares eram designadas a atividades específicas dentro da comunidade”²¹. O que seriam esses “diferentes sexos”? Uma relevante quantidade de peças de cerâmica, ouro e pedra retratam aqui cenas do que poderíamos designar como relações sexuais entre duas pessoas, além de pessoas tocando-se as genitálias, talvez em práticas de masturbação, e um outro conjunto de peças retrata pênis, vaginas e seios: “[o]s artesãos elaboraram objetos que mostram casais abraçados ou se tocando, realizando o ato sexual, mulheres em trabalho de parto, assim como falos associados à reprodução do

²¹ Tradução livre do espanhol: “La diversidad humana estaba presente en estas poblaciones, donde a las personas de diferentes sexos, edades, habilidades y rasgos físicos particulares se les asignaba dentro de la comunidad actividades específicas.”

grupo e a ritos agrícolas.”²² E logo em seguida: “[a]lguns grupos permitiam diversas relações sexuais. Os homens praticavam ritos de poder ou de fertilidade por meio da masturbação e auto-sacrifício, perfurando seu pênis.”²³ O que seriam essas “diversas” relações sexuais? Seriam relações sexuais “outras”?

Embora os painéis explicativos não o digam abertamente, algumas peças representando o abraço entre duas pessoas parecem indiferenciadas ou ambíguas, em termos de “sexo” ou “gênero”, podendo talvez representar um enlace que não corresponde necessariamente ao que nós chamaríamos de heterossexual. Ora, por que é que, quando se trata dessa indiferenciação ou ambiguidade, os textos de apresentação das peças não sugerem possibilidades “outras”, para além do binarismo de gênero ou do dimorfismo sexual?



Figura 5 - Detalhe do enlace entre duas pessoas, Museu do Jade (San José, Costa Rica).

Em minha visita ao Museu do Jade, havia uma exposição temporária, no âmbito das inúmeras atividades comemorativas dos 200 anos da Independência, intitulada Impronta Feminina – Costa Rica 1821-2021, em homenagem às mulheres costarriquenhas: “composta pela disposição cronológica das biografias de um conjunto de mulheres costarriquenhas que, ao longo de dois séculos, contribuí-

²² Tradução livre do espanhol: “Los artesanos elaboraron objetos que muestran parejas abrazadas o tocándose, realizando el acto sexual, mujeres en labor de parto, así como falos asociados a la reproducción del grupo y a ritos agrícolas.”

²³ Tradução livre do espanhol: “Algunos grupos permitían una diversa convivencia sexual. Los hombres practicaban ritos de poder o de fertilidad mediante la masturbación y auto sacrificio punzando su pene.”

ram para a consolidação de uma Costa Rica mais justa, democrática, representativa e diversa”²⁴, como anuncia o painel introdutório. Dentre essas mulheres estão a única presidenta do país, algumas escritoras e lideranças indígenas e afro-caribenhas e a antropóloga María Eugénia Bozzoli.

O Museu do Ouro, por sua vez, está vinculado ao Banco Central da Costa Rica e foi criado em 1950 como Museu Arqueológico e Numismático, passando a se chamar Museu do Ouro a partir de 1966. Na década de 1980, inaugurou-se o prédio próprio do museu, no subsolo da Praça da Cultura, abaixo do Teatro Nacional, com o nome de Museu do Ouro Álvaro Vargas Echeverría. Enquanto o Museu do Jade se eleva em direção ao céu, assim como o jade desponta da terra, o Museu do Ouro se aprofunda terra abaixo, assim como o ouro se esconde na terra e na rocha. A visita se inicia pelos andares inferiores e continua em direção aos superiores até a superfície, o conjunto se parecendo a uma pirâmide invertida. Ao longo das décadas de 2000 e 2010, o museu ganhou diversos prêmios internacionais por sua arquitetura criativa.



Figura 6 - Praça da Cultura, com o Teatro Nacional em destaque (San José, Costa Rica).

No terceiro subsolo, tem-se a história pré-colonial do território costarricense contada a partir da mineração, sobretudo do ouro, comparando-se com a Colômbia, o Equador e o México, grandes polos de produção aurífera. A exposição prossegue no segundo subsolo, abordando temas como as migrações, a produção metalúrgica em geral, a vida cotidiana, a iconografia e as cosmovisões e a cultura material a elas atrelada, até as últimas salas, onde se trata dos povos indígenas

²⁴ Tradução livre do espanhol: “[...] compuesta por la disposición cronológica [...] de las biografías de un conjunto de mujeres costarricenses [...] que a lo largo de dos siglos han aportado [...] en la consolidación de una Costa Rica más justa, democrática, representativa y diversa.”

atuais, sua relação com o meio ambiente, as questões de gênero e os impactos persistentes da colonização na contemporaneidade. Um vídeo na última sala traz os depoimentos de indígenas, como para mostrar que todo o trabalho de seus ancestrais, mostrado na exposição até ali, continua nos dias de hoje nas mais de 20 terras indígenas do país, onde vivem pelo menos oito etnias falantes de seis línguas distintas. Aqui, assim como no Museu do Jade, mas em menor proporção, chama atenção a ênfase dada às diferenças sociais de gênero. O museu conta ainda com a coleção numismática, no primeiro subsolo, que retrata de forma rica a história colonial e pós-independência, além de exposições temporárias, no primeiro e no segundo subsolos – quando de minha visita, havia uma exposição de mapas centro-americanos e uma outra sobre os anuros e sua associação mítica com o gênero feminino em cosmovisões indígenas.

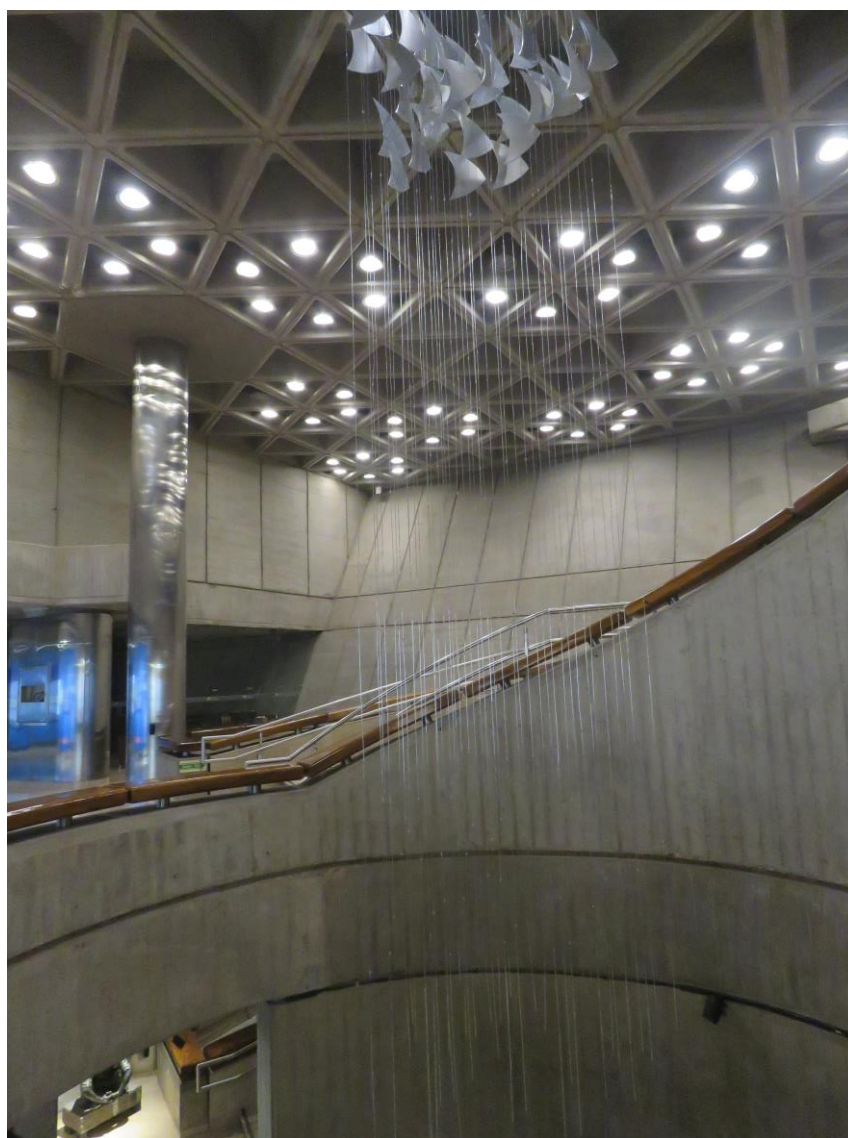


Figura 7 - Interior do Museu do Ouro (San José, Costa Rica).

O Museu do Jade e o Museu do Ouro, por serem principalmente de arqueologia, tentam reconstituir museograficamente os modos de vida das populações pré-colombianas que viviam no território hoje costarrriquenho, sendo que o segundo aborda também os desafios da realidade dos descendentes atuais dessas

populações na conformação de uma “consciência nacional” historicamente diversa, arbitrariamente elaborada e, portanto, fragilmente mantida. O fato em comum aos dois museus é que ambos incentivam um olhar atento para o universo feminino na tentativa de reconstituição dos modos de vida das populações pré-colombianas. No entanto, nenhum dos dois museus problematiza criticamente o binarismo de gênero e o dimorfismo sexual, parecendo tomar por natural e essencial a divisão simbólica, social e física do mundo em dois princípios, o masculino e o feminino.

Estudiosas da colonialidade do gênero, como María Lugones (2008) e as autoras reunidas por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (2011), feministas indígenas e comunitárias, como Julieta Paredes (2014) ou Francesca Gargallo (2014), e antropólogas feministas latino-americanas, como Rita Segato (2013), vêm propondo análises mais rigorosas no sentido de denunciar a naturalidade do binarismo de gênero e o dimorfismo sexual e apresentar as formas indígenas de perceber o mundo em seus próprios termos, como vem sendo mostrado por mim e por outras/os autoras/es (FERNANDES, 2019; GONTIJO, 2021; GONTIJO, ARISI e FERNANDES, 2021). Os museus latino-americanos de porte nacional poderiam (e deveriam) levar isso em consideração em suas exposições, em prol de um mundo mais justo, o que é iniciado – a meu ver, de forma um tanto quanto pioneira na região – pelo Museu Nacional da Costa Rica.

O Museu Nacional de Costa Rica, a discursividade nacional e a “excepcionalidade sexo-genérica”

O Museu Nacional da Costa Rica foi criado em 1887, reunindo um conjunto bastante diversificado de objetos, em grande parte pertencentes às famílias das elites locais brancas, tendo como um dos objetivos o de materializar o atributo “moderno” e “ocidental” da nacionalidade contra o passado indígena “incivilizado”. Segundo Ronny Viales Hurtado (1995), a sua criação aconteceu no marco da instauração de uma discursividade nacional oficial, produto da imaginação de intelectuais liberais de finais do século XIX e princípios do século XX, que trabalharam muito próximos dos ideais do Estado e de suas elites: “[e]ste pensamento foi se disseminando de cima para baixo, apropriando-se de narrativas, imagens e figuras das culturas populares e relocalizando-as num discurso uniforme, o discurso nacional costarricense” (VIALES, 1995: 100)²⁵. O autor mostra que esse discurso se baseou em símbolos nacionais de identificação, dentre os quais destacam-se a figura do herói nacional, Juan de Santamaría, e a chamada “Campanha Nacional”²⁶, que substituiu o papel das guerras de independência, inexistentes na Costa Rica. O autor acrescenta que foram criados limites político-administrativos que deformaram algumas realidades sociais, sobretudo no que diz respeito aos povos originários. Desse modo, as elites “retiraram do cenário nacional os indígenas e os negros, assim como o fizeram com [as regiões de] Guanacaste e Puntarenas, sucumbindo essas particularidades regionais diante do impulso de

²⁵ Tradução livre do espanhol: “Este pensamiento fue diseminándose de arriba hacia abajo, apropiándose de narrativas, imágenes y figuras de las culturas populares y reubicándolas en un discurso uniforme, el discurso nacional costarricense.”

²⁶ A chamada “Campanha Nacional” diz respeito à guerra vitoriosa ocorrida entre 1856 e 1857 que expulsou definitivamente as tropas estadunidenses que avançavam pela América Central sob o comando do corsário e mercenário William Walker. Por essa razão, a “Campanha Nacional” é vista quase sempre como um momento tão ou mais importante do que a independência, já que a partir daquela vitória, a Costa Rica, de fato, seria confirmada como nação soberana (DÍAZ ARIAS, 2021b).

uma imagem nacional unificada, que tomou como base o ‘Vale Central’.” (VIALES, 1995: 101)²⁷. O Museu Nacional desempenhou um papel preponderante, entre a sua criação e as primeiras décadas do século XX, na conformação dessa discursividade nacional, juntamente com a inauguração da estátua de Juan de Santamaría, em Alajuela, e a do Monumento Nacional, no Parque Nacional, em San José (BRENES, 2009).

Em 1944, o Museu foi transferido para a gestão da Universidade da Costa Rica (UCR), tornando-se uma instituição de pesquisa voltada principalmente para as áreas de geologia, botânica, zoologia e etnografia, além de arqueologia. No final dessa década, uma guerra civil foi desencadeada quando, após a vitória da oposição, as eleições presidenciais foram anuladas. A guerra se encerrou depois de cinco semanas (deixando mais de 500 mortos) e uma junta de governo liderada por José Figueres Ferrer foi reconhecida, ainda que com desconfiança, como legítima (DÍAZ ARIAS, 2015). A abolição das forças armadas em 1948, declarada em um ato fortemente simbólico, foi a maneira encontrada pela junta para gerar um clima de confiança e obter apoios internacionais, principalmente dos Estados Unidos. O Quartel da Bellavista, onde foi declarada a abolição das forças armadas, um prédio cuja construção se iniciou em 1917 e só foi concluída na década de 1930, foi cedido à UCR em 1949 para a instalação do Museu Nacional. Outras instalações militares teriam o mesmo destino por todo o país, naquilo que Francisco Corrales Ulloa e Guillermo Cubero Barrantes (2005) definiram como uma espécie de “teatralização do patrimônio” intimamente vinculada à manutenção da discursividade nacional. Na década de 1950, a gestão do Museu foi retirada da UCR e, ao longo das décadas seguintes, a instituição tornou-se autônoma (BOLAÑOS e CARVAJAL, 2006).

O Museu se encontra na Praça da Democracia e da Abolição do Exército, que conta ainda com um monumento em homenagem a José Figueres Ferrer (carinhosamente chamado de Pepe Figueres) e com um monumento arrojado de vidro e aço em homenagem às misteriosas esferas de pedra datadas de milhares de anos, principal bem arqueológico do país e inscrito na lista de patrimônios mundiais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Entre os dois monumentos, está a entrada do Museu.

A visita se inicia, após passar pela bilheteria, por um borboletário (*Jardín de Mariposas*) que contém 14 espécies diferentes de borboletas e uma grande diversidade de plantas da flora tropical local, como para comemorar a biodiversidade costarrriquenha – um importante item da nova discursividade nacional, como visto mais acima. Chega-se, em seguida, ao antigo calabouço do quartel, espaço reservado às exposições temporárias – quando de minha visita, havia uma exposição sobre animais de hábitos noturnos, *Amos de la Noche*, montada pela equipe de história natural do museu. No nível superior, ao redor de um jardim salpicado de esferas arqueológicas de pedra, encontram-se as duas principais salas do museu: a de arqueologia, chamada de *Sala Precolombina* (temporariamente fechada), e a de história dos séculos XVI a XXI, a maior sala do museu. Encontra-se ali também uma outra sala de exposições temporárias, na qual estava acontecendo uma exibição dedicada ao bicentenário da independência, intitulada *Blanco, Azul y Rojo* (branco, azul e vermelho, as cores da bandeira da Costa Rica), em complementação à ala de história. Enfim, nesse mesmo nível, há ainda as Ca-

²⁷ Tradução livre do espanhol: “[...] desaparecieron del escenario social a los indígenas y a los negros, tanto como a Guanacasté y Puntarenas, sucumbiendo estas particularidades regionales ante el impulso de una imagen nacional unificada, la cual tomó como base el ‘Valle Central’.”

sas dos Comandantes (*Casas de los Comandantes*), espaços de exposições temporárias – havia uma sobre as esferas e outros objetos arqueológicos de pedra e uma outra sobre ninhos de pássaros.



Figura 8 - Detalhe do monumento em homenagem a Pepe Figueres, Praça da Democracia (San José, Costa Rica)



Figura 9 - Museu Nacional da Costa Rica (San José, Costa Rica)

A sala que interessa mais aos propósitos desse artigo é a de história da Costa Rica, cuja curadoria está a cargo da historiadora Gabriela Villalobos Madrigal, a quem sou muito grato por ter esclarecido algumas de minhas dúvidas. O primeiro item a ser destacado é o fato, um tanto quanto raro em museus nacionais pelo mundo afora, de que o Museu Nacional da Costa Rica já considera em suas exposições a história do século XXI, a história “em andamento”. Em seguida, destaca-se a própria organização da primeira parte da sala, relativa aos primeiros contatos de espanhóis e europeus colonizadores em geral com os povos indígenas autóctones. De um lado da sala, estão dispostas as peças e os painéis explicativos sobre os povos indígenas e, do outro, aquelas e aqueles relativos aos invasores europeus. As peças e painéis estão dispostos em função de temas diversos, tais como família e organização social, religiosidade, economia, etc. Para cada um dos temas abordados, as/os visitantes podem olhar para um lado e obter as informações relativas àquele tema concernentes aos povos indígenas e, ao olhar para o outro lado, obtêm-se as informações relativas ao mesmo tema para a sociedade colonial euro-americana. Assim, cria-se uma dinâmica de leitura comparativa que coloca indígenas e invasores lado a lado até que a narrativa leva pouco a pouco a uma espécie de diluição dos povos originários na população colonial, já que a ênfase da história vai sendo paulatinamente colocada nos modos de vida coloniais, na organização política e econômica do século XIX em diante, nos conflitos e sua resolução entre os séculos XIX e XX e, em seguida, na própria formação e consolidação da sociedade costarriquenha e os desdobramentos da construção da nação até os dias de hoje, com o apagamento dos povos indígenas – e suas discursividades aqui materializadas por meio das peças exibidas e da explicação da história e dos significados dos símbolos nacionais.

Chama atenção uma parte da exibição dedicada às e aos “protagonistas esquecidas/os” (*protagonistas olvidados*). Aqui, apresentam-se, por exemplo, as atividades pouco contadas nos livros de história sobre a participação de “indígenas”, “mulatos” e “mulheres”, como se lê nos painéis explicativos, em apoio ao exército durante a guerra na primeira metade do século XX. Os povos indígenas e populações etnicamente diferenciadas não desaparecem totalmente, pois há informações sobre suas atividades ao longo do século XIX, “enfrentando os processos de exclusão e submissão” (*enfrentandose a procesos de exclusión y sometimiento*) e, na última parte da sala, dedicada ao século XXI, enquanto parte dos desafios contemporâneos que a Costa Rica precisa enfrentar.

Sem dúvida, o que mais chamou atenção foi essa última parte da sala de história, quando as peças praticamente desaparecem e dão lugar a painéis, vídeos e um espelho que retratam os desafios contemporâneos da construção e, principalmente, da manutenção da discursividade nacional num país que percebeu que a “consciência nacional” apresenta fissuras e num mundo cada vez mais “globalizado”, de acordo com o que se lê, vê e ouve ali. Essa seção é intitulada Diversidades e Convivências (*Diversidades y Convivencias*) e aborda, como se lê no painel de apresentação, os desafios desse início de século XXI, partindo-se das fissuras da “consciência nacional”: “[a]o longo da história da Costa Rica, os direitos cidadãos e as condições de vida melhoraram em termos gerais para a maioria da população. Mas, persistem formas de discriminação, algumas baseadas na etnia, a nacionalidade ou a condição de pobreza”²⁸. E surpreendentemente, o texto aborda a diversidade sexual e de gênero: “[d]iante da diversidade sexual e das

²⁸ Tradução livre do espanhol: “A lo largo de la historia de Costa Rica, los derechos ciudadanos y las condiciones de vida han mejorado en términos generales para la mayoría de la población. Sin embargo, persisten formas de discriminación, algunas basadas en la etnia, la nacionalidad o la condición de pobreza”.

relações e condições de gênero, persistem práticas enraizadas que mantêm a exclusão e a violência presentes”²⁹. O texto termina quase que com uma injunção: “[o] desafio cidadão face à exclusão e à discriminação exige uma mudança profunda nas práticas cotidianas, bem como a compreensão de que condições de vida dignas são, em si mesmas, a base para o pleno exercício dos direitos humanos de todas as pessoas”³⁰.



Figura 10 - Detalhe da última parte da sala de história, Museu Nacional da Costa Rica (San José, Costa Rica).

O respeito à diversidade – nomeadamente sexual, de gênero, étnica e nacional –, a necessidade de erradicação da pobreza e das desigualdades econômicas consequentes da adoção do modelo neoliberal na década de 1980 e, enfim, a preservação ambiental, eis os principais desafios de um país que, nas últimas duas ou três décadas, tem sido palco de uma onda de protestos que abalam os anos de glória da paz social, do Estado de bem-estar e, em breve, da *pura vida!* Entende-se, assim, a função político-pedagógica dessa seção do Museu Nacional. A maior inovação aqui está certamente na preocupação em pautar a diversidade sexual e de gênero na agenda dos desafios, juntamente com a forte imigração nicaraguense, as desigualdades de gênero, as consequências das mudanças climáticas, as contradições ambientais e a crise do sistema bipartidário que caracterizava as eleições até a década de 2010, a ascensão dos movimentos de extrema-direita e o

²⁹ Tradução livre do espanhol: “Frente a la diversidad sexual, y a las relaciones y condiciones de género están arraigadas prácticas donde la exclusión y la violencia continúan presentes.”

³⁰ Tradução livre do espanhol: “El reto de la ciudadanía frente a la exclusión y la discriminación pasa por un profundo cambio en las prácticas cotidianas, así como por la comprensión de que las condiciones dignas de vida son, en sí mismas, la base del ejercicio pleno de los derechos humanos de todas las personas.”

incremento do moralismo conservador de matriz evangélica, por exemplo. A exposição conta com uma tela multimídia, na qual são projetados trechos de entrevistas com pessoas que contam suas histórias pessoais e seus sonhos: um jovem estudante nicaraguense, uma professora universitária afro-caribenha, um professor indígena aposentado, uma mulher lésbica feminista e ativista dos direitos LGBTQIA+...

Os textos específicos sobre a diversidade sexual e de gênero, em espanhol e em inglês, encontram-se respectivamente ao lado de duas fotografias: uma delas, em cores, apresenta a parada da diversidade de 2012 (*marcha de la diversidad de 2012*), publicada originalmente no diário costarricense *La Nación*; a outra, em preto e branco, também publicada originalmente no mesmo diário, apresenta um casal de lésbicas e um casal de gays que tiveram sua união civil legalmente reconhecida em 2015. O texto, intitulado “A Diversidade Sexual e de Gênero” (*la diversidad sexual y de género*), tem como subtítulo “Muitos costarricenses viveram a discriminação em razão da diversidade sexual e de gênero” (*muchos costarricenses han vivido la discriminación frente a la diversidad sexual y de género*) e diz o seguinte:

A comunidade LGBTQ+ tem historicamente experimentado manifestações conservadoras contrárias a sua existência; no entanto, nas últimas décadas, tornou-se mais visível e levantou a sua voz a favor da igualdade e contra a discriminação. Em maio de 2020, o grupo alcançou igualdade de acesso à união civil, ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e ao direito à adoção. A Costa Rica, um país que se orgulha do seu respeito pelos direitos humanos, tinha ficado para trás na legalização de tais condições para estes costarricenses.³¹

A primeira parte do texto, datada de 2017, é anterior à segunda, como me explicou pessoalmente a curadora dessa sala. A sala passou por reformulações antes que se iniciasse a campanha eleitoral para a Presidência da República em 2018, mas acabou sendo fortemente impactada pela (e talvez tenha, por sua vez, impactado a) campanha e pela recomendação da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre a união civil entre pessoas de mesmo sexo/gênero. Desde então, a sala vem sendo atualizada, em alguns de seus painéis. Foi assim que esse texto foi modificado em 2020 para dar conta da oficialização legal da união civil entre pessoas do mesmo sexo/gênero ou “matrimônio igualitário”. A campanha eleitoral de 2018 já tinha sido marcada pela polarização em torno dessa oficialização legal: de um lado, o pastor evangélico conservador Fabricio Alvarado, candidato do Partido Restauración Nacional (PRN), contrário ao “matrimônio igualitário”; do outro, o comunicólogo, cientista político e professor universitário progressista Carlos Alvarado Quesada, do Partido Acción Ciudadana (PAC), favorável ao “matrimônio igualitário”.³² A curadora da sala me revelou que, desde o início, planejava incluir algo sobre a diversidade sexual e de gênero na exposição e que, ao apresentar o projeto, não houve objeção da então Ministra da Cultura e Juventude, nem do Conselho Administrativo (junta administrativa) ou da Diretora do Museu. Com essa exibição, reforça-se a “vocaçã” costarricense de respeito à diversidade cultural, principalmente após a vitória de Carlos Alvarado e a

³¹ Tradução livre do espanhol: “La comunidad LGBTQ+ históricamente ha vivido manifestaciones conservadoras en su contra; sin embargo, en las últimas décadas ha aumentado su visibilidad y ha alzado su voz a favor de la igualdad y en contra de la discriminación. Este grupo en mayo de 2020 logró el acceso igualitario a la unión civil, al matrimonio entre personas del mismo sexo y al derecho a la adopción conjunta. Costa Rica, un país que se ufana de su respeto a los derechos humanos, se había quedado atrás en legalizar dichas condiciones para estos costarricenses.”

³² Ver, sobre a polarização nas eleições presidenciais de 2018, em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-42884219>. Acesso em 11 de março de 2022.

aprovação do “matrimônio igualitário” e seus discursos em prol da “excepcionalidade sexo-genérica” costarriquenha.

Ao lado das fotografias e do texto sobre a diversidade sexual e de gênero, há, também com duas fotos e um texto, um alerta sobre a ascensão das igrejas evangélicas no país. Uma das fotos, em cores, mostra um culto evangélico (de autoria do diário *La Nación*), enquanto a outra, em preto e branco, mostra uma reunião da Igreja Anglicana na década de 1950 (imagem da coleção Robinson). O texto diz:

Embora a Costa Rica continue sendo um país majoritariamente católico, as igrejas evangélicas têm aumentado a sua presença social e política. As crenças religiosas ancestrais indígenas foram gravemente afetadas pela chegada dos espanhóis, fazendo do catolicismo a religião dominante. Hoje em dia, dois terços das pessoas que se dizem religiosas ainda são católicas. Desde o final do século XIX, a chegada de migrantes afrodescendentes do Caribe, bem como de alguns europeus e estadunidenses, levou a um aumento da presença de grupos protestantes históricos como anglicanos, batistas e metodistas. Cada grupo migrante trouxe consigo as suas crenças religiosas; assim, o judaísmo, o budismo e o islamismo também estão presentes, embora em menor escala. Nas últimas décadas, um dos grupos religiosos que mais cresceu foi o de evangélicos, atingindo quase 20% da população. Algumas das maiores denominações são as Assembleias de Deus, os Adventistas e os Evangélicos. No entanto, no início do século XXI, também 11% da população declarou não ter religião, uma parte da qual expressou ser abertamente agnóstica ou atea.³³

Desse modo, ao apresentar a polêmica oposição entre, de um lado, as forças moralistas conservadoras evangélicas e, de outro, as forças progressistas em prol da diversidade sexual e de gênero (e em geral, em prol da diversidade cultural), o Museu Nacional acaba por expor voluntariamente a fragilidade da discursividade nacional até então baseada na “excepcionalidade” costarriquenha e, por conseguinte, prenuncia o que alguns e algumas estudiosas/os vêm denunciando como a crise da *pura vida*. Mas, ao fazê-lo, o Museu Nacional também parece direcionar a/o visitante para a necessidade de se buscar um pacto social mais sólido, respeitoso da “excepcionalidade sexo-genérica”, que se afaste dos erros do passado (como a hiper-valorização da branquitude, dentre outros) e que mire numa espécie de “utopia cosmopolita” (GONTIJO, 2021; SANTOS, 2002) capaz de retomar, de fato, a *pura vida*. Um espelho intitulado “Legados e Desafios” (*herencias y retos*) coloca a seguinte pergunta à e ao visitante: “quem constrói a história hoje?” (*quiénes construimos la historia hoy?*). A resposta é refletida no espelho: todas as pessoas que olham através dele...

³³ Tradução livre do espanhol: “Aunque Costa Rica sigue siendo un país mayoritariamente católico, las iglesias evangélicas han aumentado su presencia social y política. Las ancestrales creencias religiosas indígenas fueron muy golpeadas por la llegada de los españoles; con lo cual, la religión católica pasó a ser la dominante. En la actualidad, todavía dos terceras partes de los creyentes son católicos. Desde finales del siglo XIX, la llegada de los migrantes afrodescendientes del Caribe, así como de algunos europeos y estadunidenses, conllevó una mayor presencia de grupos protestantes históricos como los anglicanos, los bautistas y los metodistas. Cada grupo migrante ha traído sus creencias religiosas; por eso, el judaísmo, el budismo e islamismo también están presentes, aunque en menor medida. En las últimas décadas, uno de los grupos religiosos que más ha crecido es el evangélico, alcanzando casi un 20% de presencia entre la población. Algunas de las denominaciones más grandes son las Asambleas de Dios, los Adventistas y los Evangélicos. Sin embargo, a inicios del siglo XXI, también un 11% de la población se declaró sin religión, de los cuales una parte expresó ser abiertamente agnósticos o ateos”.



Figura 11 - Detalhe da última parte da sala de história do Museu Nacional da Costa Rica (San José, Costa Rica).

Perspectivas: para manter a “excepcionalidade”?

Os Museus do Jade e do Ouro, cada um à sua maneira, trazem um considerável número de objetos que informam sobre a dualidade de gênero das sociedades pré-colombianas (GARGALLO, 2014; PAREDES, 2014; SEGATO, 2013) e até mesmo dos povos indígenas na atualidade e contribuem, desse modo, para o questionamento crítico da colonialidade de gênero (GONTIJO, 2021; LUGONES, 2008; SCHRAMM, 2017). Alguns objetos exibidos parecem sugerir a diversidade sexual e de gênero. Mas, talvez por prudência das/os arqueólogas/os, historiadoras/es e antropólogas/os envolvidas/os em sua interpretação, esses objetos acabam não sendo tratados como indicadores dessa diversidade. Esses dois museus e o Museu Nacional demonstram uma preocupação em oferecer chaves de interpretação para a reconstituição parcial de uma história longa que abarque o passado pré-colombiano, os impactos nefastos do colonialismo, as mazelas da formação da sociedade nacional “branca” e “masculina” pós-independência e os desafios atuais enfrentados pelos povos indígenas e populações etnicamente diferenciadas, o que faz desses museus espaços mais do que privilegiados de composição (ou avivamento) de memórias: são, principalmente, espaços de construção de questionamentos críticos, reflexivos e emancipadores que, deliberadamente ou não, parecem dialogar entre si para repensar a “consciência nacional”, a “discursividade nacional” e as diversas roupagens da “excepcionalidade” costarriquenha.

Ao mesmo tempo em que diversas/os pesquisadoras/es vêm prenunciando as nuances, denunciando seu alcance ou anunciando o fim da “excepcionalidade” e da *pura vida* (MORA e PÉREZ, 2009; ROVIRA, 2020a, 2020b), o Museu Nacional, levando em consideração a realidade da crise e sua possibilidade de superação, parece ter optado pela ousadia de trazer, para dentro da exibição sobre a his-

tória “em andamento”, elementos de reflexão que ponderam os desafios contemporâneos, sem o medo de expor uma posição demarcada em prol de um país mais justo. Esse país seria aquele, proposto nesse museu, etnicamente diverso, sem desigualdades socioeconômicas, rigoroso na preservação ambiental e no combate às mudanças climáticas e que valoriza os direitos das mulheres e respeita a diversidade sexual e de gênero.

A Costa Rica é um dos poucos países da América Latina que tem um museu (ainda virtual) dedicado às memórias de pessoas LGBTQIA+, o Museu da Identidade e do Orgulho (Museo de la Identidad y el Orgullo – MIO), iniciativa de fundamental importância para o combate à discriminação e ao preconceito.³⁴ Em San José, uma outra iniciativa bastante inovadora, embora bem distinta do MIO, é a do Centro Costarricense de Ciência e Cultura (Centro Costarricense de Ciencia y Cultura), que se encontra em um antigo presídio que reúne o Museu da Criança, a Galeria Nacional, o Teatro Auditório Nacional, um café, uma brinquedoteca, salas de atividades diversas e um pequeno museu que retrata a história do sistema penitenciário do país, da criminalidade e das políticas de combate à violência, além de denunciar que a privação de liberdade não diminui as taxas de criminalidade. Nesse museu, que ocupa algumas celas do antigo presídio, tenta-se reconstituir o cotidiano dos homens presos, incluindo-se, para minha surpresa, detalhes da sua vida sexual com outros homens e pessoas transsexuais e transgêneras, sem a emissão de juízos morais a respeito dessas práticas.

Obviamente, um museu exclusivamente sobre a memória da diversidade sexual e de gênero e um museu sobre o sistema penitenciário que inclui fatos sobre a diversidade sexual e de gênero vividos pela população carcerária são muito distintos entre si e não têm diretamente pretensões *nacionais*. Mas, poderiam – e devem – impactar positivamente na reelaboração de discursividades nacionais para evitar a reprodução de opressões do passado embutidas nas novas cruzadas morais conservadoras que se impõem pelo mundo afora e já desembarcaram na Costa Rica (ARGUEDAS, 2020).

A ousadia, o pioneirismo e o ineditismo, no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero, que serviriam, desse modo, para reforçar ou repensar positivamente e configurar sobre novas bases a “excepcionalidade” costarricense nesses tempos de crise podem ter um preço para a sua manutenção que precisa ser cuidadosamente definido sem comprometer o pagamento da fatura. Para isso, deve-se evitar a valorização de uma visão demasiadamente heterocentrada e euro-estadunidense (moderna e ocidental) das experiências da diversidade sexual e de gênero e ter o cuidado de apresentar sempre a diversidade da diversidade sexual e de gênero em todas as suas múltiplas formas particulares. Para citar somente um exemplo, a conquista do direito ao “matrimônio igualitário” não resume, nem esgota, todas as reivindicações necessárias para o real respeito às expressões da diversidade sexual e de gênero.³⁵

O apagamento da diversidade sexual e de gênero em prol da heteronormatividade promovida, naturalizada e essencializada pelas discursividades médico-científicas, as normatividades jurídico-morais e as moralidades religiosas que

³⁴ Ver: https://www.instagram.com/museo_mio_cr/ ; <https://www.facebook.com/museomiocr/> ; https://mobile.twitter.com/museo_mio_cr . Páginas acessadas em 11 de março de 2022. Penso aqui no excelente trabalho realizado no Brasil pelas/os/es editoras/es da Revista Memórias LGBT+ e pela Rede LGBT de Memória e Museologia Social (<https://memoriaslgbt.com/>), assim como no pioneirismo dos esforços de pesquisa de Jean Baptista, docente da Universidade Federal de Goiás, Tony Boita, doutorando da Universidade Federal de Goiás e diretor do Museu das Bandeiras, e Bruno Brulon, docente da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, para citar somente alguns poucos nomes de pessoas que vêm se empenhando no estudo da diversidade sexual e de gênero nos campos da museologia e dos estudos de memória.

³⁵Ver, a esse respeito, os riscos do homonacionalismo (PUAR, 2007).

sustentam a governamentalidade biopolítica moderna desembocou, na atualidade, na imposição de um modelo identitário homossexual euro-estadunidense *respeitável*, em detrimento das inúmeras possibilidades reais de formas de ser, estar, pensar, desejar e atuar no mundo que definem particularmente a diversidade sexual e de gênero e que são, muitas vezes, consideradas como *abjetas*, inclusive na Costa Rica (ROJAS, 2019, 2021). Essa diversidade precisa adentrar os museus, principalmente os nacionais: os museus nacionais, para serem realmente *nacionais* – e logo, instituições com a função primordial de promoção de justiça social por meio da produção de conhecimentos emancipadores –, devem levar isso em consideração: contribuir para o esclarecimento da população, induzir a produção de conhecimentos críticos, reflexivos e engajados e, desse modo, constituir *patrimônios sociais*.

Recebido em 11 de março de 2022.

Aprovado em 27 de abril de 2022.

Referências

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ABU-LUGHOD, Janet. *Before European Hegemony*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- ACUÑA ORTEGA, Victor Hugo. “Nación y Clase Obrera em Centroamérica durante la Época Liberal (1870-1930)”. In: MOLINA JIMÉNEZ, I.; PALMER, S. (orgs.). *El Paso del Cometa. Estado, Política Social y Culturas Populares en Costa Rica (1800-1950)*. San José: Editorial Porvenir / Plumsock Mesoamerican Studies, 1994. pp. 145-165.
- ANDERSON, Benedict. *Under Three Flags: anarchism and the anti-colonial imagination*. Londres/Nova York: Verso, 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARGUEDAS RAMÍREZ, Gabriela. *Políticas Antigênero en América Latina: Costa Rica*. Rio de Janeiro: G&PAL / ABIA, 2020.
- ARMSTRONG, John. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

BAČOVÁ, Viera. The Construction of National Identity – on Primordialism and Instrumentalism. *Human Affairs*, 8 (1): 29-43, 1998.

BARTH, Fredrik. “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. pp. 25-68.

BIDASECA, Karina; VAZQUEZ LABA, Vanesa (orgs.). *Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011.

BOLAÑOS ARQUÍN, Margarita; CARVAJAL MAYKALL, Kenneth. Relaciones entre la Universidad de Costa Rica y el Museo Nacional: Las pericias de la investigación antropológica costarricense. *Cuadernos de Antropología*, 16: 125-135, 2006.

BOURDIEU, Pierre. “A Economia das Trocas Linguísticas”. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

BOZZOLI DE WILLE, María Eugenia. La Población Indígena, la Cultura Nacional y la Cuestión Étnica en Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*, 8 (1): 23-40, 1992.

BOZZOLI VARGAS, María Eugenia. La Mentalidad Colonial: Una herencia perdurable. *Revista del Archivo Nacional de Costa Rica*, 85: 5-20, 2021.

BRENES TENCIO, Guillermo. Y Se Hizo la Imagen del Héroe Nacional Costarricense... Iconografía Emblemática de Juan Santamaría. *Historia Crítica*, 37: 26-53, 2009.

BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*, 36: 13-31, 1993. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111381>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El Tonto y los Canallas. Notas para um Republicanism Transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

CASTRO-KLARÉN, Sara; CHASTEEN, John Charles. *Beyond Imagined Communities. Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins, 2003.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

CHASTEEN, John C. *Born in Blood & Fire: A concise history of Latin America*. Nova York / Londres: W. W. Norton & Company, 2016.

CHATERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: colonial and post-colonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

CORRALES ULLOA, Francisco; CUBERO BARRANTES, Guillermo. De Cuarteles a Museos: Los museos y el discurso de la civilidad costarricense. *Cuadernos de Antropología*, 15: 11-23, 2005.

DAS, Venne; POOLE, Deborah. “State and Its Margins: Comparative ethnographies”. In: DAS, V; POOLE, D. (orgs.). *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DÍAZ ARIAS, David. *La Construcción de la Nación: Teoría e historia*. San José: Editorial UCR, 2003.

DÍAZ ARIAS, David. *Crisis Social y Memorias en Lucha: Guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*. San José: Editorial UCR, 2015.

DÍAZ ARIAS, David. Costa Rica: Anotaciones sobre la nación del bicentenario. *Revista del Archivo Nacional de Costa Rica*, 85 (1): e531, 2021a.

DÍAZ ARIAS, David. *La Independencia de Costa Rica: Historia, debate y conmemoración, 1821-2021*. San José: EUNED, 2021b.

ELIAS, Norbert. "Processes of State-Formation and Nation-Building". In: *Transactions of the 7th World Congress of Sociology, v. 3*. Genebra: International Sociological Association, 1972.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Volume 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

ERIKSEN, Thomas H. Ethnicity versus Nationalism. *Journal of Peace Research*, 28 (3): 263-278, 1991.

ERIKSEN, Thomas H. Place, Kinship and the Case for Non-Ethnic Nations. *Nations and Nationalism*, 10 (1/2): 49-62, 2004.

FERNANDES, Estêvão. Um Debate sobre Feminismos Decoloniais e suas Repercussões para Pesquisas em Povos Indígenas no Brasil. *Ártemis*, XXVIII (1): 38-51, 2019.

FERRY, Jean-Marie. "Pertinence du Postnational". In: DEWANDRE, N.; LENOBLE, J. (orgs.). *L'Europe au Soir du Siècle: identité et démocratie*. Paris: Esprit, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2007.

GARCÍA BUCHARD, Ethel (org.). *Imaginos de la Nación y Ciudadanía en Centroamérica*. San José: Editorial UCR, 2017.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: s/e, 2014.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: EdUnesp, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos Objetos*. Rio de Janeiro: MinC/IPHAN, 2007.

GONTIJO, Fabiano. Política, Religião e Gênero nas Ilhas Maldivas: A construção de uma nação insular. *Revista de Antropologia*, 62 (3): 610-651, 2019.

GONTIJO, Fabiano. Nação, Simbolismo e Revolução na Ucrânia: Experiência etnográfica tensa na/da liminaridade. *Revista de Antropologia*, 63 (3): e178853,

2020.

GONTIJO, Fabiano. Diversidade Sexual e de Gênero, Geo(necro)política e Alternativas Heterotópicas. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 15-40, 2021.

GONTIJO, Fabiano; ARISI, Barbara; FERNANDES, Estêvão. *Queer Natives in Latin America*. Cham: Springer, 2021.

GUÉHENNO, Jean-Marie. *La Fin de la Démocratie*. Paris: Flammarion/Champs, 1999.

GUTIÉRREZ SION, Juan; MOYA ABURTO, César. Pueblos Indígenas y Estado Costarricense: Disputa de derechos y control territorial. *Revista Rupturas*, 8 (2): 169-192, 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Après l'État-Nation: Une nouvelle constellation politique*. Paris: Fayard, 2000.

HERRA CASTRO, Ernesto. La Vorágine Étnica: A dos siglos del mito de la independencia. *Revista del Archivo Nacional de Costa Rica*, 85: e535, 2021.

HOBSBAWN, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HUTCHINSON, John. Ethnicity and Modern Nations. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (4): 651-669, 2000.

KEN'ICHI, Ōmae. *The End of Nation State*. Nova York: Free Press Paperbacks, 1996.

KÖNIG, Hans Joachim. Discursos de Identidad, Estado-Nación y Ciudadanía em América Latina. *Historia y Sociedad*, 11: 10-31, 2005.

LOMNITZ, Claudio. "Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America". In: CENTENO, M. A.; LÓPEZ-ALVES, F. (orgs.). *The Other Mirror. Grand Theory Through the Lens of Latin America*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

LUGONES, María. "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial". In: MIGNOLO, W. (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008. pp. 13-55.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da Enunciação*. Curitiba: Criar Edições, 2006.

MOLINA JIMÉNEZ, Iván. *Costarricense por Dicha: Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José: Editorial UCR, 2002.

MORA SALAS, Minor; PÉREZ SÁINZ, Juan Pablo. *Se Acabó la Pura Vida: Amenazas y desafíos*. San José: FLACSO, 2009.

MURILLO CHAVERRI, Carmen. Etnicidad y Participación en la Costa Atlántica de Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*, 8 (1): 41-52, 1992.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo, 2014.

- PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs* 5(4): 631-660, 1980.
- RODRÍGUEZ SÁENZ, Eugenia. *Las Familias Costarricenses Durante los Siglos XVIII, XIX y XX*. San José: Editorial UCR, 2018.
- ROJAS HERRA, Luis Alonso. Buscando el Amor en el Lugar Equivocado: Prácticas sexuales disidentes entre hombres como mecanismo de producción de espacio homoerótico y configuración de identidades sexuales indómitas. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 49: 9-44, 2019.
- ROJAS HERRA, Luis Alonso. Trans-Territorialización, Parte I: Lo epistémico. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, 4 (1): 82-109, 2021.
- ROVIRA MAS, Jorge (org.). *Desafíos Políticos de la Costa Rica Actual*. San José: Editorial UCR, 2020a.
- ROVIRA MAS, Jorge (org.). *Costa Rica Hoy: La crisis y sus perspectivas*. San José: Editorial UCR, 2020b.
- SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica – Parte I. *Mana*, 3 (1): 41-73, 1997a.
- SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica – Parte II. *Mana*, 3 (2): 103-150, 1997b.
- SÁNCHEZ CORRALES, Victor. Independencia, Identidad y Letras Costarricenses: El afloramiento de una conciencia nacional. *Revista del Archivo Nacional de Costa Rica*, 85 (1): e524, 2021.
- SANJINÉS, Javier. The Nation: An imagined community? *Cultural Studies*, 21 (2-3): 295-308, 2007.
- SCHRAMM, Christina. Teorizando Queer desde las Américas. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 14 (2): 96-119, 2017.
- SEGATO, Rita. “Género y Colonialidad: Del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”. In: SEGATO, R. *La Crítica de la Colonialidad en Ochos Ensayos e una Antropología por Demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. pp. 69-100.
- SEGOVIA-FUENTES, María Bernarda. Crecimiento Urbano: Enfoque territorial fuera de la Gran Área Metropolitana y la provincia de Limón. *Acta Académica*, 63: s/p, 2018.
- SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- SMITH, Anthony D. *National Identity*. Londres: Penguin Books, 1991.
- SMITH, Anthony D. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity, 1995.
- SOLÓRZANO FONSECA, Juan Carlos. *La Sociedad Colonial 1575-1821*. San José: Editorial UCR, 2018.
- SOTO QUIRÓS, Ronald; DÍAZ ARIAS, David. *Mestizaje, Indígenas e Identidad Nacional en Centroamérica: De la colonia a las repúblicas liberales*. San José: FLACSO, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente. Por um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez, 2002.

TILLY, Charles (orgs.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

TROUILLOT, Marc-Rolph. *Transformaciones Globales*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. Nova York: Academic Press, 1974.

WARNER, Michael. *Fear of a Queer Planet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

WIMMER, Andreas. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. A Multi-level Process Theory. *American Journal of Sociology*, 113 (4): 970-1022, 2008.

ACENO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



FIGURA A



FIGURA B



FIGURA C

Imagem 1 - As simbologias em torno do Pão de Açúcar mencionadas no texto. Figura A: RIO SERVICE, nº26, janeiro de 1986, Figura B: RIO SAMBA E CARNAVAL, nº23, 1994; Figura C - A escultura da Guanabara Mitológica no Pão de Açúcar. Fonte: Google Imagens. Acesso dia 25/01/2020.

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

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

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

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

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

Turismo, patrimônio e mercantilização

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A ditadura e a expansão do regime político da heterossexualidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A sexualização da cidade: a visibilidade do corpo e turistificação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

Recebido em 30 de março de 2022.

Aprovado em 27 de abril de 2022.

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das tradições corporeificadas às demarcações do Estado: colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará

Daniel Paiva de Macêdo Júnior¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Desde a promulgação da Lei 13.351/2003, o Estado do Ceará realiza a demarcação da tradição popular a partir do registro de experiências encarnadas a quem são conferidas os títulos de Mestres da Cultura. Reconhecendo o exercício de poderes do Estado na definição dos ‘Tesouros Vivos’, o presente trabalho se debruça nas normativas legais buscando evidências sobre o manejo e o desígnio do que é entendido por cultura digna de incentivo e de conferência patrimonial. Com eles, realizo dinâmica analítica a fim de tomar notas das colonialidades do poder, do ser, do saber, do tempo e do espaço que envolvem a regulamentação e que delineiam a política pública em análise como medida para determinação e de controle sobre os outros em detrimento das deliberações internas das comunidades de sentidos.

Palavras-chave: mestres da cultura; Ceará; colonialidades; tradição

MACÊDO JÚNIOR, Daniel Paiva de. **Das tradições corporeificadas às demarcações do Estado: Colonialidades na política de mestres da cultura no Ceará.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 99-118, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Doutorando em Comunicação Social na UFMG, bolsista da CAPES e pesquisador do Núcleo Tramas Comunicacionais: Narrativas e Experiências. Atualmente é professor no curso de Jornalismo da UFMT em Barra do Garças.

From embodied traditions to State demarcations: colonialities in the policy of masters of culture in Ceará

Abstract: Since the promulgation of the Law 13.351/2003, the State of Ceará has been demarcating popular tradition by registering embodied experiences to whom the titles of Masters of Culture are conferred. Recognizing the exercise of State powers in the definition of the 'Living Treasures', the present work is focused on the legal norms seeking for evidences about the management of what is understood by culture worthy of incentive and patrimonial conference. With them, I perform analytical dynamics in order to take notes of the colonialities of power, of being, of knowing, of time and space that involve the regulation and that outline the public policy under analysis as a measure for determination and control over the others in detriment of the internal deliberations of the sense communities.

Keywords: masters of culture; Ceará; colonialities; tradition.

De las tradiciones encarnadas a las demarcaciones estatales: colonialidades en la política de maestros de cultura en Ceará

Resumen: Desde la promulgación de la Ley 13.351/2003, el Estado de Ceará realiza la demarcación de la tradición popular a partir del registro de experiencias encarnadas a quienes son conferidos los títulos de Maestros de la Cultura. Reconociendo el ejercicio de los poderes del Estado en la definición de los 'Tesoros Vivos', el presente trabajo se centra en la normatividad jurídica buscando evidencias sobre la gestión y diseño de lo que se entiende por cultura digna de incentivo y conferencia patrimonial. Con ellos realizo dinámicas analíticas con el fin de tomar nota de las colonialidades del poder, del ser, del saber, del tiempo y del espacio que implican la regulación y que perfilan la política pública en análisis como medida de determinación y control sobre los otros en detrimento de las deliberaciones internas de las comunidades de sentidos.

Palabras clave: maestros de la cultura; Ceará; colonialidades; tradicion.

Influenciado pelos livros nacionais de registros adotados como mecanismos de reconhecimento do patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Estado do Ceará institui política que confere e titula Mestres da Cultura desde 2003. Com isso, a medida assume nos corpos uma via de inscrição de saberes e de encarnação da cultura. Ao conferir e distinguir os donatários de saberes culturais validados, a iniciativa exerce curadoria que enreda ficções ao compor identidades institucionalmente legitimadas sob a alcunha de tradição popular.

A tradição é tomada, aqui, como uma firma estabilizadora da cultura por onde se demarca uma afirmação identitária e projeta imaginário sobre os modos de ser, de saber e de viver no território. Afirmada pelo Estado nas políticas de patrimonialização e instauradas em práticas populares, a reivindicação da tradição afirma um modo idealizado para uma determinada prática cultural, por um lado; e a rejeição às transformações das ações culturais em razão dos deslocamentos possíveis com o tempo, por outro.

Considerando as tensões para afirmação cultural em face às pluralidades brasileiras, Fonseca e Andrade (2020: 63) identificam que a expressão de uma tradição que se faz no singular – o singular de uma mirada homogeneizante – reforça uma política que se manifesta em continuidades e em manutenções para frear movimentos das temporalidades e, nisto, uma vontade de permanecer delegada aos outros “ao selecionar passados, ao delegar o saber aos performers, ao negociar transformações”.

A definição da tradição a partir da encarnação de Mestres da Cultura no Ceará é realizada pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, que orienta a publicação de edital anual (CEARÁ, 2006) e aberto a todas as pessoas com mais de 20 anos de práticas culturais comprovadas em determinada linguagem e de intervenção em dada territorialidade (CEARÁ, 2003). Sob o crivo de Comissão Especial composta por especialistas indicados pelo Secretário de Cultura em exercício, os perfis de saberes populares são submetidos a expressão de poder gerido pela figura do Estado a quem é atribuído no ornamento oficial a demarcação da tradição em corpos selecionados. Logo, é justo questionar os termos em que tradição e cultura se circunscrevem nesta política legal; bem como as implicações sociais dela decorrentes. Afinal, como adverte Rita Segato (2007: 31), “as tradições culturais que a nação abriga se comportam como uma espécie de vitrine pela qual todos os grupos sociais se sentem convocados a participar sem restrições”².

Para tecer olhares críticos, me ancoro nas ideias de Rita Segato (2018: 27) ao propor deliberação interna como movimentos de decisão experienciados em dinâmicas comunitárias pela qual os povos praticam temporalidades como “um constante processo de abandono, invenção ou adoção de costumes”³ e nas de Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 72) ao ponderar comunidade de sentido como um conjunto amplo de sujeitos entrecruzados em pactuações culturais e simbólicas

² Traduzido do original: “las tradiciones culturales que la nación hospeda se comportan como una especie de vitrina por la qual todos los grupos sociales se sienten convocados a participar sin restricciones”

³ Traduzido do original: “un constante proceso de abandono, invención o préstamo de costumbres”

comuns e pela qual é possível “perfurar de forma mais certa a massa institucional e o apagamento discursivo que pesa sobre nossas cabeças”⁴. É diante do reconhecimento das deliberações internas praticadas por comunidades de sentido que, neste trabalho, problematizo a os movimentos de estabilização da cultura praticados pelo Estado do Ceará ao encarnar a tradição a partir da política patrimonial em análise.

Para isso, foco atenção nas normativas que amparam e que delimitam os “tesouros vivos” (CEARÁ, 2003) que tratarei simplesmente por Mestres da Cultura – dado que convém ao uso comum da titulação. Diante dos textos da lei, interessam-me as fissuras, as brechas, as demarcações pelas quais o Estado do Ceará outorga a um dado corpo o status de patrimônio da tradição popular. Mirar este contexto é um convite crítico à leitura das colonialidades praticadas pelo Estado frente às dinâmicas de deliberação interna em comunidades de sentido.

O texto a seguir posiciona-se em diálogo com autores críticos às colonialidades e divide-se em três campos: no primeiro, retomo as discussões sobre tradição e identidade a luz do contexto histórico na América Latina; no segundo, a partir de atos de leitura das peças legais que sustentam e delimitam a política de Mestres da Cultura no Ceará, explico leituras sobre os poderes do Estado na demarcação da tradição; no terceiro, pratico uma análise das colonialidades constantes nos textos da lei e nas práticas estatais regulamentadas para seleção e conferência das titulações.

Fabricações de tradição e identidade na América Latina

Pensar as questões radicadas no campo da cultura nos convoca a tecer olhares que nos permitam perceber nos entornos e nas curvas um conjunto de pistas norteadoras das enovelões que enunciam as compreensões em disputa sobre práticas e sobre identidades. Nestes termos, estes são escritos feitos sob égide teórico-metodológica crítica às colonialidades a fim de compreender a política de Mestres da Cultura em face aos movimentos do tempo e às contradições e embates que conformam o que se entende digno de manter-se presente sob a alcunha de ‘patrimônio cultural’ legado à ‘tradição’.

Radicular uma postura crítica às colonialidades para pensar as questões já dispostas é reafirmar as compreensões de Quijano (2005: 117) em que a “América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como primeira identidade da modernidade”. Assim, as marcas da identidade que nos dizem sobre ser latinoamericano são aspectos basilares de colonialidades que, antes praticada por europeus, hoje se efetiva nas políticas públicas ao definir e orientar horizontes praticáveis nos termos da cultura.

Quijano (2005: 117) confere que, fruto do processo das relações de dominação, “tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha” no território. O ‘outro’, aqui, assume o signo da diferença e estabelece relações duais que impõem a norma como o lado oposto. Trata-se, como observara Quijano (2005: 119), de fundamentar cisões no campo da cultura a fim de compor identidades dominantes e subalternizadas. Em termos

⁴ Traduzido do original: “horadar de manera más certa la mole institucional y la borrachera discursiva que pesan sobre nuestras cabezas”.

históricos, Quijano (2009: 83) é assertivo ao entender que “o eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes” como gesto duplo que impõe uma lógica única e comportamentos homogêneos e, nisto, confere o lugar de ‘outro’ ao desviante.

As contribuições de Quijano (2005: 121) ao entender que a Europa “também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, do conhecimento” são potentes ao permitir-nos complexificá-las em face aos debates de nossos tempos em torno das leituras sobre branquitude como expressão da norma – que não essencialmente se faz europeia, dado os movimentos de mundialização da economia que, a seu modo, deslocam as noções de hegemonia também no campo da cultura em torno de outras expressões territoriais.

Em movimentos, as colonialidades demarcam uma reorientação normativa de tempo e de espaço na América Latina sob moldes embranquecidos que se voltam a desmontar práticas comunitárias e a alocá-las sob insígnias de pretensas tradições a fim de posicionar sujeitos em contradição como partes componentes do sistema. Deste modo, a modernidade advogada pela Europa desmancha a pretensa pureza das práticas culturais e das identidades e as subjuga sob alcunhas que dizem respeito aos exercícios de poderes. Por isso, é razoável refletir, como fizera Quijano (2005: 122), que os perfis demarcados como representação da tradição não ocupam o mesmo lugar social experienciado pelo branco que lhe confere a alcunha, pois as marcas da diferença são a medida para impor inferiorização e controle. Por isso, estes escritos admitem nas colonialidades uma dinâmica fabril no campo da cultura na medida em que postula identidades que se praticam em poderes e revelam em dinâmicas de historicidades os lugares sociais alocados a diferentes grupos sociais.

Nas linhas das leis: tradição e cultura sem lírios

Para fins deste trabalho, me debruço sobre o ornamento legal que fundamenta a política patrimonial de registro dos Mestres da Cultura por entendê-lo como uma textualidade essencialmente política que permite tomar notas sobre as fissuras e os embates para demarcação das identidades validadas pela nação. Tomar os postulados legais que se voltam a definir tradição é um convite para ler as sistemáticas que regulam a regra e o ‘outro’ – admitindo este último parte da norma em dinâmicas de contradição.

Nas vias dos termos e das hierarquias que fundamentam o Estado Brasileiro, busca-se nos regimes da norma a compreensão das dissonâncias que compilam particularidades ao caso cearense ao radicar e normativizar colonialidades diante das deliberações internas de saberes em comunidades subjogadas sob alcunhas da diferença. Portanto, é justo partir da Constituição Federal (BRASIL, 1988) e dos artigos que, sob o título de promoção da ordem social, radicam a cultura como objeto de intervenção. Fincando, assim, as bases para uma política de patrimonialização.

No Art. 215, o Estado “garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” pelas vias que admitem a demarcação singular de uma cultura homogênea que regimenta a nação sendo, portanto, objeto de atenção, de circulação e de fortalecimento. Desde a versão primeira, este artigo foi encorpado com outros dois parágrafos que modulam esta noção:

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. (BRASIL, 1988)

Me vejo diante das bases constitucionais e miro marcas de contenção dos movimentos das temporalidades. No primeiro, é justo notar o emprego do verbo ‘proteger’ como um gesto para cristalização das práticas e dos saberes. O significado, por sua vez, é dúbio no que diz respeito à relação de indígenas e negros com o processo civilizatório nacional: a construção frasal que destaca estas culturas permite a compreensão que os aloca em pertença e em diferença com os grupos variantes que – estes, sim, na legislação – fundamentam marcas civilizacionais. No segundo, outorga-se o poderio de ‘fixação’ do calendário como um norte de práticas comuns que exprimem sentidos de pertença e de conjugação da cultura nacional que versa o Art. 215.

O Art. 216, na esteira do ideário de uma cultura nacional, tipifica patrimônio cultural brasileiro como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Há, portanto, demarcação identitária sob juízo de valor na compreensão constitucional sobre cultura e sobre patrimônio que transcende, a seu modo, as delimitações territoriais e as vias pelas quais reafirma os sujeitos pertencentes à nação. Dentre os compostos em que o Estado Brasileiro delimita patrimônios, especifica como objetos de interesse:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988)

A amplitude conferida às figuras que podem vir a ser patrimônio conferem, diante do que o Estado enclausura, os interesses de contenção e de flexão de poderes. Não por menos, este artigo estrutura-se em parágrafos que estabelecem pactuações e responsabilidades sob a lógica de ‘proteção’ equivalente à disposta no artigo antecedente. Assim, temos um composto versado em:

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (BRASIL, 1988)

Destaco atenção, diante da normativa, na tessitura de poderes que firma ao Estado Brasileiro a potência de demarcação sobre modos de ser, de viver e de experienciar identidades e tradições a compor a nação em detrimento das dinâmicas particulares de deliberação interna que acometem circunscritos comunitários. Temos, aqui, uma flexão para dizer sobre a cultura nacional limitando identidades diante de movimentos do tempo. O emprego dos verbos ‘proteger’ e ‘promover’ no § 1º apontam a cristalização – já demarcada no Art. 215 – como um

signo estático no tempo que se projeta ao devir. Não é por menos que encontramos no § 1º e no § 2º a definição de métodos para demarcar patrimônios e a mensura de outorga única pelo Estado.

Pelas vias constitucionais, a compreensão constitucional sobre patrimônio cultural emprega sanções frente a medidas ofensivas nos termos do direito penal em vigência no § 4º e demanda políticas de financiamento no § 3º do Art. 216. Este último é basilar para compreender as diretrizes para aporte de recursos, pois a política orçamentária no campo da cultura precede a compreensão e reconhecimento das práticas e das linguagens em fundamentos culturais pelo Estado que, a seu modo, orienta o desenho das medidas públicas. Por fim – e não menos importante – o § 5º versa em patrimônio os quilombos e os rastros das experiências negras no território.

As vias com as quais ‘proteger’ e ‘patrimônio cultural imaterial’ ganham sentido nas ações do Estado Brasileiro constitui para Márcia Sant’Anna (2006: 16) objeto de “discussão histórica” que, em 1997 e sob a envergadura de seminário internacional, lança a Carta de Fortaleza à luz de “experiências brasileiras e internacionais de resgate e valorização da cultura tradicional e popular” que apontam a necessidade de “criação de instrumento legal instituindo o registro como seu principal modo de preservação”. Esta é a base fundamental para, em vias do trâmite legal, equacionar o Decreto nº 3.551/2000 que institui os modos de registro do patrimônio cultural imaterial em quatro livros de dossiês designados no Art. 1º conferidos em:

- I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (BRASIL, 2000)

A inscrição em um dos livros, como admite o § 20 do Art. 1º, se faz diante da “continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” sob juízos de valores conferidos pelo Estado Brasileiro diante da definição de regimes estáticos no tempo. Não por acaso, o Art. 7º confere que patrimônios reconhecidos são reavaliados a cada decênio sob miradas que julgam as permanências diante das cristalizações conferidas na alcunha de patrimônio – podendo, assim, perder a legitimação.

As instâncias administrativas de gestão pública da cultura em esferas municipais, estaduais, distrital e nacional, além de associações civis, são partes legítimas para instaurar o processo de registro, como versa o Art. 2º. Contudo, compete ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural vinculado ao IPHAN a analítica de reconhecimento e as devidas inscrições segundo o exposto no Art. 3º e no Art 4º. A dinâmica analítica que culmina na figuração dos livros é, para Sant’anna (2006: 20), um gesto do Estado em diferença ao lugar de observador, dado que “o conhecimento gerado sobre essas manifestações permitirá identificar de modo bastante preciso as formas mais adequadas de apoio à sua continuidade”. É justo observar o lugar de Sant’anna como componente da estrutura de governo neste período; tal qual não podemos perder de vista a manutenção e a continuidade como projeto em detrimento das dinâmicas de deliberação interna.

Diante do § 20 do Art. 1º do Decreto 3.551/2000 que confere a possibilidade de novos livros serem abertos desde que a natureza dos itens de registro não esteja contemplada nas inscrições anteriores, o Estado do Ceará regulamenta a criação de livro próprio para registro dos Mestres da Cultura Tradicional e Popular via Lei nº 13.351/2003, sob iniciativa do Poder Executivo. A medida admite que determinados sujeitos, de saberes e de memórias corporeificadas, assumem-se patrimônio sob a envergadura de “Tesouro Vivo” desde que atenda ao § 10 do Art. 1º que considera “a pessoa natural que tenha os conhecimentos ou as técnicas necessárias para a produção e preservação da cultura tradicional popular de uma comunidade estabelecida no Estado do Ceará”, que comprove 20 anos de residência no Estado e de participação em atividades culturais e esteja capacitado para a transmissão de saberes, como evidencia o Art 2º. Há, entretanto, critérios valorativos que estruturam o Art 3º admitindo como elementos:

- I - relevância da vida e obra voltadas para a cultura tradicional do Ceará;
- II - reconhecimento público das tradições culturais desenvolvidas;
- III - permanência na atividade e capacidade de transmissão dos conhecimentos artísticos e culturais;
- IV - larga experiência e vivência dos costumes e tradições culturais;
- V - situação de carência econômica e social do candidato. (CEARÁ, 2003)

Em que pesem as intenções, a noção de relevância está atrelada às delimitações do que o Estado do Ceará compreende por cultura tradicional a fim de engessar estes perfis como representações das performances, das poéticas e das práticas que se cunham patrimoniais. Em outras palavras, encarnam figuras do passado em cristalizações das práticas como um gesto de negação aos movimentos do tempo e um esforço para imobilidade da ritualística em contradição com as formatações outras que se fazem no seio das deliberações internas de comunidades de sentidos e de saberes – pela qual versaremos discussão com maior fôlego na próxima sessão.

Pleiteantes a Mestres da Cultura são selecionados via edital público sob gestão da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará. O Art 7º da Lei 13.351/2003 admite a instauração sob aceno dos mesmos perfis jurídicos constantes no Art 2º do Decreto 3.551/2000; com a particularidade, no caso cearense, do Art. 8º que demanda requerimento preenchido e assinado pelas candidaturas a titulação de Mestre. São eleitos, como delega o Art. 9º, em seleção realizada pelo Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Ceará - COEPA.

Os sujeitos que ascendem a Tesouros Vivos recebem honraria com a titulação e pagamento de um salário mínimo por mês até a ocorrência da morte, como assegura o Art. 4º. O caráter vitalício da medida, por sua vez, acompanha-se de deveres constantes no Art 5º e no Art 6º que responsabilizam os Mestres pela tutoria de formações organizadas pela Secretaria de Cultura do Ceará na intenção de “transferir seus conhecimentos e técnicas aos alunos e aprendizes” e pela atestação da atuação em relatórios bienais a serem avaliados pelo COEPA.

Em 2003, dentre as sínteses da 32ª Conferência da UNESCO, radica-se a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. O Estado Brasileiro é um dos signatários da convenção e, dado o contexto nacional de realização das Conferências de Cultura ocorridas em 2005, é acrescido naquele ano o § 3º ao Art. 215 da Constituição Federal a previsão de um Plano Decenal orientado “ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público” (BRASIL, 1988) visando, dentre outras coisas, demarcação do patrimônio cultural brasileiro em torno de termos como “defesa” e “valorização” constantes no inciso I.

O maior desdobramento, por sua vez, está no Decreto Nº 5.753, de 12 de abril de 2006, pelo qual o Governo Federal promulga os termos da Convenção ratificando a assinatura já realizada pelo país. Dentre os termos, a legislação tipifica patrimônio cultural imaterial como

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável. (BRASIL, 2006)

Diante da definição, quero destacar dois elementos: apesar de admitir o reconhecimento do patrimônio pelos indivíduos e de conferir a possibilidade de transformações dos patrimônios em razão de questões no tempo e no espaço; impinge a necessidade de compatibilidade com os instrumentos internacionais. Este último, aliado ao termo salvaguarda, confere ao Estado a demarcação e a revitalização sobre patrimônios culturais em medidas de “identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão” (BRASIL, 2006). Em outras palavras, estabelecem vias de controle e de manejo.

Os termos da convenção acionam os Estados Partes a assumirem o duplo lugar de responsabilidade com o patrimônio de interesse internacional radicado em outros países e, em medida justaposta, a atenção particular ao território sob competência firmado no Art. 11. Este último, como esforço em estabelecer marcos para circunscrição nacional das políticas de salvaguarda, aponta no Art. 12 a estrutura de inventários como método para “assegurar a identificação” (BRASIL, 2006); e avança no Art. 13 ao versar sobre medidas “para assegurar a salvaguarda, o desenvolvimento e a valorização do patrimônio cultural imaterial” (BRASIL, 2006) que, nos termos de registro, convoca atenção ao inciso III do § 4º ao firmar a criação de instituições específicas de documentação frente à demanda por “medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas” para salvaguarda – que, no caso brasileiro, já existia sob a firma da atuação do IPHAN.

Vale destaque ao Art. 15 da Convenção na medida em que orienta-se à participação de comunidades, grupos e indivíduos no manejo da política de salvaguarda. Imprime, nos termos da lei, que “cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo” (BRASIL, 2006). Aqui cabem dois rumos de leitura que advogam convocação seletiva: no primeiro, diante das fissuras, ao denotar a agência inerente ao ‘quando cabível’ segundo os interesses do Estado; no segundo, em aliança às bases constitucionais, a noção onde comunidades e grupos se fazem sob o juízo que define quem são os praticantes do que impetra-se por cultura nacional.

A medida internacional e nacional suscitam alterações relevantes no desenho da política de mestres da cultura, firmadas na Lei Estadual nº 13.842, de 27 de novembro de 2006. Convalescendo a Lei de 2003, a medida formata a aplicação das titulações definindo as mecânicas norteadoras do edital de seleção. O marco

legal institui no Art. 9 que apenas as Secretarias Estaduais, o Conselho Estadual da Cultura do Estado do Ceará – CEC, os órgãos municipais de cultura e as Câmaras de municípios situados no Estado do Ceará poderão realizar a indicação de Tesouros Vivos ao edital. Atribui, ainda, ao Secretário Estadual de Cultura a indicação de uma comissão especial “formada por 5 (cinco) membros de reputação ilibada e notório saber” a ser aprovada no COEPA, como especifica o Art. 10. No Art. 14, previa-se a aprovação máxima de 12 mestres por ano e um teto máximo de 60 tituláveis – a ser ampliado para 100 em junho de 2022 através de Decreto Estadual no prelo.

Nestas últimas evidências, Ceará (2006) delega o poder de desígnio de candidatas e candidatos a Mestres da Cultura apenas agentes a estrutura pública do Estado e dos Municípios, reduzindo, assim, a possibilidade de autoafirmação das comunidades de sentidos na postulância da titulação. São os olhos do Estado, ainda, que operam a seleção dos aptos a receberem a honraria a partir da Comissão de notáveis proposta e aprovada nos núcleos de deliberação estatal.

Quando tomadas as nominatas das portarias públicas de tal comissão, é possível identificar a presença recorrente de acadêmicos, de docentes universitários e de técnicos das instituições públicas de fomento à cultura, a exemplo do IPHAN. Neste último aspecto, não adensaremos a discussão por tomar os marcos legais como objeto de atenção deste trabalho; mas que é algo já observável nas notas preliminares de análise e que será objeto de escritos futuros. De todo modo, a percepção do olhar acadêmico e institucional e a identificação da ausência de representações das comunidades de sentidos nas viantes linguagens é relevante para tomar notas sobre os olhos que analisam e selecionam os Mestres a fim de estabilizar as práticas culturais a partir de uma experiência encarnada.

Analítica da política de mestres da cultura

Mirar as bases de política patrimonial evoca remontar os lugares em que as práticas da ‘norma’ e do ‘outro’ ocupam na tessitura da nação. Rita Segato (2007: 29-30) é categórica ao propor uma análise conjuntural fincada nas especificidades que conformam diferenças, via pela qual observa o que caracteriza por

predomínio discursivo de uma matriz de nação que não é outra coisa que matriz de alteridades, é dizer de formas de gerar ‘outridades’ concebidas pela imaginação das elites e incorporadas como forma de vida através de narrativas maestrais endossadas e propagadas pelo Estado, pelas artes e, por último, pela cultura de todos os componentes da nação⁵.

Trata-se, em diferença a uma dinâmica naturalizável, de uma tessitura complexa analisada por Segato (2007) em vias de jogos de poder que estruturam e sustentam o lugar ‘outro’ como signo de uma dominação contínua que se faz marca de um ideário nacional. Produzir a firma da diferença diante da norma é um gesto para dizer de si, para reafirmar polos de expressão do poder. A política de cultura, posicionada no centro das interrogações, se versa em regime dual entre valorização e dominação: a primeira na intencionalidade de pacificação das tensões na reafirmação de uma cultura nacional; a segunda na estratégia de cristalização das práticas e de reforço das lógicas de dominação e de espetacularização dos compreendidos como outros.

⁵ Traduzido do original: “predominio discursivo de una matriz de nación que nos es otra cosa que matriz de alteridades, es decir de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites y incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endossadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación”.

Não proponho, aqui, uma análise isenta. Ainda que este estudo tome como materialidades os documentos técnicos, é justo notar o caráter político que impregna a formulação e a aprovação dos marcos legais e das titulações, por um lado; e do meu olhar enquanto um jovem pesquisador cearense forjado em meio às contradições e as delícias de ser gay em área rural no semiárido. Por isso, tal qual Segato (2007: 16), me colocar diante da análise de políticas setoriais é um gesto para mirar as fraturas, as incoerências, as anulações das particularidades e das significações que assumem frente a movimentos das temporalidades e incorrem em dominação que, aliás, “se transformaram em formas legitimadas de intervenção”⁶.

Neste rumo, tomo hegemonia nas vias discutidas por Rita Segato (2007: 30) ao propor tratar-se de “uma narrativa interessada por parte das elites, porém que não deixa de ter sentido e, eventualmente, ser ativada com outro signo ideológico pelos setores subalternos”⁷. Há, portanto, movimentos que tecem fricções e incorporações tornando a hegemonia um objeto em circulação – não por menos, em transformação e em disputa.

A demarcação cultural de agrupamentos em torno de noções essencialistas que orbitam o circuito hegemônico é, para Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 59), um gesto de colonização diante do adorno multicultural do neoliberalismo. O primeiro ponto que destaco é a alocação da figura de Mestres da Cultura frente à dualidade entre ‘outro’ volvendo-se ‘norma’. Para isso, aprendo com Milton Santos (2001: 44-45) que a generalização e a coisificação da ideologia versa um binômio que “de um lado, se multiplicam as percepções fragmentadas e, de outro, pode estabelecer-se um discurso único do mundo”. Um Mestre da Cultura, neste sentido, converge como uma iluminura idealizada a compor o imaginário de um povo na medida em que a prática se faz única, particular, preciosa e distante da experiência comum.

A política de Mestres da Cultura é, afinal, uma demarcação estatal sobre a tradição conferindo o imaginário popular em torno dos ‘outros’ que moldeiam o território. Revela, assim, projeções e orientações espraiadas do campo simbólico às searas orçamentárias. Faz-se ao eleger uma condição corporeificada como de poente de uma prática angulada ao passado e pela qual empreende-se esforços de manutenção em vias de negação das transformações que incorrem a linguagem artística e cultural.

O desejo de intermediação política e de amparo orçamentário para fortalecimento das práticas culturais não pode ser confundida com as vias de domínio do Estado sobre os corpos, as práticas e as linguagens. Afinal, é possível conduzir políticas de fomento a práticas culturais que valorizem as dinâmicas de deliberação interna que incorrem às comunidades e, nisto, reconhecer que os fazeres estão dispostos em movimentos no tempo capazes de refundar lógicas e de atualizar os itens conjugados em tradição. A política de Mestres da Cultura, frente a negação do Estado do Ceará às dinâmicas de deliberação ao tomar por parâmetro um pressuposto embranquecido sobre tradição, revelam os perigos denunciados por Rivera Cusicanqui (2018: 68-9) onde “a intermediação política que apelaram as populações estigmatizadas resultou [em dinâmicas] mais arriscada, já que se sustenta em lógicas corporativas que fazem um uso instrumental da alteridade cultural”⁸.

⁶ Traduzido do original: “se transformaron en cuñas legitimadas de intervención”

⁷ Traduzido do original: “una narrativa interesada por parte de las elites, pero que no deja de tener sentido y, eventualmente, ser activada com otro signo ideológico por los sectores subalternos”

⁸ Traduzido do original: “la intermediación política a la que han apelado estas poblaciones estigmatizadas ha resultado más riesgosa, ya que se sustenta en lógicas corporativas que hacen un uso instrumental de la alteridad cultural”.

A crítica aqui tecida não se volta contra os detentores de saberes, mas contra o Estado do Ceará que pratica colonialidades na “captura estatal das identidades étnicas, de todo o ganho de capital simbólico que nasce do trabalho impago de gerações e gerações”⁹ como já alertara Rivera Cusicanqui (2018: 125) ao pensar sobre o caso boliviano. Ao delimitar a envergadura de Mestres da Cultura, assenta-se premissas sobre identidade, cultura e território compondo uma narrativa sobre tradição na afirmativa de um lugar comum de coexistência dos três quesitos. Rivera Cusicanqui (2018: 120) já nos dizia que a territorialização da identidade e da nação “bloqueiam nossa capacidade de conhecimento social ao afastar-nos das múltiplas realidades que são, às vezes, difusas e planetárias, compactas porém também porosas e moleculares”¹⁰. Considerando que a política se faz no circunscrito de corpos pobres nos termos do inciso V do Art 3º da Lei 13.351/2003 (CEARÁ, 2003), o ato demarcatório é um gesto homogeneizador.

A tradição evocada nos termos da figura do Mestre da Cultura eleito pelo Estado se faz como afirmativa de legitimidade. Maria Gislene Fonseca e Rafael Andrade (2020: 55) identificam que a ideia de tradição está amparada nas noções de legitimação para conferir “às manifestações um status de relevância por aqueles que as praticam e as vivenciam”. Dizer o legítimo é um duplo gesto, dado que também recai aos não-pertencentes e aos não-praticantes e, nisto, o Estado do Ceará assume o papel de agência sobre a identidade, a cultura e o território ao esquivar-se das afirmativas construídas na deliberação coletiva que tangenciam comunidades de sentido.

Os postulados legais aqui dispostos evidenciam contornos em que a modernidade e a tradição urgem em dualidades convergentes que sustentam a totalidade colonial. Por isso, penso ser potente entender as regulamentações como espelhos inexatos tal qual Quijano (2005: 130) ao questionar a perspectiva eurocêntrica – afinal, ambas são invenções alocadas na dualidade exposta. Assim, ao tomarmos esta fonte como mirada única para leitura do mundo, somos “conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós”. Dessa forma, encontramos na figura dos Mestres da Cultura um imaginário disforme em comparação às experiências mutáveis e que nos dizem muito mais sobre as dinâmicas e os interesses dos dispositivos do Estado do Ceará que as delimita do que sobre os sujeitos que as corporificam ou sobre nós que coabitamos o território.

Colonialidades praticadas na demarcação da tradição

Interessa, pois, conferir que as colonialidades constantes na demarcação da tradição através da figura de Mestres da Cultura não são homogêneas e se modulam em dinâmicas múltiplas passíveis de serem lidas em meio aos ditos e não-ditos das leis que o amparam. A primeira, na possibilidade de demarcação da tradição pelos ensejos do Estado, encontramos a **colonialidade do poder**¹¹ que “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”, como nos ensina Quijano (2009: 73). Não por menos, atento à colonialidade do poder nas práticas

⁹ Traduzido do original: na “captura estatal de las identidades étnicas, de toda la plusvalía simbólica que nace del trabajo impago de generaciones y generaciones”

¹⁰ Traduzido do original: “bloquean nuestra capacidad de conocimiento social al alejarnos de esas múltiples realidades, que son a la vez difusas y planetarias, compactas pero también porosas y moleculares”

¹¹ Sob leitura em Quijano (QUIJANO, 2009: 100), poder surge neste trabalho como uma “malha de relações sociais” onde explorações e conflitos emergem de modo articulados em torno da disputa pelo controle das formas de existência social.

culturais, o pesquisador identifica um movimento onde a perspectiva eurocêntrica impõe-se hegemônica como modo único de denotar o conhecimento e, nisto, compor uma perspectiva sobre a realidade mistificada. A ideia de “cultura nacional” pela qual o Mestre da Cultura é uma figura sob a alcunha de “proteção” reforça o poder que emana do Estado do Ceará ao demarcar tradição e “obrigar ou persuadir os indivíduos a submeter-se a essas relações e a esse sentido geral do movimento da sociedade que os habita”, como notara Quijano (2009: 80) ao refletir sobre a autoridade contida nas classificações sociais.

Quando voltamos atenção à regulação que imobiliza as práticas e dinâmicas comunitárias impondo modelos corporeificados de execução das expressões, nos vemos diante da **colonialidade do ser**. Quijano (2009: 74) nos dá pistas ao propor que o modelo pressuposto racionalizado “foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade” e, neste sentido, figuras como a de Mestres da Cultura fixam-se como uma idealização moderna sobre culturas outras impondo, assim, devires projetados – e porque não dizer: espetacularizados – em detrimento das deliberações internas em comunidades de sentido.

Maldonado-Torres (2018) propõe que a colonialidade do ser refere-se ao processo pelo qual a lógica social dominante e a tradição são marcadas por dinâmicas de poder de caráter preferencial e sob lógica classificatória que discrimina pessoas e tomam determinadas comunidades como alvo. Assim, os modos de ser apontam-se em objetos de controle e pela qual a delimitação da tradição assume envergadura de caráter conservador de modo que a composição de imaginário social que decorre dos Mestres da Cultura não são meros resultados das estruturas do sistema, dado que são dele constituintes. Nisto, são moduladas e modulantes, orientadas e orientadoras em posição dual diante dos regimes de colonialidade e isto nos convoca a compreendermos que a constituição dos Mestres da Cultura assume o sujeito como “um campo de luta e um espaço que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável”, como pensara Maldonado-Torres (2018: 43) ao partilhar bases sobre colonialidade do ser.

Ao controlar modos de ser, a titulação de Tesouro Vivo nos termos observados diante da legislação revelam as vias de controle das dinâmicas que o Estado confere a alcunha de tradição corporeificada em representação através de uma experiência particular. Nessa chave, encontramos também gestos de **colonização do saber** na medida em que, para além de demarcar as práticas, impõe modelos de execução sob moldes dos praticantes eleitos como Mestres – não por menos, a legislação demanda que o Mestre exerça papéis de “transmissão” de saberes e de técnicas em regime conservatório.

Maldonado-Torres (2018: 43) propõe que, independentemente das marcas e experiências que modulem a identidade, o sujeito “é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber”. Assim, estabelece uma dualidade: por um lado, o Estado circunscreve os saberes a fim de manutenção da hegemonia em gesto de controle; por outro, como nos relembra Maldonado-Torres (2018: 43), “os condenados não podem assumir a posição de produtores de conhecimento e a eles é dito que não possuem objetividade”, sendo a insígnia firmada pelo Estado a medida de se fazerem socialmente validadas e economicamente amparadas via políticas públicas de fomento às linguagens.

Mirar essas três camadas de colonialidade, como orienta Maldonado-Torres (2018: 44), “requer uma averiguação da colonialidade do tempo e do espaço” por

entender que estes critérios modulam e põem em movimento as dinâmicas até aqui observadas. A colonialidade do tempo, no caso em análise, emerge em gesto outrora observado por Rita Segato (2007: 21) na medida em que “a cumplicidade entre, por um lado, etnicidades congeladas por uma política de identidades globalizadas e afim ao neoliberalismo e, por outro, o universalismo inerente ao Estado moderno impede que as tramas históricas particulares tecelem criativamente o ‘tempo heterogeneo’ e rico da nação”¹². Ao alocar um modo maestral às práticas culturais, a política patrimonial em análise se volta a controlar o tempo e as agências nele possível na medida em que delimita uma temporalidade comum que cadencia a pertença homogênea da tradição e que nega as outras formulações das linguagens em razão dos tempos entrecruzados, das mesclas e dos abandonos possíveis no presente.

A colonização do tempo se dá, por um lado, na fixação de uma temporalidade no corpo das Mestras do Coco e a permanência do passado no presente, projetando ao futuro a idealização de tradição petrificada pelo Estado: tomando o dançar das mulheres como uma prática fixa e imóvel no tempo; por outro, na rejeição às reformulações do ritmo e da dança praticadas pelas novas gerações que são abdicadas da possibilidade de reconhecimento patrimonial. Ao delimitar uma forma única, produz-se um tempo único toado sob a lógica hegemônica que firma orientações identitárias e se faz em gestos de controle das temporalidades nos distintos modos de viver.

Há, diferente da ideia de legado e de devir, o manejo do tempo como um ordenador essencialmente político e pelo qual Mudrovic (2018) destaca atenção ao depreender que a experiência do tempo entranha-se na vida política. A delimitação de Mestres da Cultura é uma política do tempo que se faz em colonialidade na medida em que demarca pertencentes e diferentes e, nestas alcunhas, posiciona-os no tempo sob signos identitários. Aqui encontramos o duplo gesto percebido por Mudrovic (2018: 10) pois a medida - em termos de uma política do tempo - consiste “em um conjunto de operações que, na medida em que sancionam o que é próprio ou característico do presente, constroem um ‘outro’ excluindo-o diacrônica ou sincronicamente deste presente: O outro é anacrônico”.

Se é justo notar que os praticantes de culturas e de tempos outros desviantes à lógica hegemônica não são contemporâneos do tempo moderno ordenado pelo Estado, é também relevante tomar notas que a outorga do título intenciona controlar tais temporalidades e incluí-las na lógica homogênea – em outras palavras, controlá-las em colonialidades do tempo. Se as linguagens populares não são contemporâneas do Estado, tornam-se na alcunha de Mestres da Cultura que são demarcados para firmar nas diferenças os limites de movimentos a ela inerentes.

A tradição elencada na legislação sob a alcunha de ‘proteção’ e de ‘resgate’ reforça o lugar em que “o presente contemporâneo é compartilhado pelos vivos que miram aos mortos na tumba do passado”, como dissera Mudrovic (2018: 11-12) ao refletir que os mortos pertencem ao passado estático e estes já não cabem no presente contemporâneo. No entanto, não são todos os praticantes da tradição em voga que são dignos, aos olhos do Estado, de fazer em tumbas. A definição de Mestres da Cultura, nestes termos, é uma firma sobre o passado postulada por mirada moderna que anula outras perspectivas e, nisto, constrói uma tessitura narrativa que fundamenta e justifica o contemporâneo e, ao mesmo tempo, silencia os outros.

¹² Traduzido do original: “la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizadas y afín al neoliberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el ‘tiempo heterogéneo’ y rico de la nación”.

Nestes termos, mirar colonialidade do tempo nos convoca a pensar sobre **colonialidade do espaço**, pois “o pressuposto de universalidade do tempo e o de determinação temporal espacializam o tempo”, como propunha Mudrovic (2018: 13). Aqui, para além de uma firma para dizer as beiras de pertença à identidade de nação, a política de Mestres da Cultura firma delimitações sobre práticas possíveis e orientadas à determinadas espacialidades. Ao dizer sobre modos de ser, de saber e de poder, o Estado impõe delimitações sobre os territórios. Ao Mestre não basta viver no Ceará por mais de duas décadas, é preciso manejar a espacialidade em via das práticas de saberes encarnados como gesto de impressão das políticas do tempo no campo.

Lidar com este contexto, por sua vez, evoca os escritos de Milton Santos (2001: 80) para quem o “território não é um dado neutro nem um ator passivo”. Espaços pulsam e se contrapõem às racionalidades dominantes porque impulsionam atos criativos que modificam as linguagens e as formas de viver. O território é insurgente e, com os saberes dos mestres, traveste-os em novas roupagens diante das urgências nas particularidades dos lugares e esta possibilidade, a seu modo, opõe-se à lógica totalizante do Estado.

O lugar legado pela colonialidade aos pobres como sujeitos em contradição, tal qual o destinado aos indígenas da América Ibérica sob atenção de Quijano (2005: 121), estão condenados “a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada” e alocados como caricaturas alegóricas de um tempo que já não é. Não é por acaso que, nestes escritos, verso a demarcação da tradição como uma prática contínua de violência que nos permite tatear uma camada das práticas de colonialidade na América Latina e pelas quais Quijano (2005: 121) exemplifica na “colonização das perspectivas cognitivas dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura”.

Dialogando com Milton Santos (2001: 55), interessa a compreensão onde

Violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos e permite pensar que vivemos numa época de globalitarismo muito mais que de globalização.

pois, diante desta caracterização, é possível tanger leituras sobre a violência na demarcação da tradição pelo Estado como um episódio de uma tessitura complexa que engendra colonialidades como modo de sustentação de totalitarismos de nova ordem. Por isso, a observação das camadas de colonialidade contidas nas firmas que elegem Mestres da Cultura são esforços de compreensão das violências que a constituem.

A violência aqui observada é convergente ao que Rita Segato (2018: 11) identifica conformar uma pedagogia da crueldade caracterizada na “captura de algo que fluía errante e imprevisível, como é a vida, para instalar allí la inercia e a esterilidade da coisa, mensurável, vendível, comparável e obsolescente, como convém ao consumo nesta fase apocalíptica do capital”¹³. Nisto, ao volver-se engessadora da vida e das dinâmicas de deliberação interna de comunidades de sentido com a titulação de Mestres, o Estado do Ceará executa a pedagogia da crueldade

¹³ Traduzido do original: “captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital”.

como um gesto de vitalidade para reafirmar o inescapável horizonte de progresso e de modernidade que intenciona.

Rita Segato (2018: 27-8) é categórica ao atestar o caráter racista em medidas que reconhecem a diferença entre “povos de história” e “povos de costumes”, dado que as categorias são inerentes a todos os povos. Ao assuntar pobres como detentores de tradição popular e objetos da Política de Mestres da Cultura firmados como outro lateralizado a uma larga historiografia elaborada sobre o território a partir das experiências da branquitude cearense revela-se, por sua vez, a alteridade conferida pela colonialidade como desaterrador da humanidade; pois “um povo não é um povo porque pode ser referido a um patrimônio fixo de costumes, e sim porque se vê a si mesmo vivendo uma história comum – ainda que possa estar fraturada por facções de dissenso”¹⁴.

Considerações finais

Diante das pluralidades dos modos de ser e de viver, é preciso reconhecermos que “histórias múltiplas realizam sua intervenção em uma ‘cultura nacional’ que tendemos erroneamente a conceber como inerte”¹⁵ como nos convida Segato (2007: 30) ao valorizar as dinâmicas heterogêneas e os movimentos temporais e espaciais que conjugam tradições em diferença as homogeneizações que encontramos na titulação de Mestres.

É preciso reafirmar que a medida ancorada pelo Estado do Ceará está versada em colonialidades na medida em que realiza a “captura de matrizes e formas de ser ‘outro’ por identidades globais preformatadas que não emergem em embates internos [...] por outros modos de ser e de entender a justiça”¹⁶ nos termos de Segato (2007: 18). Nisto, a figura dos Mestres é uma envergadura de autoridade e socialmente legitimada que blinda as disputas que remodelam fazeres e modos de viver sob manejo dos interesses políticos de quem domina o Estado. Não são, contudo, formas puras e urgem das particularidades em seleções políticas diante das estéticas e narrativas corporeificadas que, sob julgamento de curadores letrados, conferem juízos de valores.

Na medida em que o Estado assume a alcunha de definição da cultura e das performances de tradição, opõe-se de modo magistral as vias de deliberação interna realizada pelas comunidades de sentido que vivenciam e encarnam as linguagens e os saberes. Esta imposição autoritária é equivalente ao que Segato (2018: 29) propunha ao pensar o culturalismo como uma prática fundamentalista e, nisto, um gesto para “cancelar a história, retirando do fluxo temporal a história das práticas sociais e abolindo a deliberação interna”¹⁷.

Rivera Cusicanqui (2010: 55) entende que um mundo oposto às colonialidades que o sustenta só é possível “caso se possa derrotar aqueles que se empenham em conservar o passado, com todo seu lastro de privilégios ilícitos”¹⁸. Portanto, abandonar as estruturas do Estado como demarcação sobre corpos e culturas e

¹⁴ Traduzido do original: “un pueblo no es un pueblo porque puede ser referido a un patrimonio fijo de costumbres, sino porque se ve a sí mismo como viviendo en una historia común – aunque pueda estar fracturada por facciones de disenso – y yendo hacia una historia común”.

¹⁵ Traduzido do original: “historias múltiples realizan su intervención en una ‘cultura nacional’ que tendemos erroneamente a concebir como inerte”.

¹⁶ Traduzido do original: “captura de matrices y formas de ser ‘otro’ por identidades globales preformateadas que no emergem en embates internos [...] por otros modos de ser y entender la justicia”.

¹⁷ Traduzido do original: “cancelar la historia, retirando del flujo temporal la historia de las prácticas sociales y aboliendo la deliberación interna”.

¹⁸ Traduzido do original: “si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastro de privilegios mal habidos”.

valorizar as vias comunitárias que impetram modos de dizer de si em coexistências com as diferenças é edificador e, ao mesmo tempo, subversivo.

A deliberação interna em comunidades de sentido é potência criativa na medida em que põe a tradição em movimento diante das questões que urgem no tempo e no espaço e, nisto, figura-se como postura para pôr o poder em conflito. Estes escritos não intencionam sistematizar métodos de deliberação interna praticadas por comunidades de sentido, mas entendem a valiosa contribuição de Segato (2007: 22) ao identificar a tessitura de narratividade sobre si em mecanismos comunitários como um gesto “simultaneamente político, jurídico e historiográfico, no sentido de recuperar-se como sujeitos de narrativas históricas diferenciadas no tempo heterogêneo da nação”¹⁹ e de Rivera Cusicanqui (2018: 41) para quem “a mirada divagante, tanto quanto a mirada periférica, consciente do entorno pode também chegar a ser compreensiva e surgir da uma capacidade de se relacionas con unx mismx y com todo o demais, reembasando o marco antropocêntrico do social”²⁰. Para ambas, a possibilidade de dizer de si é um gesto em potência que desaterra os poderes conferidos pela colonialidade e instaura novos ordenadores.

Como ensina Segato (2007: 18), este é um exercício em pensar ‘diferença’ nos signos da cultura não em termos de “costumes supostamente tradicionais, cristalizados, imóveis e impassíveis frente ao devir histórico” como enclausura a política patrimonialista; mas em torno de cosmovisões que projetam perspectivas de um povo e/ou comunidade sobre a própria existência.

Assumir o lugar ‘outro’ no campo identitário é demarcar que “as determinações não são, pois, não podem ser, unilineares nem unidirecionais. E não só são recíprocas. São heterogêneas, descontínuas, inconsistentes, conflituosas, como corresponde a relações entre elementos que têm, todos e cada um, tais características”, como explicara Quijano (2009: 82) frente a regimes de classificação social. Neste sentido, as vias de deliberação interna abrem a possibilidade de, na multiplicidade, radicar relações particulares com o tempo social que urgem em oposição ao relógio único e revelam a inexistência de tempos absolutos ao abrir vistas aos tempos múltiplos que coexistem em distintas experiências.

É tempo, sobretudo, de “deixar de ser o que não somos” como advertira Quijano (2005: 139). A conclusão tomada pelo autor se faz frente a uma analogia que toma a identidade moldeada pela modernidade como um espelho inexato – já discutido ao longo do texto. A figura dos Mestres da Cultura é, pois, este espelho. Ela nos mostra pela égide de uma modernidade eurocentrada um imaginário identitário legado aos pobres e, por sua vez, nos impede mudanças. Ver com os próprios olhos, portanto, é um gesto equivalente ao que Rivera Cusicanqui (2018: 97) propõe em recuperar a alteridade para “transformar o passado, digamos, arqueológico, em uma imagen dialética, reverberante, uma categoría política capaz de sacudir o tiempo presente e despertar-nos da letargi aem que que estamos consumidos”²¹.

¹⁹ Traduzido do original: “simultaneamente político, jurídico y historiográfico, en el sentido de recuperarse como sujetos de narrativas históricas diferenciadas en el tiempo heterogéneo de la nación”

²⁰ Traduzido do original: “la mirada divagante, en tanto la mirada periférica, consciente del entorno puede también llegar a ser comprensiva y surgir de ella una capacidad de relacionarse con unx mismx y con todo lo demás, rebasando incluso el marco antropocéntrico de lo social”

²¹ Traduzido do original: “transformarse el pasado, digamos, arqueológico, en una imagen dialectica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido”.

Recebido em 19 de março de 2022.
Aprovado em 25 de abril de 2022.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal / Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Lei nº 3.551, de 04 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm> Acesso em: 01 set. 2021.

BRASIL. *Lei nº 5.753, de 12 de abril de 2006*. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm>. Acesso em: 01 set. 2021.

CEARÁ. *Lei nº 13.351, de 22 de agosto de 2003*. Institui, no âmbito da Administração Pública Estadual, o Registro dos Mestres da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará (RMCTP-CE) e dá outras providências. Disponível em: <al.ce.gov.br/legislativo/tramitando/lei/13351.htm>. Acesso em: 01 set. 2021.

CEARÁ. *Lei nº 13.842, de 27 de novembro de 2006*. Institui o Registro dos "Tesouros Vivos da Cultura" no Estado do Ceará e dá outras providências. Disponível em: <<https://bela.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/cultura-e-esportes/item/5087-lei-13-842-de-27-11-06-d-o-de-30-11-06-proj-lei-n-6-871-06-executivo>> Acesso em: 19 jun. 2022.

FONSECA, Maria Gislene; ANDRADE, Rafael. Tradicionalidade em performance: disputas em torno do cordel e do brega. *Esferas*, 19 (1): 55-64: 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas". In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MUDROVIC, Maria Inês. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?. *Artcultura*, 20 (1), 2018.

QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidade do poder e classificação social". IN: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

RIVERA-CUSICANQUI, Sílvia. *Ch'ixinakah utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.

RIVERA-CUSICANQUI, Sílvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta limón, 2018.

SANT'ANNA, Márcia (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: IPHAN, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Milton. *A natureza do tempo: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EdUSP, 2006.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de la política de identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

ACENO

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

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

O “João Gilberto” no palco do patrimônio cultural: sexualidade, gênero e cor/raça nos bastidores do teatro em Juazeiro da Bahia¹

*João Victor Gomes Varjão*²
Universidade de São Paulo

Resumo: O Centro de Cultura João Gilberto, localizado em Juazeiro da Bahia, foi inaugurado em 1986 e é o principal espaço artístico em funcionamento na cidade. Ao longo dos anos, o espaço se tornou importante local de sociabilidade de artistas, principalmente, LGBTQI+ e negros em situação de baixa renda. Defende-se, neste artigo, que o Centro de Cultura João Gilberto pode ser interpretado como um “patrimônio cultural” relacionado a pessoas que são atravessadas por esses marcadores sociais da diferença, especificamente, sexualidade, gênero, raça/cor e território. Nesse sentido, explora-se etnograficamente a relação especial entre o “João Gilberto” e os artistas da região, buscando demonstrar a maneira particular que essas pessoas dão sentido, relacionam-se e se constroem no espaço minoritário.

Palavras-chave: Centro de Cultura João Gilberto; diversidade de gênero, sexual e racial; patrimônio cultural; sociabilidade LGBTQI+; teatro.

GOMES VARJÃO, João Victor. O “João Gilberto” no palco do patrimônio cultural: sexualidade, gênero e cor/raça nos bastidores do teatro em Juazeiro da Bahia. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 119-132, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Parte desse artigo é proveniente de reflexões da minha dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia (GOMES VARJÃO, 2021), financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

² Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Cientista Social, graduado pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), em 2018.

The “João Gilberto” on the cultural heritage stage: sexuality, gender and color/race in the backstage of the theater in Juazeiro da Bahia

Abstract: The João Gilberto Culture Center, located in Juazeiro, Bahia, Brazil, inaugurated in 1986, is the main artistic place in operation in the city. Over the years, the place has become an important place of sociability for people, especially LGBTQI+ and low-income blacks. It is argued in this article that the João Gilberto Cultural Center can be interpreted as a “cultural heritage” related to people who are crossed by these social markers of difference, specifically, sexuality, gender, race/color and territory. In this sense, the special relationship between “João Gilberto” and the artists of the region is ethnographically explored, seeking to demonstrate the particular way that these people give meaning, relate to and build themselves in the minority space.

Keywords: João Gilberto Culture Center; gender, sexual and racial diversity; cultural heritage; LGBTQI+ sociability; theater.

El “João Gilberto” en el escenario del patrimonio cultural: sexualidad, género y color/raza en backstage del teatro en Juazeiro da Bahia

Resumen: El Centro de Cultura João Gilberto, ubicado en Juazeiro da Bahia, abrió sus puertas en 1986 y es el principal espacio artístico en funcionamiento en la ciudad. Con los años, el espacio se ha convertido en un importante lugar de sociabilidad para los jóvenes, especialmente LGBTQI+ y negros de bajos recursos. Se argumenta en este artículo que el Centro Cultural João Gilberto puede ser interpretado como un “patrimonio cultural” relacionado con personas que son atravesadas por estos marcadores sociales de diferencia, específicamente, sexualidad, género, raza/color y territorio. En ese sentido, se explora etnográficamente la relación especial entre “João Gilberto” y los artistas de la región, buscando evidenciar la forma particular en que estas personas dan sentido, se relacionan y se construyen en el espacio minoritario.

Palabras clave: Centro de Cultura João Gilberto; diversidad de género, sexual y racial; patrimonio cultural; sociabilidad LGBTQI+; teatro.

“Cara bonita, c* sujo!”: O “João Gilberto” em cena

Dominique Santana, o diretor da Companhia Drama, havia organizado uma feijoada em sua casa, convidando os principais atores do teatro de Juazeiro da Bahia, bem como os contemporâneos, que compunham sua companhia. O motivo da feijoada era anunciar sua candidatura enquanto vereador no ano eleitoral por vir, 2020. A pauta em questão era a arte – ou, como eles disseram: a “bandeira da cultura”. Em sua argumentação, Dominique apontou o descaso dos representantes políticos com as demandas da classe artística, assim como o descaso com o Centro de Cultura João Gilberto, que estava em condições calamitosas. O diretor defendia que um deles – uma pessoa da “cultura” – deveria ocupar a Câmara Municipal, para que eles não dependessem dos outros. No dia anterior, a primeira vez que fui ao campo, encontrei boa parte dos atores no “João Gilberto” – como é abreviado nas conversas – para a gravação de um vídeo em campanha para a reforma do espaço artístico.

A discussão sobre a candidatura do diretor foi acalorada e, apesar de desconfiados, os artistas concordaram em apoiar sua candidatura. Quando o encontro terminou, Dominique me convidou para andar de carro com Biel, seu amigo íntimo e ator veterano da sua companhia. Com as sacolas em mãos, ao entrar no carro, Dominique disse: “Eu vou morrer aos sessenta anos, não vou chegar aos setenta!”³. Biel, ao seu lado, riu e comentou: “Por isso você quer reformar o João Gilberto, né?”. Concordando, o diretor respondeu: “Claro, tem que estar bonito!”. “Cara bonita, cu sujo!” acrescentou Biel, rindo. Esse episódio foi marcante no início do meu trabalho de campo com os atores e as atrizes do teatro juazeirense, especialmente, com a Companhia de Teatro Drama, por demonstrar essa forte conexão que tanto eles tinham entre si, quanto com o espaço.

Apesar da ênfase na figura de Dominique, eu percebi, ao longo da minha inserção, uma relação muito íntima entre os artistas da região e o Centro de Cultura João Gilberto. Como sintetizou Alex, um dos membros da Companhia Drama: “Aqui [no ‘João Gilberto’] é nossa casa!”. O interesse pela sua reforma era compartilhado por boa parcela dos artistas da região, em parte, pelo fato de ser o único espaço artístico de Juazeiro da Bahia, mas sobretudo – e aqui desenvolvo meu argumento central –, porque o “João Gilberto” se construiu como um espaço de produção de vivências de diversidade sexual e racial na região ao longo das últimas três décadas.

Defendo, portanto, que o Centro de Cultura João Gilberto pode ser interpretado como um “patrimônio cultural” relacionado a pessoas que são atravessadas por marcadores sociais da diferença, especificamente, sexualidade, gênero, raça/cor e território. Nesse sentido, exploro etnograficamente a relação especial entre o “João Gilberto” e os artistas da região, buscando demonstrar a maneira particular que essas pessoas dão sentido, relacionam-se e se constroem no espaço minoritário⁴, mas também como essa aproximação é constantemente tensionada,

³ À época da pesquisa, em 2019, Dominique tinha 52 anos de idade.

⁴ Recorro ao sentido de “minoritário” por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012): “Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades

reivindicada e disputada como foi ironicamente sintetizado por Biel: “Cara bonita, cu sujo”. Esses debates estão em confluência com a perspectiva do patrimônio implicado na experiência e no cotidiano desses sujeitos. Nesse espaço, pessoas LGBTQI+⁵ e negras narram suas memórias, constroem suas identidades e tornam um lugar “público” parte de uma experiência “privada”. Delimito a questão da diversidade sexual, de gênero e racial por perceber que essas pessoas, especialmente, possuem uma relação íntima com o espaço. Observando, portanto, as intersecções entre sociabilidade, diversidade sexual, de gênero e racial e “lugar”, podemos observar outras nuances de vivência dos patrimônios culturais na contemporaneidade.

Patrimônio com as aspas: O “João Gilberto” no debate sobre “patrimônio cultural”

A discussão sobre “patrimônio cultural” na antropologia tem recebido especial atenção por parte dos pesquisadores brasileiros, tanto no âmbito da produção acadêmica, quanto no exercício técnico dos antropólogos brasileiros, a exemplo, na produção dos laudos antropológicos. Como afirma José Gonçalves (2015), a incessante produção antropológica sobre “patrimônio cultural” mobilizou uma série de discursos e saberes que são constantemente ressignificados por grupos, agentes e esferas sociais específicas. Equivalho a força política do “patrimônio cultural” semelhante ao conceito de “cultura” – ambos proliferados pela antropologia em momentos específicos, com finalidades próprias e repercussões diversas (muitas vezes, contraditórias).

Como mencionei no início do artigo, os artistas e os agregados do teatro juaizeirense costumavam se denominar como as “pessoas da ‘cultura’”. Por isso, a possível eleição de Dominique seria pela “bandeira da cultura”. Há um sentido particular no uso de “cultura” para essas pessoas. A “cultura”, para os artistas juaizeirenses, está relacionada às formas de arte e sua produção. É possível equivar a “bandeira da cultura” à “bandeira das artes”, sendo, sobretudo, um vocabulário que mobiliza articulações de poder – local e estatal. Como apontou Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre os múltiplos usos de “cultura”, a proliferação semântica do conceito não se limita ao sentido antropológico (sem aspas), mas a adaptações e transformações relacionadas a condições e necessidades locais, sendo, portanto, uma categoria não estabilizada. Semelhantemente, o “patrimônio cultural” não pode ser estabilizado, correndo o risco de virar “veneno” daquilo que seria “antídoto”.

É nessa instabilidade de conceitos largamente proliferados que “João Gilberto” pode contribuir para reflexões sobre diversidade sexual, de gênero e racial e território. Como busquei demonstrar ao longo do artigo, nos bastidores do “João Gilberto”, existe uma relação particular entre essas pessoas que “andam juntas” e o espaço do centro cultural. Como observa Izabela Tamaso (2019), para se estudar um “lugar”, é necessário se deixar levar com os sujeitos que o habitam cotidianamente, a forma que experimentam, que se sensibilizam. Por isso, o “lu-

maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. [...] Tentamos dizer as coisas de outro modo: não há devir-homem, porque o homem é uma entidade molar por excelência, enquanto que os devires são moleculares” (DELEUZE & GUATTARI, 2012: 92-94).

⁵ Acrônimo para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexuais, Queers, entre outros sujeitos. Opto pelo uso desse acrônimo, embora saiba que a diversidade de experiências e identidades localmente produzidas vá além dessas definições. Em se tratando de uma quantidade considerável de pessoas, o acrônimo permite uma inteligibilidade dessas identidades em um sentido coletivo.

gar” é antes uma interseção complexa de vivências de variados grupos em variados momentos que só pode ser compreendido à medida que convivemos com as pessoas que ali habitam – por isso, a pesquisa etnográfica tem se tornado tão central nessa discussão. Narrar o patrimônio, assim, tem como ponto de partida experiências particulares, como afirma José Gonçalves (2007): “No registro do cotidiano, a narrativa do patrimônio tem como ponto de referência básico a experiência pessoal e coletiva dos diversos grupos e categorias sociais em sua vida cotidiana”. (GONÇALVES, 2007: 152)

O “João Gilberto”, nesse sentido, pode ser tomado como um patrimônio da “cultura” LGBTQI+ e negra local – é nesse espaço que essas pessoas narram sua memória, constroem suas identidades e tornam um lugar “público” parte de uma experiência “privada”. Delimito a questão da diversidade sexual, de gênero e racial por perceber que essas pessoas, especialmente, possuem essa relação íntima com o espaço – outras pessoas que, porventura, habitaram ou conviveram no espaço não se relacionaram da mesma maneira. A partir do momento que lançamos luz sobre as intersecções entre sociabilidade, diversidade sexual, de gênero e racial e “lugar”, podemos observar outras nuances de vivência dos patrimônios culturais.

O Centro de Cultura João Gilberto

Realizei meu trabalho de campo entre 2019 e 2020, antes de ser parcialmente interrompido por conta da pandemia da *covid-19*, referente ao meu mestrado em Antropologia. Durante esse período, acompanhei principalmente a Companhia de Teatro Drama, visitando diariamente os ensaios, realizando conversas informais e convivendo intensamente com os sujeitos que transitam nesses bastidores. A companhia é dirigida por Dominique Santana e foi fundada em 1991. Os espetáculos montados pela companhia são, em sua maioria, baseados em obras infantis ou baseados em obras literárias para o público infanto-juvenil, voltadas para as escolas de Juazeiro da Bahia e região, havendo exceções esporadicamente. Como os ensaios aconteciam diariamente no Centro de Cultura João Gilberto, o espaço se tornou um dos espaços que mais transitei no período.

O Centro de Cultura João Gilberto fica localizado no bairro Santo Antônio, em Juazeiro da Bahia, em uma avenida antes da Orla Nova da cidade, margeada pelo Rio São Francisco. O centro foi inaugurado em 1986 e ainda é o principal espaço artístico em funcionamento na cidade. Ao longo dos anos, o espaço recebeu espetáculos diversos a nível nacional, envolvendo dança, teatro, apresentações musicais e outras formas de arte. Cercada por uma pequena grade e um jardim com vegetações locais, sua estrutura é composta por um palco italiano, que se encontra interditado por conta de reformas, uma concha acústica, onde existe o teatro de arena, três salas de ensaio, uma sala de exposição e uma galeria/*foyer*, além de um amplo espaço de garagem onde passávamos horas conversando e fumando cigarros. Seu nome homenageia o cantor juazeirense, precursor da bossa nova, João Gilberto.



Figura 1 – Entrada do Centro de Cultura João Gilberto. Foto do autor, 2021.

Atualmente, o centro se encontra em estado de depredação. Essa é uma das principais queixas dos artistas que frequentam diariamente o espaço. Por conta da calamitosa situação do teatro interno, durante o período em que estive em campo, a exemplo, não houve espetáculos no espaço – situação que se estende no ano de 2022. A área do palco e das arquibancadas estavam com madeira velha e desgastada, a iluminação estava fraca, a sonorização possuía defeitos, além da refrigeração ser insuficiente. O Centro de Cultura João Gilberto é administrado pela Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, de modo que as indicações à diretoria do espaço envolvem indicações políticas, no entanto, também envolvem os artistas que frequentam o espaço, relacionado à maneira particular que essas pessoas têm com o centro. Por isso, como discutirei mais adiante, essas relações de poder não se limitam à decisão da secretária, ainda que seja um espaço público, implica antes em um imbricamento de complexas relações que borram os limites entre público e privado.

“Fez teatro, ou era viado, maconheiro, puta ou vagabundo”: algumas considerações sobre sociabilidade e diversidade de gênero, sexualidade e racialidade no interior da Bahia

Apesar da situação do “João Gilberto”, o espaço ainda é um importante lugar de sociabilidade de jovens, principalmente, LGBTQI+ e negros em situação de baixa renda. Assim, para compreender a relação do Centro de Cultura João Gilberto às pessoas que me referencio, é necessário contextualizar Juazeiro e região no âmbito da sociabilidade de pessoas atravessadas por marcadores sociais da diferença, especialmente, relacionados ao gênero, à sexualidade e à racialidade. Milton, um dos atores veteranos, disse-me que era comum ouvirem a seguinte expressão: “Fez teatro, ou era viado, maconheiro, puta ou vagabundo!”. Embora seja uma generalização estereotipada dos membros do teatro, existe, em certa medida, um imaginário popular compartilhado sobre o teatro nessa frase, o que, por sua vez, indica que é um espaço onde pessoas atravessadas por marcadores sociais específicos, como raça/cor, gênero, sexualidade, frequentam e podem se aproximar. Milton, que é um ator negro e gay, me disse que o “João Gilberto” é um lugar de se encontrar, se entender e reagir – como um “abrigo” sobretudo para jovens da região, mas que perdura ao longo de suas vidas.

Ainda que as cidades-irmãs, Juazeiro (BA) e Petrolina (PE), sejam consideradas cidades de médio porte⁶, os espaços de sociabilidades cotidianas voltados para o público LGBTQI+ e negro são dissipados e concentram-se em áreas de produção artísticas, tornando-se, assim, espaços de expressão de diversidade de gênero, sexualidade e racialidade/cor. Esses espaços se tornam lócus propícios para aproximação, vivência de experiências e construção de subjetividades. Na região, nas últimas décadas, o Centro de Cultura João Gilberto se tornou esse espaço de referência para a expressão das diversidades. Como era mencionado, as memórias relacionadas ao espaço constantemente emergiam em suas narrativas – iam desde concursos de dragqueen, que participaram, como o Victor/Victoria, cuja relevância é ímpar na região, até peças teatrais em que atores se apresentaram nus pela primeira vez, causando furor no público.

Em nossas conversas, os atores veteranos costumavam rememorar experiências vividas no “João Gilberto”. A década de 1990, por exemplo, era constantemente mencionada por ser o momento em que havia os festivais de teatro no espaço. Naquele momento, houve um *boom* das produções teatrais dos artistas à época, em sua grande maioria, negros e homossexuais. Girlene, uma das artistas que participaram da feijoada de Dominique, me disse que, na época em questão, o teatro era o espaço que agregava os jovens gays: “Os gays se manifestavam no teatro, né?”. Essas experiências eram experimentadas no Centro de Cultura João Gilberto junto com a produção artística – nas montagens, nos ensaios, nos bastidores, nos espetáculos. A sociabilidade de artistas da região, na década de 1990, acontecia fortemente dentro das paredes do centro cultural, onde, igualmente, essas pessoas podiam expressar e experimentar sua sexualidade, seu gênero e sua raça/cor.

⁶ Municípios urbanos cuja população se situa entre 100 a 500 mil habitantes.

Atualmente, o cenário é semelhante ao da década de 1990, embora a quantidade de espetáculos tenha se limitado consideravelmente⁷, sobretudo, para a sociabilidade juvenil LGBTQI+ e negra da região. Nos ensaios, por exemplo, era comum conhecer pessoas que não tinham relação direta com as peças teatrais, mas gostavam de estar presente ali. Para essas pessoas, o “João Gilberto” é um espaço de construção e experimentação de si, ao mesmo tempo, que essas pessoas reatualizam e reconstróem os significados do espaço. Ainda que eu tenha crescido em Juazeiro da Bahia, eu nunca vivenciei um espaço em que a sexualidade fosse vivida tão intensa e deliberadamente. Não é de se estranhar que todos frequentem com tanto desejo esses bastidores. O “João Gilberto” era um espaço em que percebia a construção de solidariedade e filiações entre essas pessoas. Retomo a frase de Milton para reflexão: em certa medida, os estereótipos acionados referem-se a pessoas que experimentam e constroem identidades para além de uma matriz cisheteronormativa e “conservadora” da cidade.

Esther Newton (2000) elabora uma interessante reflexão sobre a relação entre vida homossexual e o teatro. Traçando a história do teatro no Grove, Newton (2000) percebe uma silenciosa parceria entre homossexualidade e o teatro por conta de seus conflitos com as igrejas cristãs, desembocando na sua concepção acerca do teatro como uma “anti-igreja gay”. Newton (2000) toma o teatro como essa “anti-igreja gay” para apontar para as funções sociais de filiação e solidariedade nesses espaços, bem como o fornecimento de uma iconografia e uma sensibilidade para o homoerotismo, que as igrejas sempre trabalharam em oposição. A antropóloga sintetiza:

por causa da inimizada bíblicamente justificada em relação à sodomia, os gays foram alienados do cristianismo e perseguidos por ele; eles buscaram alternativas de resistência na teatralidade como um *ethos* e o teatro como instituição, e é por isso que eu chamo de teatro uma ‘anti-igreja’ gay – uma Arca de Noé queer contra o fluxo de dominação. (NEWTON, 2000: 35-6, tradução minha)

Embora os contextos etnografados sejam distintos, considero que essa reflexão de Newton (2000) contribui à reflexão sobre os bastidores do “João Gilberto”. No teatro, percebi a construção de solidariedade e filiações entre essas pessoas. Dominique, como a atriz *mor*, por exemplo, construiu uma rede de solidariedade e conexões entre diversas pessoas que transitam na Companhia Drama composta por atores que frequentam o espaço desde criança a amigos de longas datas. Por isso, a memória de muitas pessoas LGBTQI+ da região está fortemente atrelada a experiências no teatro que, embora tenha tido mais força no passado, atravessa as décadas como um espaço decisivo na sociabilidade dessas pessoas. Recorro à formulação de Michael Pollak (1992) sobre a memória como algo que deve ser compreendido como um fenômeno coletivo/social. Como um “lugar da memória”, o “João Gilberto” é comumente citado como parte da vida dessas pessoas, ocupando um lugar especial no imaginário social LGBTQI+ negro da região.

A capacidade de aglutinar, criar conexões e laços íntimos entre pessoas LGBTQI+ e negras do “João Gilberto” foi bastante perceptível em minha experiência de campo e me chamou atenção decisivamente para o desenvolver da minha etnografia (GOMES VARJÃO, 2021). Essa experiência com o centro de cultura atravessava tanto gerações quanto atores diversos – perpassa as experiências do “passado” e do “presente”, também vislumbrando experiências por vir, ou seja, do

⁷ Esse é um dos motivos pelos quais eu acompanhei com mais afinco a Companhia de Teatro Drama. Mesmo com essa redução das produções, essa é uma das poucas companhias que permanece ativa na região, agregando uma considerável quantidade de pessoas LGBTQI+ e negras.

“futuro”. Essa relação íntima com o “João Gilberto” se dá, sobretudo, pela durabilidade e intensidade dos laços construídos no espaço. Como esses jovens atores iniciam sua vida artística ainda criança⁸, há um entrelaçamento de suas primeiras experiências juvenis com o espaço: primeiras relações afetivas e sexuais, primeiro consumo de bebidas alcoólicas e “drogas”, compreensão e experimentação de sua sexualidade, bem como sua entrada informal no mercado de trabalho (ainda que os pagamentos variassem). Além disso, no teatro, existem longas jornadas de ensaios, os quais implicavam em uma presença constante e diária no espaço. Por isso, a frase mencionada por Alex não é meramente uma metáfora (“Aqui é nossa casa!”). Assim, o “João Gilberto” deve ser tomado como um espaço de construção e experimentação da diversidade sexual, de gênero e de cor/raça, imbricado diretamente na vida dessas pessoas.

Formas de habitar o “João Gilberto”: imbricando a “casa” e a “rua”

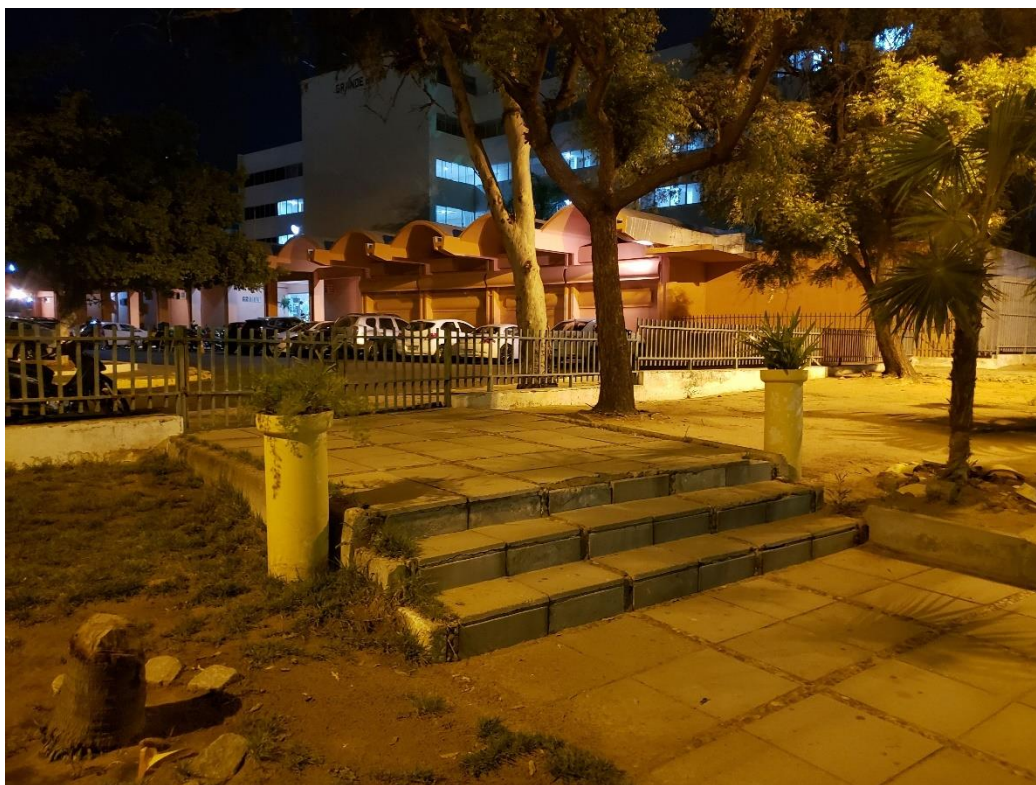


Figura 2 – A “escadinha” do Centro de Cultura João Gilberto. Foto do autor, 2021.

Durante os ensaios que acompanhei da Companhia Drama no “João Gilberto”, era comum que, nos intervalos, alguns dos atores fossem à “escadinha” do espaço, localizado na garagem, onde conversavam e fumavam cigarros. À época da montagem do espetáculo Peter Pan, Alex, uma das pessoas que mais me aproximei durante o trabalho de campo, comentava comigo sobre como seriam trabalhosas as apresentações do Teatro-Educação⁹. Nós nos sentamos na escadinha,

⁸ Quando estive em campo, majoritariamente, os jovens iniciavam suas primeiras apresentações com, no mínimo, dez anos de idade – variando a depender dos espetáculos.

⁹ “Teatro-Educação” é um projeto desenvolvido por Dominique e consiste em espetáculos voltados para as escolas públicas e privadas de Juazeiro/BA e Petrolina/PE, que são apresentados em temporadas no decorrer do ano. O projeto não é financiado por nenhum meio público e é o principal sustento financeiro do grupo.

ele acendeu um cigarro e disse: “Teatro-Escola vai ser babado, viu?!”. Quando questionei o motivo, ele disse que o projeto é muito cansativo e que não seria no “João Gilberto”. Por conta da situação do teatro, a Companhia Drama precisou se apresentar em Petrolina/PE. Alex disse que preferia que fosse no “João Gilberto”: “aqui é nossa casa!”. Sua frase lança luz sobre a relação que os artistas dali têm com o espaço. Mais do que meramente um espaço público, administrado pelo Estado, o “João Gilberto” se constrói no cotidiano dessas pessoas como um espaço “familiar”.

A própria maneira de mencionar o centro serve como exemplo para demonstrar essa relação: o “João Gilberto”. Há, em certa medida, uma “pessoalização” do espaço, a partir dessas pessoas. Como reflete João de Piña-Cabral (2005: 2), a nomeação é um momento de consolidação nos laços afetivos entre pessoas, por isso, “os nomes funcionam como marcas de relações afetivas e, por conseguinte, como sinalizadores emocionais”. No cotidiano, esses artistas raramente chamavam o espaço pelo seu nome institucional – ou fazendo referência ao seu espaço físico, como “centro de cultura”. Ao contrário, majoritariamente, o centro era mencionado como o “João Gilberto”, tendo seu “nome próprio” evocado no cotidiano dos artistas. Há nessa maneira de nomear um aspecto relacional que borra e complexifica a dicotomia entre público e privado. Por isso, chamar o espaço de “casa” faz sentido para os membros, afinal, suas relacionalidades (CARSTEN, 2000) são construídas nos bastidores desse lugar.

Isso parece se diferenciar substancialmente de concepções acerca de “rua” e “casa”, fundamentadas por Roberto DaMatta (1997). A partir do conceito analítico de espaço, o antropólogo elabora uma concepção sobre o valor simbólico da “casa” e da “rua” ao “pensamento brasileiro”. A “casa” e a “rua”, segundo DaMatta (1997) seriam esferas de ação social específicas, entidades morais próprias e diferenciadas¹⁰. Na conceituação de DaMatta (1997), a “casa” estaria ligada à intimidade, ao afeto, à família; a “rua” seria um espaço constantemente invadido por indivíduos anônimos e desgarrados, lugar de hostilidade e inflexibilidade. Para quem vive o “João Gilberto”, seu espaço, aparentemente público, imbrica-se com as concepções dos artistas sobre a “casa”, ou seja, o lugar onde se vivencia a intimidade, o afeto e a relacionalidade. Nesse sentido, a experiência de pessoas atravessadas por marcadores sociais da diferença – sexualidade, gênero, raça/cor e território –, embaralha a clássica dicotomia entre “casa” e “rua”, por conseguinte, borra divisão entre público e privado.

Essa relação íntima com o espaço se reflete em maneiras variadas de habitar o “João Gilberto”. À medida que minha relação se tornava mais constante nos bastidores dos espetáculos, era comum que eu ouvisse a expressão “andar junto” para designar as relações de proximidade entre as pessoas que vivenciavam o espaço. “Andando junto” eles descreviam nativamente uma forma de relacionalidade (Carsten, 2000) que emergia dos bastidores do “João Gilberto”. A expressão, na maioria das vezes, envolvia relações “positivas”, ou seja, que englobavam sentimentos como carinho, amizade e afeto mútuos, no entanto – e, por isso, caracterizo-a como uma forma de relacionalidade – também envolvia relações indesejáveis. Como indica Carsten (2014), a relacionalidade é uma relação especial que envolve e imbrica vidas de pessoas, no entanto, essas conexões também são perpassadas por relações ambivalentes ou negativas, sem restringir-se à “escolha”

¹⁰ “Quando digo então que ‘casa’ e ‘rua’ são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas” (DAMATTA, 1997: 8).

individual. O “andar junto”, assim, pode ser tomado como uma relacionalidade que vai além da individualidade, embora não esteja desassociado inteiramente, e que possui uma centralidade nas experiências vivenciadas no “João Gilberto”, justamente, por ser este um lugar que borra (ou imbrica) a diferença entre a “casa” e a “rua”.

Esse imbricamento, ocorrido no “João Gilberto”, fazia-o tornar-se palco de disputas constantes entre aqueles que se sentiam “em casa”. Era comum, por exemplo, que as indicações em relação à diretoria do centro envolvessem um caloroso e conflituoso debate entre os artistas que mais circulavam no espaço, ainda que a decisão fosse do setor político. Esses conflitos envolviam fortemente uma questão geracional, pois os artistas que viviam os bastidores do espaço, desde sua inauguração, possuíam uma relação íntima e de maior influência, segundo eles – o que os diferenciava dos jovens que haviam chegado a menos tempo. Essas relações, que na maioria das vezes envolvia brigas e intrigas, fazem em certa medida o “João Gilberto” ser constantemente reanimado nas experiências e nas vivências desses artistas, sobretudo por uma rede de pessoas LGBTQI+ negros que ainda o tomam como um local de referência na região.

Essa suposta ambivalência, que borra o “público” em relação ao “privado”, chamou-me atenção por envolver tão intensamente as pessoas cujas identidades são constantemente marginalizadas e segregadas em uma sociabilidade mais ampla. Seguindo uma interpretação da frase de Milton (“Fez teatro, ou era viado, maconheiro, puta ou vagabundo”), o teatro agregava pessoas cujas identidades não podiam ser expressas ou vivenciadas sem represália ou violência fora de seus bastidores, por isso, o espaço acabava por se tornar suas “casas”. “Andando junto” no “João Gilberto”, essas pessoas podiam se aproximar, proteger-se e construir suas subjetividades, possibilitando que a dureza da vida fosse amenizada a partir de laços de amizade, solidariedade e mutualidade. Essa maneira particular de vivenciar o “João Gilberto” abre espaço para uma reflexão mais ampla sobre a relação entre diversidade sexual, “patrimônio cultural” e território.

Considerações finais: o mal-estar da “perda” e o “João Gilberto”

A partir da argumentação deste artigo, não pretendo defender que todo espaço de sociabilidade LGBTQI+ e negra seja considerada como “patrimônio cultural”, mas que esse reconhecimento poderá possibilitar que memórias relacionadas às vivências de pessoas historicamente marginalizadas sejam valorizadas, reconhecidas e, por assim dizer, humanizadas. José Gonçalves (2015) produz uma poderosa crítica ao medo ocidental em relação à “perda” – o mal-estar do patrimônio, em suas palavras. Embora saiba que sua crítica se refira a uma obsessão antropológica ocidentalizante, não posso deixar de pensar que a “perda” é parte do vocabulário indesejado de vivências LGBTQI+ e negras no contexto brasileiro. Afinal de contas, não é justamente essa população que convive diariamente com as mais variadas perdas?

Quando nos atentamos a etnografar o “João Gilberto” e às pessoas que o habitam, podemos observar que existe uma relação entre diversidade de gênero, sexualidade e racialidade e “território”. Como mencionei, Juazeiro da Bahia e região possuem poucos espaços voltados para a sociabilidade cotidiana dessas pessoas, o que torna o “João Gilberto” um lugar especial para eles. Considero, portanto, que o “João Gilberto” pode ser refletido como um “patrimônio cultural” relacio-

nado às vivências LGBTQI+ e negras da região – em seu interior, existem memórias, vivências, relações particulares, identidades e subjetividades dando sustentação à sua arquitetura. Não é de se estranhar, por exemplo, que Dominique diga que, antes de morrer, fará de tudo para que haja uma reforma no centro: “Tem que estar bonito” para quando ele for embora, porque aquele espaço é parte de sua vida; o “João Gilberto” é também sua casa.

Observar o “João Gilberto” e a relação que esses artistas LGBTQI+ negros constroem com o espaço permite que vislumbremos a maneira pela qual sociabilidade, diversidade sexual, de gênero e racial e “lugar” estão intimamente correlacionadas. Para compreender a experiências dessas pessoas em uma região “interiorana”, é igualmente relevante compreender os significados que elas dão aos espaços e às reformulações que constroem ao longo de suas vidas. Como um espaço constantemente atravessado por tensões relacionadas à geração, à raça/cor, gênero e sexualidade, mas – talvez justamente por isso – também como um espaço de constante experimentação desses marcadores, o “João Gilberto” se tornou um marco da experiência LGBTQI+ negra da região, aglutinando gerações que viveram o lugar.

Nos bastidores do “João Gilberto”, há uma relação particular entre essas pessoas que “andam juntas” e o espaço do centro cultural. Como observa Izabela Tamasso (2019), para se estudar um “lugar”, é necessário se deixar levar com os sujeitos que o habitam cotidianamente, a forma que experimentam, que se sensibilizam. Por isso, o “lugar” é antes uma interseção complexa de vivências de variados grupos em variados momentos que só pode ser compreendido à medida que convivemos com as pessoas que ali habitam – por isso, a pesquisa etnográfica tem se tornado tão central nessa discussão. Narrar o patrimônio, assim, tem como ponto de partida experiências particulares, como afirma José Gonçalves (2007): “No registro do cotidiano, a narrativa do patrimônio tem como ponto de referência básico a experiência pessoal e coletiva dos diversos grupos e categorias sociais em sua vida cotidiana”. (GONÇALVES, 2007: 152).

A reivindicação contemporânea acerca de uma reforma ao espaço parece demonstrar com mais força a presença desse espaço da vida dessas pessoas, sobretudo, pelo mal-estar de “perder” um espaço tão importante em suas vidas. Muito embora existam as brigas, os conflitos e os desentendimentos, o “João Gilberto” os une em um propósito comum: sua reforma e, em alguma medida, a perduração daquelas experiências. Entrecruzam-se, portanto, particularidades referentes à “territorialidade”, “patrimonialização” e “memória” na sociabilidade de pessoas atravessadas por marcadores sociais da diferença específicos.

O “João Gilberto”, portanto, pode ser tomado como um patrimônio da “cultura” LGBTQI+ e negra da região que tanto exprime uma experiência particular de diversidade sexualidade, racial e de gênero, quanto permite uma reflexão mais ampla sobre a maneira que patrimônios são construídos por pessoas atravessadas por determinados marcadores sociais da diferença. Essa constatação implica em observar com maior acuidade e sensibilidade os sentidos que as pessoas dão aos lugares em suas experiências de vida, sobretudo, quando essas experiências são marcadas por violências, segregações e perdas. Quando questionei a Milton o lugar do “João Gilberto” e do teatro em suas vidas, ele sintetizou de maneira singular essa experiência: “O ‘João Gilberto’ é lugar de se encontrar, se entender, reagir. Lugar de fala. Reduto. Abrigo”. Mais do que um espaço de produção de arte, o “João Gilberto” é também um lugar de produção de experiências, subjetividades e identidades de pessoas LGBTQI+ negras de Juazeiro da Bahia e região.

Agradecimentos

Agradeço aos queridos amigos pela leitura e provocação na escrita deste artigo, em especial, Gabriela Lages Gonçalves, Igor Erick, Anne Monteiro Alencar, Maira Damasceno da Silva Santana e João Caetano Brandão Andrade.

Recebido em 31 de março de 2022.

Aprovado em 30 de abril de 2022.

Referências

- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1997.
- GOMES VARJÃO, João Victor. *Andando junto: Relacionalidade LGBTQ+ e o parentesco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Bahia, 2021.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, 28 (55): 211-228, 2015.
- NEWTON, Esther. “Theater: Gay Anti-Church – More Notes on Camp [1992/1999]”. In: *Margaret Mead Made Me Gay: Personal Essays, Public Ideas*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- PINA-CABRAL, João de. O limiar dos afectos: algumas considerações sobre nomeação e a constituição social de pessoas. *Conferência de abertura do PPGAS/Unicamp*, 2005.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5 (10), 1992.
- TAMASO, Izabela. “Notas sobre o estatuto da noção de lugar na obra do antropólogo Antonio Arantes”. In: TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone (orgs.). *A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Ed. Imprensa Universitária, 2019.

ACENO

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

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

Arte e política à revelia do patrimônio: fagulhas de uma cartografia (fugida) das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil

Kevin Gomes¹
Universidade Federal de Campina Grande

Resumo: Tomando como aporte teórico, poético e político uma certa ciência social minoritária, o pensamento negro-travesti radical e a filosofia da diferença, busco mais compartilhar sussurros e fagulhas do que oferecer respostas neste texto. Trata-se de um estudo (precário) acerca da pesquisa que tenho desenvolvido em direção à tese de doutoramento. Primeiramente, compartilho brevemente meu argumento de que o sexo/gênero moderno/colonial é um circuito de afetos que reduz a subjetividade à experiência do sujeito identitário. Em seguida, argumento em favor da pesquisa do que chamo de manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, e como suas estratégias poético-políticas de sobrevivência se dão à revelia do Entendimento, fugindo de toda captura. Concluo compartilhando algumas pistas para tal pesquisa e sobre os limites da captura representacional e da política patrimonialista.

Palavras-chave: dissidentes sexuais; desobedientes de gênero; fuga; imaginação radical; patrimônio.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Bacharel em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Tabosa de Almeida/ASCES-UNITA. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande.

Art and politics in spite of patrimony: sparks of an (fugitive) cartography of the herds of sexual dissidents and gender disobedients in Brazil

Abstract: Taking as my theoretical, poetic and political contribution a certain minority social science, the radical black-travesti thought and the philosophy of difference, I seek more to share whispers and sparks than to offer answers in this text. This is a (precarious) study about the research I have been developing towards my doctoral thesis. First, I briefly share my argument that modern/colonial sex/gender is a circuit of affects that reduces subjectivity to the experience of the identity subject. Next, I argue in favor of researching what I call herds of sexual dissidents and gender disobedients, and how their poetic-political strategies of survival take place in spite of Understanding, evading all capture. I conclude by sharing some clues for such research and about the limits of representational capture and of patrimonialist politics.

Keywords: sexual dissidents; gender disobedients; fugue; radical imagination; patrimony

Arte y política a pesar del patrimonio: chispas de una cartografía (fugitiva) de las manadas de disidentes sexuales y desobedientes de género en Brasil

Resumen: Tomando como aportación teórica, poética y política una cierta ciencia social minoritaria, el pensamiento negro-travesti radical y la filosofía de la diferencia, busco más compartir susurros y chispas que ofrecer respuestas en este texto. Se trata de un estudio (precario) sobre la investigación que vengo desarrollando para mi tesis doctoral. En primer lugar, comparto brevemente mi argumento de que el sexo/género moderno/colonial es un circuito de afectos que reduce la subjetividad a la experiencia del sujeto identitario. A continuación, defiendo la investigación de lo que llamo manadas de disidentes sexuales y desobedientes de género, y cómo sus estrategias poético-políticas de supervivencia tienen lugar a pesar del Entendimiento, evadiendo toda captura. Concluyo compartiendo algunas pistas para dicha investigación y sobre los límites de la captura de la representación y de la política patrimonialista.

Palabras clave: disidentes sexuales; desobedientes de género; fuga; imaginación radical; patrimonio

Uma estratégia de resistência geral e coletiva pode consistir em nos tornarmos indiscerníveis.
(Plus Bure sera leur chute)

Se migrarmos, os predadores morrerão de fome.
(Castiel Vitorino Brasileiro)

Nota/Di(Ante) do portal

Este texto resulta de um exercício de reflexão-afetação forjado em um momento de transição/transmutação de minha carcaça e de minha subjetividade. Nele – às vezes mais evidentemente, outras de maneira mais opaca – deixo registrado os fragmentos de algumas de minhas travessias e encontros: a passagem entre o fim da pesquisa de mestrado e início do curso de doutorado; minha aproximação epistêmico-política com o pensamento negro-travesti radical; a experiência com a disciplina de “Metodologia de Pesquisa B – Cartografias”, oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRJ, que aponta para modalidades de pesquisa menos representacionais e mais produtoras da diferença; além de meu amadurecimento (movente, errático) como cientista social e como dissidente sexual neste território/cativeiro chamado Brasil.

Em suma, trata-se de um experimento que opera como possibilidade (precária) de estudo (para o plano de fuga) que quero realizar com a pesquisa de tese. Dessa maneira, gostaria de sublinhar que as próximas páginas funcionarão como centelhas, como carvões em brasa que iluminam sem revelar totalmente. Dito de outro modo, o que se segue não são respostas bem delineadas, projetos bem-marcados, pesquisas concluídas, representações tautológicas bem esquadrihadas, etc. Como espero trazer neste material, o trabalho com o qual tenho me implicado – em termos de pesquisa e em termos de produção de sobrevivência-em-meio-a-cao – se dedica a estudar maneiras de estar confortável com o não resolvido, com o amorfo, com a escuridão, com o inesperado e com o opaco. Trata-se de uma torção da/na Razão Universal e no Entendimento Humano.

Assim, convido a leitora para tomar este texto como um portal – uma zona precária e instável de abertura de possibilidades infinitas, im/possíveis. E, nesse mesmo movimento, pelo menos por um momento fugaz, estar confortável com a ideia de pensar a potência que há em movimentos fugidios e incapturáveis. Estar provisoriamente cômoda com a força que há em não se deixar entender, registrar, arquivar e patrimonializar. Não ofereço chaves ou respostas e sim, mais bem, um faro epocal acerca de vidas que, assim como a minha, querem tornar-se imensuráveis.

Segredo/Anunciação

Antes de tudo, um desabafo. Um desabafo que também é, ao mesmo tempo e de forma espiralar, um segredo, um grito, uma anunciação, um sussurro e um conjuro. Começo a escrita destas páginas um pouco desesperado. Há algumas semanas venho ensaiando por onde começar, como começar e quem chamar para começar e conversar aqui, neste adensamento de dúvidas e questões que compõem a minha pesquisa em estado larvar. Encontro-me habitado por incertezas,

indefinições e contornos moventes em várias esferas de minha vida – e isso não deixa de acontecer na atividade científica a que me propus.

No entanto, antes dessas oscilações opacas serem, para mim, algo que dificulta a pesquisa, tornando-a um problema, gostaria de salientar que são justamente esses movimentos – isto é, essas dúvidas movediças, esses gradientes de forças que me levam a altos picos e profundos vales subjetivos – que animam e que, talvez, funcionem como o combustível que impulsiona o meu trabalho. É numa existência assentada em lava que me (des)faço. É mergulhando no magma (VENTURINI, 2010) que busco construir, em manadas pós-apocalípticas, junto de minhas irmãs que (r)existem à revelia deste mundo, o tipo de trabalho cujo contorno tento – ainda que precariamente – desenhar/cartografar aqui. Irei retomar algumas dessas ideias/afetos nas próximas páginas, na tentativa de deixá-las um pouco mais *escuiresidas* (CAMPOS LEAL, 2020).

Acredito que, em se tratando de um contorno, devo começar primeiramente compartilhando algumas linhas. Tentar (des)organizar algumas pegadas, quase apagadas, dos caminhos que trilhei, que me trouxeram até aqui e que me arrastam para os confins de uma fuga que, por ora, não conheço claramente – e, mais uma vez, insisto que essa força opaca, que não se resolve na luz, na claridade e na certeza, é fluxo vital que integra este trabalho. Pois bem. As linhas – subjetivas, textuais, semiótico-técnicas e somatopolíticas – que estou tentando desenvolver na escrita deste texto/estudo e na pesquisa de tese são desdobramentos de outras linhas – algo como o movimento errático da haste de um rizoma buscando outros caminhos, novas conexões e possibilidades de atualização de virtualidades ativas e potentes.

Nesse sentido, temos que o projeto de tese de doutorado emergiu de algumas questões e alguns nós-na-garganta que se apresentaram ao fim da pesquisa de mestrado. Por isso acredito ser necessário compartilhar, ainda que brevemente, sobre essa passagem/travessia. Em minha dissertação, defendida há cerca de um ano atrás – e por isso o conglomerado de dúvidas ainda habitando o meu ser/devir –, busquei cartografar o sistema sexo/gênero – isto é, aquilo que se entende hegemonicamente por sexo, gênero, desejo, corpo, prazer, *etc.* – como um circuito de afetos próprio da modernidade/colonialidade e de sua micropolítica relativa do desejo.

Ao realizar uma breve síntese teórico-política das perspectivas decolonial e *queer*, e ao infectar-conectar conceitos operatórios desses marcos com aqueles maquinados na antropofagia e na filosofia da diferença, investigo algumas experiências sexo-genitais de *Abya Yala* antes da invasão ibérica. Sugiro, ao fim do trabalho, que o sexo/gênero moderno/colonial sustenta e faz circular, há mais de cinco séculos, uma micropolítica do desejo reativa e estéril, centrada no sujeito identitário; diferentemente do tipo de micropolítica ativa que, de acordo com minhas investigações, circulava e era acessada entre os nativos de *Abya Yala*. Disso decorre – e este é o argumento de minha cartografia antropofágico-afetiva – a redução e o aprisionamento da experiência subjetiva ao sujeito identitário e à sua cartografia de sentidos. Numa palavra, trata-se do assujeitamento do desejo.

A tradução das forças lá, fora e antes de todos os textos, bem como o seu arquivamento, funciona como o assujeitamento do desejo. O sexo/gênero moderno/colonial é esse circuito de afetos amparado pela tradução das forças em formas, que acaba por anestesiar as potências e tornar inacessível/obstruído o saber-do-vivo e o acesso às experiências fora-do-sujeito. Disso decorre a prisão e repetição *ad infinitum* na experiênciado-sujeito e em seu repertório identitário-figurativo, em sua cartografia de sentidos. Gostaríamos de propor que esse é, precisamente, o lado oculto/obscuro da colonialidade do gênero. O sexo/gênero moderno/colonial funciona por repetição, tautologia,

homogeneização, tradução, transparência, sobreposição, esterelização e captura das forças existentes lá, fora e antes de todos os textos. Tradução que opera investindo não apenas um repertório sexual binário e práticas cisheterocentradas, mas também um repertório subjetivo; isto é, em uma micropolítica do desejo: modos de ser/habitar/criar mundos. Máquina sexo/gênero moderno/colonial produzindo máquina subjetiva de monocultura desejante. [...] Em síntese: sexo/gênero = aparelho de captura + tradução das forças + obstrução dos devires. (GOMES, 2021: 142-3)

Em suma, argumento que, com/através/por meio do sexo/gênero moderno/colonial, as forças-intensivas são traduzidas, sublimadas, sedimentadas e obstruídas por formas identitário-figurativas, impedindo os movimentos de diferenciação próprios à condição de vivo – isto é, os devires vitais. No entanto, se de toda máquina social escapam fluxos – intensidades díspares, vetores heterogêneos –, são justamente esses fluxos irreduzíveis que, ao fim do trabalho de dissertação, começaram a me cutucar, me desterritorializar e me arrastar para a elaboração de um projeto de pesquisa de doutorado que se dedicasse justamente a isso que escorre, que escapa e que não se resolve. Uma força que desconheço, que rasga minha subjetividade, que sussurra ao pé do meu ouvido, que perturba os meus sonhos e que vibra para além do tempo e do espaço me traz até essas ideias, até esses afetos e até essas páginas.

Sobre máquinas e fluxos

Se o diagnóstico da dissertação foi que o sexo/gênero, mais do que uma padronização/produção de práticas, recortes e distribuições, funciona como uma micropolítica do desejo que nos reduz ao sujeito identitário; e que até nossas resistências – as esquerdas, os movimentos sociais, as artes e as demandas operadas apenas na esfera macropolítica – parecem estar sitiadas, eu não gostaria de concluir com um enquadramento que nos impossibilitasse, por todos os lados, de (re)agir frente a esse cenário. Se parece impossível fugir, se não há saída, insistimos por isso mesmo na fuga.

Nós, dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, pessoas racializadas, criaturas empobrecidas, desertores do mundo como o conhecemos, povos indígenas e uma multidão de minorias políticas somos manadas, bandos, matilhas e cardumes pós-apocalípticos inscritos neste mundo-destituído-de-mundo. Por isso mesmo insistimos no movimento errático, na tática furtiva, na fuga indefina, na linha de fuga que se abre a cada vez que nos constroem e nos obstruem. Portanto, é desse turbilhão de forças e de afetos que começo a tatear cegamente, a esquadrihar pantanística e provisoriamente e a articular de maneira opaca a questão em torno da qual gira este texto.

Aprendi com Deleuze e Guattari (2010) que de toda máquina escapam fluxos, movimentos, intensidades e vetores. Todo estrato é atravessado por uma (ou várias) linha(s) de fuga. Assim, meu interesse é se debruçar sobre isso que escapa da máquina somatopolítica que é o sexo/gênero moderno/colonial e de sua micropolítica do desejo. Começamos, então, chamando Judith Butler para COM-por (MORAES, 2014) a fuga e o respiro que é não apenas este texto, mas toda a articulação da pesquisa (fugidia) que pretendo desenvolver.

Butler (2019a) argumenta que as normas regulatórias do sexo/gênero são práticas performativas reiteradas e citacionais, pelas quais o poder produz aquilo que nomeia e governa. Para a autora, “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo” (BUTLER, 2019a: 16), tornando os sujeitos inteligíveis, transparentes. Essa materialização produzida a cada instante

faz com que os corpos apenas surjam e perdurem dentro das restrições produtivas de certos esquemas de sexo/gênero altamente regulatórios. Assim, o sexo/gênero é uma normatividade e o corpo – o corpo organizado, o organismo – a materialização dessa norma, pela qual “o ‘sujeito’ pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2019a: 17). Tais restrições regulatórias e de produção de subjetividade não produzem apenas corpos inteligíveis, mas também um domínio de corpos impensáveis, estranhos, monstruosos e “abjetos” – aquilo que a autora chama de “exterior constitutivo” da norma regulatória.

Essa inteligibilidade produzida a partir da distribuição de efeitos ontológicos (BUTLER, 2019b), por ser necessariamente refeita e rearticulada a cada momento e em cada ponto da malha de relações – jamais completa e sempre por fazer-se –, tem um caráter instável. Como colocado anteriormente, sua materialização requer uma reiteração eficaz das normas do sexo/gênero e nunca está feita por completo. Concordando com Michel Foucault, em sua visão de que “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1999: 91), é possível afirmar que essa instabilidade – essa fuga do Entendimento – figura a possibilidade de ação crítica e subversiva das normas do sexo/gênero moderno/colonial. É precisamente nesse ponto que meu interesse de pesquisa para a tese ganha fôlego, crepitando como labaredas que cantam sobre os mistérios da opacidade.

A instabilidade figura, dessa maneira, toda uma zona aberta de possibilidades múltiplas, de virtualidades assignificantes, de rotas de fuga im/possíveis. Dissidentes sexuais e desobedientes de gênero dessa ficção necrobiopolítica chamada Brasil têm articulado a instabilidade como possibilidade de fuga liberta do Entendimento, de uma fuga indefina que vibra, acontece e se faz à contrapelo do Mundo Ordenado (FERREIRA DA SILVA, 2019) e de seu repertório. Assim, pretendo investigar isso que estou chamando, provisoriamente, de manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil – isto é, artistas, coletivos e *performers* que estão, através de suas experiências, experimentos, instalações e criações, tensionando o regime do sexo/gênero moderno/colonial e, concomitantemente e de maneira espiralar, a experiência subjetiva do sujeito identitário. E, de maneira fractal, quero me implicar com tais estratégias que se fazem além e aquém do Entendimento, da captura e da representação; fugindo inclusive dos cerceamentos que os processos de patrimonialização podem abarcar.

Para isso, tomo a arte – ou, mais precisamente, uma certa produção artística dissidente – como uma esfera que possibilita táticas furtivas que desertam o mundo como o conhecemos e suas instituições. Nesse sentido, a produção artística e poético-política das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil parece apontar para uma arte-em-devir – uma arte que transmuta e, nesse gesto mesmo, tangencia qualquer representação. Se costumeiramente o mundo da arte é tomado como um campo que espelha, representa ou contesta a realidade, a produção *esquizo* pela qual estou interessado busca, diferentemente, ex/orbitar a realidade, fazer o real vazar. Se essa produção (de transfiguração/transmutação) é uma secreção dos subcomuns da realidade (BONA, 2020; MOTEN, 2021), ela escorre de qualquer definição, desliza de toda captura, deserta todos os lugares prontos e histórias já contadas, na direção de adensar o negrume do indefinível.

Não é minha intenção esquadrihar um panorama sobre duas modalidades de produção artística – por exemplo, uma representacional e outra evasiva. O que

desejo, mais bem, é acompanhar os processos de produção dissidente que, propositalmente, confundem os processos de identificação e de registro. Se há uma tendência (importante, em certo nível) em reivindicar a criação de outros arquivos, em atentar para a diversidade de patrimônios e bens materiais e imateriais, aqui busco (precariamente) me implicar com essa produção que opera nas sombras, na escuridão, no segredo, no negrume.

Meu *insight* é que há um protesto de inconscientes, uma força vital de diferenciação em movimento agenciada por esses corpos-subjetividade que articula de maneira rizomática arte, política, ética e estética e que não quer ser arquivada/capturada. A imaginação radical agenciada por essas pessoas monstruosas – mais monstros que pessoas humanas, e que se reapropriam e fazem uso ativo dessa monstruosidade –, a partir de suas/nossas fragilidades integradas, parece indicar o movimento no desejo; isto é, o movimento *do* desejo – tomando, aqui, o desejo como uma esfera de criação e diferenciação de mundos.

Resumindo, quero marcar a importância de cartografar as estratégias, os dispositivos, as alianças e os deslocamentos produzidos por essa multidão de inconformes, tentando investigar como a imaginação radical – que não deixa de ser uma práxis, uma prática – pode operar como força anticolonial que libera o mundo por vir das amarras do mundo por acabar justamente ao operar através de movimentos erráticos e furtivos, fugas indefinidas e estratégias de opacidade; indo além das gramáticas de morte e captura. Aqui, portanto, a arte opera como potencial furtivo, como um campo para rascunhos de desaparecimento e adensamento das sombras. Tais estratégias ex/orbitantes não têm como utopia tornar-se patrimônio, arquivo ou referência, mas ecoam pura e simplesmente força fugidia radical e imensurável, irreduzíveis a qualquer representação. Nesse ponto algumas questões se apresentam, agitando e dobrando meu corpo molecular-vibrátil (GOMES, 2021), funcionando como uma espécie de sussurro ou de solavanco e que me permite recordar que, apesar de uma fuga indefinida, existem estratos que devem compor o meu trabalho; ele deve ter consistência abarcada em um contorno movente.

Isto é, tentando me equilibrar entre os processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização, como delinear um *corpus* analítico que dê consistência e exequibilidade para a maquinação/realização da tese? Que dispositivos (contra)metodológicos podem permitir o pesquisarCOM (MORAES, 2014)? Como se debruçar sobre as forças que estão em jogo nesse diagrama de intensidades operado pelas manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil? Que tensões e/ou possibilidades se abrem quando pensamos arte, política, táticas furtivas, arquivos, desaparecimento e políticas patrimonialistas?

É aqui que questões metodológicas começam a demandar atenção, e é aqui que a disciplina de Cartografia, cursada no semestre 2021.1, entra em cena, permitindo que eu possa agenciar ideias e afetos na direção da construção dessa pesquisa que – conforme sinto em meu corpo e em minha subjetividade – já faz parte desse trabalho fractal e pluriperspectivista de desconstrução e de imaginação radical anticolonial. Este (nosso) múltiplo trabalho anuncia os limites do texto moderno/colonial e do Mundo Ordenado, a prisão que é ter nossa existência reduzida ao sujeito identitário e às instituições museológicas/de arquivamento; e insiste na fuga, no estilhaçamento e na não-captura patrimonialista – correndo para o além e aquém do Entendimento.

Inquietações (contra) metodológicas, ou algumas pistas preliminares

Em se tratando de um movimento do desejo que se faz de maneira opaca e errática – isto é, que não se pretende resolvível dentro do repertório do sujeito identitário e do texto moderno/colonial –, as manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil não podem e nem querem ser representadas. Isso deve, definitivamente, ser guardado em mente e sempre reaparecer como um ritornelo no percurso da própria pesquisa e dos estudos em curso – nas ciências sociais, nas artes e nos movimentos de organização da social civil – que buscam compreender (precarosamente) essas estratégias de luta e sobrevivência, uma vez que existem implicações políticas contidas nessa postura.

Dito de outra maneira, as articulações ético-estéticas maquinadas por essa multidão pós-apocalíptica – seja na música, na performance, na clínica ou na pós-pornografia, apenas para citar algumas –, por serem processuais e erráticas, extrapolam não apenas o repertório identitário-figurativo das formas, com o qual estamos acostumados; mas também os próprios dispositivos de pesquisa científica que circulam de maneira hegemônica, aqueles que nos levam a representar objetos, a medir desempenhos ou a comparar performances. São movimentos furtivos que buscam escapar dos grilhões da representação, do arquivo e da patrimonialização.

Unindo-se e se implicando com uma certa tradição de táticas furtivas (negros fugitivos, desertores, piratas, cangaceiros, drogados), a produção poético-política das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero toma as tecnologias de desaparecimento como herança de sobrevivência ancestral radical. Ao insistir no desaparecimento, no incapturável, nos movimentos erráticos que “endossam a sombra estriada das folhagens” (BONA, 2020: 71), essa arte opera não pelo abandono das representações inteligíveis ao Entendimento Humano. Se o arquivo e as políticas patrimonialistas buscam registrar, trazer à luz e ao conhecimento, dar visibilidade, definir e multiplicar os lugares do mundo como o conhecemos, aqui trata-se, diferentemente, de movimentos que desertam o arquivo, os registros e as histórias sempre-já prontas para, enfim, devir-imperceptíveis.

É precisamente neste ponto que a cartografia emerge, não apenas como aquilo “busca a investigação da dimensão processual da realidade” (KASTRUP e PASSOS, 2013: 265), mas também como força desestabilizadora do Mundo Ordenado. É evidente e urgente o fato de que é preciso “renunciar, por um tempo talvez, a essa velha assombração da representação e linearidade da narrativa e surpreender-se com o profundo das incertezas” (MOMBAÇA e MATTIUZZI, 2019: 23).

A renúncia da representação implica, em termos de pesquisa cartográfica, a busca por dispositivos e ferramentas que possibilitem o acesso às forças que estão em jogo no campo. Deslocando nossa atenção para o caráter processual da pesquisa, torna-se notório os limites e as restrições daqueles dispositivos que focam apenas nas formas, nos registros inteligíveis à Razão Universal e ao Entendimento Humano. Como salientam Virgínia Kastrup e Eduardo Passos (2013: 276),

se vamos cartografar um território, temos de apreender uma dimensão que vai além do reconhecimento de formas, mas remete aos vetores transversais que lhe dão consistência, ou seja, atmosferas, ritmos, velocidades e intensidades que configuram a dinâmica das formas.

Este é, precisamente, o desafio de meu trabalho. Como apreender aquilo que está além e aquém da representação – e por isso mesmo apontando o limite da noção de patrimônio? Como acessar a dimensão processual do trabalho fractal, difuso, errático e opaco maquinado pelas manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil? Como investigar aquilo que, ao romper com as formas identitário-figurativas, acaba por apontar os limites do texto moderno/colonial e do Mundo Ordenado? Como acompanhar o “rascunho de rotas provisórias, o sussurro de possibilidades impossíveis, a manifestação misteriosa da existência do que não existe” (MOMBAÇA, 2021: 18-9)? É di(ante) dessas questões borbulhantes e magmáticas, assim como de frente com esse convite ao mergulho no infinito incapturável, que me encontro e me (des)faço.

Nesse sentido, fazendo um uso ativo e criativo da série de dúvidas e oscilações que apresentei até aqui – que percorrem, fluem e habitam não apenas as páginas que aqui escrevo, mas também minha carcaça, minha subjetividade, meus sonhos e meus delírios –, e agenciando algumas das ideias e dos afetos despertados pela disciplina de Cartografia, creio que podemos elencar algumas pistas provisórias, alguns rastros momentâneos e alguns caminhos fugazes que, daqui em diante, poderão auxiliar no desenvolvimento da pesquisa e no acesso ao plano das forças, vibrando e se fazendo além e aquém da captura patrimonial, do discurso do arquivo e das instituições de visibilidade. Em suma, é chegada a hora de apostar em um dispositivo pois, conforme tenho aprendido, a eleição de um dispositivo é o que faz com que as forças emergjam; é o que nos permite chegar até elas.

A primeira pista que parece poder funcionar como um dispositivo de acesso ao plano das forças e ao caráter processual dessa fuga indefinida maquinada pelas manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero já foi indicada, pelo menos de maneira implícita e opaca, nas páginas acima. Trata-se do deslocamento da atenção. Como sublinhado por Kastrup (2009: 34) “a atenção cartográfica – ao mesmo tempo flutuante, concentrada e aberta – é habitualmente inibida pela preponderância da atenção seletiva”. A atenção seletiva é aquela que funciona no campo das formas e que opera através da representação e/ou mensuração de dados, objetos, coletivos, etc. O que importa salientar é que, ainda de acordo com a autora, a atenção seletiva não diz respeito apenas a um modo de fazer pesquisa, mas também a uma certa política cognitiva – isto é, um certo modo de habitar e se relacionar com o mundo, uma certa atitude para com os intercessores da pesquisa e para com o mais-que-humano que vibra no mundo.

Ora, é justamente dessa atenção seletiva que a cartografia e, nesse sentido, o desenho de pesquisa que estou articulando aqui, tenta se afastar. Esse tipo de atenção não dá conta de investigar movimentos em cursos, rotas em aberto e processos de subjetivação. Assim, o que precisamos é realizar um processo de (des)aprenzigem daquilo que está calcificado como o passo a passo habitual da pesquisa científica. É preciso articular a dimensão negativa – desconstrução, abolição – dessa atividade e deslocar-se na direção de uma atenção aberta e sensível – aquilo que chamei, em minha dissertação de mestrado, de “despertar molecular-vibrátil” (GOMES, 2021).

Se meu objetivo é cartografar as alianças, os dispositivos, as técnicas, os deslocamentos e as operações ético-estéticas das manadas de sexuais e desobedientes de gênero do Brasil, irreduzíveis às formas identitário-figurativas, ao arquivamento pelo Entendimento e à captura patrimonial, uma atenção minoritária e em devir faz-se necessária.

A subjetividade do cartógrafo é afetada pelo mundo em sua dimensão de matéria-força e não na dimensão matéria-forma. A atenção é tocada nesse nível, havendo um acionamento no nível das sensações, e não no nível das percepções ou representações de objetos. (KASTRUP, 2009: 42)

Em suma, sendo este um trabalho processual e errático, que busca acompanhar movimentos erráticos, furtivos, cambiantes e amorfos, uma atenção à espreita – sensível aos processos de criação/conservação de mundos – emerge como ferramenta útil e potente. Assim, deslocar nossa atenção para “matérias fluidas, forças tendenciais [e] linhas em movimento” (KASTRUP, 2009: 42), ativando uma disposição cartográfica aberta e sensível, parece ser o primeiro passo de reflexão (contra)metodológica que tornará o trabalho exequível e, mais do que isso, portador de germens de mundo além e aquém do arquivo colonial e da política representacional. O esforço é abrir, retomar e acompanhar rotas para o conforto com o mistério, com as forças do negrume e com aquilo que, para sobreviver, desaparece na escuridão.

A segunda pista que parece ser útil nesse (fugidio) desenho cartográfico diz respeito à necessidade e à fecundidade que há em seguir colado no processo sobre o qual nos debruçaremos. Dito de outra maneira, existe um certo *ethos* cartográfico que implica em não sobrevoar acima do processo – distante e desconectado dele – e nem em escavá-lo – buscando uma origem, uma gênese, uma verdade oculta –; mas pura e simplesmente seguir colado e implicado nele. Ao simplesmente deslocar a atenção de uma esfera estática, estéril e transparente para uma esfera processual, movente e opaca corre-se o risco de perder eventuais pontos importantes que alimentariam a pesquisa. É por isso que uma pista conecta-se à outra e, desse modo, ao refinar nossa atenção cartográfica é importante, também, seguirmos colados no processo que pretendemos investigar, buscando não representá-los, mas nos implicarmos com ele. Assim, a torção di(ante) dos processos de captura e patrimonialização não significa deixar as coisas soltas, abandonadas.

Seguir colado, junto, devindo e COM-pondo com o processo que pretendemos investigar mostra-se profícuo na medida em que é na processualidade que “o social está em ação e é esse o porquê de não termos outra opção senão mergulhar no magma” (VENTURINI, 2010: 264. Tradução minha). Se as músicas, as performances, as intervenções urbanas e digitais, maquinadas pelas manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil, pretendem-se não ser capturadas pelo repertório identitário-figurativo moderno/colonial e pelo arquivamento patrimonial – como tenho procurado sugerir –, é preciso acompanhar os movimentos erráticos e a abertura de linhas de fuga articuladas por esses gregarismos pós-apocalípticos. Esse tipo de articulação, sendo processo, não é projeto. Não é promessa. É produção *esquizo* – à revelia; além e aquém do repertório moderno/colonial. Nesse sentido, seguir colado no processo de maquinação dessa fuga indefinida – por mais difícil, controverso e demorado que isso, certamente, será – parece figurar mais uma pista que, pelo menos por ora, indica ser alimento-força para a exequibilidade da pesquisa de tese.

Por último, mas não menos importante, temos a pista do tracejar e acessar um plano comum. Aqui o comum é entendido como uma zona pré-individual, assignificante, heterogênea e não totalizável. Na criação/acesso desse plano coletivo reside algo muito bonito e potente: a possibilidade de imbricação e emaranhamento – devir minoritário – entre o trabalho do cartógrafo e seus intercessores. Produção de mundo que se faz não por identificação, mas por ressonância de intensidades-força. Conforme indicado por Kastrup e Passos (2013: 270):

no coletivo não há, portanto, propriedade particular, nada que seja privado, já que todas as forças estão disponíveis para serem experimentadas. É aí que entendemos se dar a pesquisa cartográfica: experimentação no plano coletivo, construção do comum, experimentação pública.

Não existe protocolo para a construção desse plano compartilhado. Trata-se de um exercício, de uma dedicação e, como espero estar deixando evidente, da articulação de pistas e disposições que possibilitam não um trabalho sobre um objeto – o que ficaria, ainda, no campo da representação, do arquivo, da captura, da visibilidade, do patrimônio, da política cognitiva que circula no/com o Mundo Ordenado e sua política cognitiva do Entendimento –, mas sim um trabalho com intercessores; isto é, um pesquisarCOM (MORAES, 2014). Um trabalho implicado no qual a diferença se faz sem a separabilidade (Ferreira da Silva, 2019). Isso toma proporções ainda mais sérias quando lembro e levo em conta que a multidão de criaturas que pretendo cartografar opera justamente tentando escapar dos vários modos de captura existentes – por isso não se trata de trabalhar reforçando a ideia de patrimônio/registro, mesmo as mais bem intencionadas.

Assim, buscando traçar um plano comum pré-individual, pré-reflexivo e as-significante, além da Razão Universal e do Entendimento Humano, pretendo não produzir um trabalho *sobre* as manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil, mas maquinar uma barricada ou uma máquina de guerra *com* essas subjetividades monstruosas, junto desses ajuntamentos im/possíveis pós-apocalípticos onde “a aproximação não se faz por identificação dos semelhantes, mas por abertura e diferenciação” (KASTRUP e PASSOS, 2013: 276). Trata-se de um movimento do desejo, de uma operação transversal em curso que articula forças e afetos de uma recusa radical das instituições que sustentam o mundo como o conhecemos. Aqui, me sinto levado a retomar algo que atravessou a escrita dessas páginas.

Afirmei anteriormente que o *insight* que guia o desenho de pesquisa que tenho tentando compartilhar aqui é que há um protesto de inconscientes que, de forma fractal, errática e opaca, aponta os limites do Mundo Ordenado e as amarras da cartografia de sentidos identitário-figurativa. Esse protesto fugidio não anseia pelo arquivamento patrimonial, mas por práticas ex/orbitantes e fugidias que torcem o Entendimento e adensam sombras e mistérios irresolutos. O meu trabalho é uma máquina (de guerra) que se conecta a esse conglomerado maquínico comum e coletivo. Por isso a importância de traçar um plano comum, de buscar estratégias de aliança, de delinear associações (LATOURE, 2006) e de sublinhar a força de nossas fragilidades integradas – mesmo que oriundas de diversos e diferentes âmbitos, trajetórias e experiências – que existem à revelia desse mundo estéril.

(In)conclusão, ou a potência do meio das sombras

A esta altura da escrita desse texto/estudo sou, mais uma vez, perturbado e atravessado por diversas questões concernentes à pesquisa que já está em curso e que espero desenvolver durante os próximos anos. Sou, além disso, assombrado pelo receio de não ter dado conta de realizar o exercício a que me propus nessas breves páginas, deixando mais pontas soltas do que reflexões fechadas. Mas rapidamente as dúvidas e os anseios perdem a amargura e ganham um certo dulçor que envolve e atravessa, pelo menos em um instante infinito, minha existência. Não preciso que tudo esteja resolvido aqui, agora, para já. Como espero ter deixado *escuiresido* ao longo das últimas páginas, a minha pesquisa também tem

um caráter opaco, errático e não resolvível na luz da reflexão intelectual habitual e do Entendimento Humano. Como uma bicha racializada interiorana, nordestina, de origem humilde, que pesquisa temas que há muito estão à margem do que se convém chamar de ciência, eu travo, há anos, uma batalha molecular com o repertório e a política subjetiva acadêmica. Minha pesquisa trata-se, mais bem, de uma fuga desesperada, de um *zig-zag* nômade e incapturável, de uma *ex/orbitância* indefina rumo a lugar nenhum senão à própria fuga! Com meus sentidos aguçados, sei que – como sugerem Fred Moten e Stefano Harney (2013) – estudar é fugir!

Muitos aspectos ainda merecem atenção, não posso negar isso: como delimitar um *corpus* analítico das manadas de dissidentes sexuais e desobedientes de gênero do Brasil que traga consistência e exequibilidade para o trabalho de tese? Quais as ferramentas – entrevistas, encontros, visitas, experimento conjunto de drogas, passeios, terapias compartilhadas, etc. – que podem servir de fundação para este trabalho cartográfico? Como transformar em texto os afetos que atravessam, como flechas, o meu corpo e a minha psique? De que maneira é possível analisar os fluxos e contrafluxos que estão em jogo nas obras, instalações e demais criações artísticas desses gregarismos pós-apocalípticos dissonantes? Bem, essas são questões que, por ora, não consigo dar conta. Aprendi com Bruno Latour (2006) que, mais do que tudo, é preciso seguir colado no processo, farejando diagramas de forças, para que dúvidas sejam sanadas – ou melhor, sustentadas –, e para que trabalhos possibilitem a emergência de novos mundos.

Articulando pistas, agenciando afetos e COM-pondo máquinas de guerra através da imaginação radical com minhas parceiras pós-apocalíticas, pretendo apenas refinar a textura de uma malha que vibra e que vem sendo tecida, há muito tempo, por nós que fomos feitas em pedaços e que, a partir de nossas fragilidades integradas, (r)existimos além e aquém das formas, das capturas e da esterilidade do mundo como o conhecemos. Por isso tentei frisar o aspecto fugidivo e incapturável dessas fugas, bem como o perigo em capturá-las, reduzi-las e torná-las registros visíveis ou patrimônio.

Aqui, uma ressalva final. Não se trata, também, de sermos ignoradas e desprezadas. A radicalidade que propomos reside em aparecer com cuidado, para logo em seguida sumir em meio à noite preta. Precisamos estudar formas de sermos vistas, mas não compreendidas e capturadas pelo Entendimento; de ocuparmos lugares, mas de construirmos novos e im/possíveis lugares. Isso deve ser feito com o faro aguçado e com os sentidos em febre. Não foi o objetivo desde material discutir as diferentes searas, perspectivas e chaves de elaboração das políticas patrimonialistas – sei que se trata de um campo heterogêneo, em disputa, com diferentes atores e discursos. O esforço aqui cartografado (de maneira arriscada e precária) foi o de articular a recusa como força anticolonial. A recusa, o negrume e o ininteligível, escapando inclusive das melhores intenções – diversidade (de registros), representatividade (nos patrimônios humanos) –, podem ser máquinas de guerra que nos ajudarão a atravessar a grande noite sem acender a luz.²

Ecoando os ensinamentos de Moten e Harney (2013), nós corremos em busca de armas (nos tornarmos reconhecidas, valorizadas, e em certos momentos patrimonializadas), mas também corremos em busca de largá-las (nos tornarmos imensuráveis, indescritíveis e infinitas). O desafio, nesse sentido, está posto e

² Referência à exposição “Atravessar a Grande Noite Sem Acender a Luz”, de Jota Mombaça, inaugurada em setembro de 2021 no Centro Cultural São Paulo.

longe de ser resolvido – inclusive neste texto. A tarefa di(ante) da qual nos encontramos é estudar maneiras pelas quais nós – desertoras de todas as espécies e tradições – não sejamos ignoradas e esquecidas, mas que também não permitam que sejamos totalmente traduzidas e compreendidas. Seria possível um arquivo da recusa e da fuga? É viável a criação de um patrimônio da cosmopoética do negrume? Há como registrar o invisível e o insondável? São questões tocam as interfaces porosas e escorregadias entre gênero, raça, sexualidade, patrimônio cultural, herança especulativa, relações de poder e recusa como luta. São, portanto, questões quentes, magmáticas, atuais.

Espero que com este texto *esquizo*, amorfo e errático eu tenha contribuído para adensar a proposta deste dossiê, para torná-la mais quente e mais complicada (e não menos), para jogá-la nos mistérios e segredos da escuridão que serve de refúgio radical, além e aquém do que está posto. Somos força, arte, ética e estética. Somos rizomas ancestrais, moldadoras de mistérios, cultivadoras de mundos por vir que se fazem, de maneira espiralar, aqui. Aqui. E agora.

*Recebido em 31 de março de 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2022.*

Referências

- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do Refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam – os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições, 2019a.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 17ª edição, 2019b.
- CAMPOS LEAL, abigail. *Escuiresendo – ontografias poéticas*. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável*. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>. Acesso em 23/02/2022.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GOMES, Kevin. *Uma cartografia antropofágico-afetiva: notas sobre micropolíticas do desejo, colonialidade do gênero e devires vitais*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, UFCG, 2021.

KASTRUP, Virgínia. “O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo”. In: ESCÓSSIA, Liliana; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 32-51.

KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. *Fractal*, 25 (2): 263-280, 2013.

LATOUR, Bruno. Como prosseguir a tarefa de delinear associação? *Configurações*, 2: 11-27, 2006.

MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Musa Michelle. “Carta à leitora preta do fim dos tempos”. In: FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável*. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>. Acesso em 23/02/2022.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORAES, Marcia. “Do ‘pesquisarCOM’ ou de tecer e destecer fronteiras”. In: BERNARDES, A.G. et al. (orgs.). *Cartas para pensar – políticas de pesquisa em Psicologia*. Vitória: EDUFES, 2014, pp. 131-137.

MOTEN, Fred. “Ser prete e ser nade (misticismo na carne)”. In: ARIAS, André et al. (eds) *Pensamento Negro Radical – antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021, pp. 131-188.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Nova York: Autonomedia, 2013.

VENTURINI, T. Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, 19 (3): 258-273, 2010.

A dinâmica do parentesco Kariri-Xocó e a força do ritual nas experiências de mobilidade de jovens “gueis”

*Maiara Damasceno da Silva Santana*¹
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Este artigo analisa os processos de recriação e negociação do parentesco, a partir da mobilidade de jovens Kariri-Xocó “gueis” para a cidade e o posterior retorno para a aldeia. Entendendo a mobilidade como um conteúdo do parentesco, verifica-se que o deslocamento atua como forma de gerenciar as críticas e conflitos com os(as) parentes(as). As discussões mobilizadas atravessam a imaterialidade do Ouricuri, ritual sagrado entre os(as) Kariri-Xocó, concluindo o seu papel na produção de parentes e na restituição de laços entre aqueles(as) que saem e aqueles(as) que permanecem na aldeia.

Palavras-chave: etnologia indígena; imaterialidade; mobilidade; parentesco; sexualidade.

¹ Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFBA. Mestra em Educação pelo PPGE/UFBA. Graduada em Ciências Sociais e Pedagogia. Atualmente atua como pesquisadora no ISC/UFBA.

The dynamics of Kariri-Xocó kinship and the strength of ritual in the mobility experiences of young “gueis”

Abstract: This article analyzes the processes of recreation and negotiation of kinship, based on the mobility of young Kariri-Xocó “gueis” to the city and their subsequent return to the village. Understanding mobility as a kinship content, it appears that displacement acts as a way of managing criticism and conflicts with family members. The discussions mobilized cross the immateriality of Ouricuri, a sacred ritual among the Kariri-Xocó, concluding its role in the production of relatives and in the restoration of bonds between those who leave and those who remain in the village.

Keywords: indigenous ethnology; immateriality; mobility; kinship; sexuality.

La dinámica del parentesco Kariri-Xocó y la fuerza del ritual en las experiencias de movilidad de jóvenes “gueis”

Resumen: Este artículo analiza los procesos de recreación y negociación del parentesco, a partir de la movilidad de los jóvenes “gueis” Kariri-Xocó a la ciudad y el posterior retorno al pueblo. Entendiendo la movilidad como un contenido del parentesco, parece que el desplazamiento actúa como una forma de gestionar las críticas y los conflictos con los familiares. Las discusiones movilizadas atraviesan la inmaterialidad del Ouricuri, ritual sagrado entre los Kariri-Xocó, concluyendo su papel en la producción de parientes y en la restitución de lazos entre el que se va y el que permanece en el pueblo.

Palabras clave: etnología indígena; inmaterialidad; movilidad; Parentesco; sexualidad.

A narrativa que se segue conta a história de Sávio², um jovem Kariri-Xocó de vinte e cinco anos. Aos dezessete anos, ele teve a sua primeira relação afetiva com um homem também indígena. Antes disso namorou “na porta”³, em diferentes momentos, com quatro mulheres, chegando a completar quase três anos de relacionamento “sério” com uma delas.

Sávio explica que as pessoas que convivem com ele, sobretudo seus amigos e primos próximos, concordam que lhe fizeram algum feitiço, tornando-o capaz de convencer e seduzir qualquer pessoa a fazer seus gostos e vontades, inclusive no que concerne aos seus relacionamentos afetivos. Os(as) parceiros(as) com quem se relaciona e mesmo os(as) seus(as) amigos(as) afirmam que há nele uma “coisa” difícil de explicar, mas que tem a capacidade de trazer para si pessoas. Sávio concorda com esta consideração, mas, nem sempre utiliza este termo (feitiço) para explicar essa incógnita que atrai e seduz pessoas, concluindo com a afirmativa: “há alguma coisa em mim”.

O jovem confessou-me ter procurado uma rezadeira da própria aldeia para lhe curar. Porém, o feitiço persiste ainda hoje, segundo contou-me. Essa “coisa” se expressa no discurso – ao convencer as pessoas e seduzi-las com argumentos; e na prática – ao seduzi-la por meio de sua corporeidade; como mencionou Sávio, ao falar sobre os elogios que recebe de seus/suas parceiros(as): “porra, você beija bem pra caralho”. Inclusive, os rapazes que “ficam⁴” com Sávio e que pensam a si e as suas práticas como heterossexuais, afirmam que essa “coisa” que ele tem é que “puxa” as pessoas, fazendo-as se relacionarem com ele, o que torna Sávio um mistério perigoso de desvendar.

A descoberta das relações homossexuais pelo pai de Sávio desencadeou uma série de conflitos entre ele e a família. É muito comum que os(as) jovens que levantam suspeitas quanto a sua sexualidade recebam muitas críticas dos(as) parentes(as), pois compreende-se a homossexualidade como um empecilho para a formação de família, que, no contexto em questão, é quase sempre formada pelas figuras icônicas do pai, da mãe e dos(as) filhos(as), embora reconheça-se hoje, pelos(as) indígenas mais jovens, que este modelo já não é suficiente para explicar a complexidade e configurações de famílias que têm surgido nos últimos cinco anos, incluindo a mais recente união conjugal de duas mulheres Kariri-Xocó que passaram a viver juntas na aldeia.

Retomando a história de Sávio, certo dia seu pai chamou-lhe e perguntou-lhe, em um áspero tom de voz, se ele era “guei”. As pessoas Kariri-Xocó de mais idade costumam utilizar as expressões: “guei”, “desmunhecado” e/ou “afeminado” para qualquer orientação sexual julgada como fora do padrão Kariri-Xocó de masculinidade e mesmo para denominar outros tipos de vivências de gênero ou, dizendo de outro modo, “plasticidade de gênero” (SIQUEIRA, 2006: 15 apud TOTA, 2015: 177), no sentido de uma identidade não fixa.

² A pedido deste jovem o seu verdadeiro nome não foi revelado.

³ O namoro na porta é uma modalidade de namoro entre as pessoas Kariri-Xocó, um tipo de relacionamento “sério”, em que há compromisso do rapaz com a sua namorada, mas principalmente com o sogro (SANTANA, 2021).

⁴ É uma modalidade de relacionamento anterior ao namoro e que não envolve compromisso entre o casal, exceto nos casos em que a relação evolui para “ficando”. Possui curto tempo de duração e acordos pré-estabelecidos, como o segredo (SANTANA, 2021).

⁵ Considerando a crítica feita por Bento (2015), quanto à linguagem e nomenclaturas utilizadas para referirem-se ao gênero e à sexualidade, como são pensadas, faladas e vividas em diferentes contextos, opto pelo uso da grafia “guei” em alusão ao termo “gay”, com base no trabalho desenvolvido por Trevisan (2018 [1986]), que a considera “mais adequada às especificidades gramaticais do português”.

Sávio, já cansado de esconder seus relacionamentos amorosos com rapazes, encorajou-se e respondeu: “estou namorando com homem mesmo, e daí?”. A resposta desagradou o pai, que expôs o filho diante da família, em uma reunião organizada por ele próprio. Perante o clima de constrangimento testemunhado por Sávio, a declaração não foi confirmada. Tempos depois, o assunto sobre a orientação do jovem foi ficando menos evidente e ainda que despertasse a curiosidade de seus(suas) parentes(as), ninguém mais o interrogava. Não se pode dizer o mesmo com relação aos pais de Sávio, que continuavam decepcionados com a descoberta.

O episódio da reunião em família deflagrou uma série de brigas, sobretudo com o pai. Até que em 2010, afirmando sentir raiva da vida e diante da não aceitação de seus pais e de alguns amigos, Sávio optou em “fugir de casa” com um rapaz (não indígena) de Belo Horizonte, o qual conheceu por meio das redes sociais.

O deslocamento de Sávio para outro estado colocou-o como símbolo de admiração e coragem pelos outros rapazes que também se reconhecem como “gueis”, haja vista que a sua atitude desafiava a todos na aldeia. A mobilidade para a cidade apresenta-se como uma alternativa para amenizar os conflitos entre os corresidentes e os(as) demais parentes(as).

Alguns meses se passaram, a relação entre Sávio e o companheiro ia bem, mas a doença desenvolvida por sua mãe, devido à saudade e preocupação que sentia pelo filho, bem como a falta do ritual, experimentada pelo próprio Sávio desde que se mudou para outra cidade, o fez terminar o relacionamento e retornar à aldeia. A “força” do ritual, conforme abordarei a seguir, foi capaz de trazer Sávio de volta, além de dirimir os conflitos entre pai e filho. Após o retorno, o jovem e seu pai retomaram a relação depois de quatro anos longe um do outro. Atualmente, o pai é considerado como o seu melhor amigo.

Depois da aceitação do pai, nenhum parente ousou proferir comentários “maldosos” sobre Sávio, ao menos na sua frente. Mesmo assim, ele explica que prefere não “se assumir” para os(as) parentes(as) distantes, ainda que acredite que todos saibam, pois na aldeia todos se conhecem e comentam sobre a vida alheia.

Nos minutos finais de nossa conversa, Sávio destacou que embora recentemente estivesse namorando com um rapaz não indígena de uma cidade vizinha, chegando a completar um ano de relacionamento, e de nos últimos tempos ter se envolvido afetivamente mais com homens do que com mulheres, gosta mesmo é de pessoas, independentemente de idade, características físicas e gênero, o que importa para ele é atraí-las e sentir-se atraído por elas.

Mobilidade, parentesco e sexualidade – interfaces discursivas

A história de Sávio ilustra um pouco das experiências de alguns jovens Kariri-Xocó que se reconhecem como “gueis” e “bi⁶” e que, por esse motivo, às vezes, optam ou vislumbram morar na cidade, a fim de se livrarem das críticas e acusações dos(as) parentes(as). Acontece que as pessoas que saem da aldeia para viverem na cidade, seja por esse ou por qualquer outro motivo, comumente desejam retornar e a justificativa para o retorno é a saudade que sentem do ritual e dos(as)

⁶ Esta expressão é usada pelas pessoas Kariri-Xocó mais jovens que residem na aldeia, mas que circulam com frequência pela cidade, e explicada da seguinte forma: “é aquela pessoa que gosta de homem e de mulher”.

parentes(as), como abordarei. Ao longo do texto mostro que a trama e a urdidura discursiva desta narrativa propiciam o desenvolvimento dos temas centrais deste artigo.

A esta altura devo dizer que o artigo resulta da experiência do trabalho de campo realizado junto aos(as) Kariri-Xocó entre os anos de 2018 e 2019, para fins de doutoramento em Antropologia. As pessoas Kariri-Xocó vivem às margens do rio São Francisco, no Nordeste brasileiro. Desde a retomada do território, em 1978, habitam a aldeia homônima, também chamada de Sementeira, uma vez que lá funcionava um antigo campo de sementes, administrado pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF, na época (MATA, 1989). Localizada na área rural do município alagoano de Porto Real do Colégio, em uma distância de aproximadamente 1km do centro da cidade, os(as) indígenas vivem realidades análogas a de muitos não indígenas de baixa renda que residem na região e adjacências.

Atualmente o território regularizado ocupa uma área de 699,35 hectares. A maior parte, na condição de terra declarada, ainda se encontra em posse dos fazendeiros locais. Entre terra demarcada e declarada, o território dos(as) Kariri-Xocó compreende uma área total de 4.419 hectares, situada entre os municípios de Porto Real do Colégio, São Brás e os povoados de Tapera e Lagoa Funda (em Alagoas). Os(as) Kariri-Xocó atuais são falantes do português e sua população é estimada em 1.952 pessoas (cf. SESAI, 2015)⁷, embora esse número seja motivo de controvérsia entre os(as) indígenas, os quais apontam uma população muito maior, chegando a quase três mil pessoas.

Durante o trabalho de campo do doutorado meu interesse de pesquisa estava centrado nos discursos e práticas em torno dos casamentos entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas, como estes repercutiam na vida do casal e dos(as) parentes(as) indígenas (SANTANA, 2021). Durante esse período realizei entrevistas e conversas informais com jovens que se reconheceram como “gueis” e “bi”. Ao mesmo tempo em que conversava sobre o tema da circulação e presença dos não indígenas na aldeia, sobretudo com o posterior deslocamento de moradia pós-casamento, aproveitava para dialogar sobre o tema da orientação sexual.

Enquanto mulher e pesquisadora que viajou para a aldeia com o seu marido e com as suas duas filhas, pude viver experiências inusitadas no trabalho de campo, as quais apontavam para os ideais de masculinidade e feminilidade, a todo momento. Éramos o modelo esperado e desejado de família entre estes(as) indígenas: mulher, marido e filhas, mas, o nosso modo de viver – um marido que cozinhava e cuidava das filhas, enquanto a mulher fazia pesquisa, ou melhor, “trabalhava”, como mencionaram –, soou estranho, talvez até subversivo, para o modo de vida de algumas pessoas Kariri-Xocó. Por este e outros motivos, ficamos conhecidos, por alguns(mas) desses(as) indígenas, como “casal de mente aberta”, o que nos possibilitou muitas aproximações e nos rendeu muitos encontros e diálogos sobre temas variados, incluindo o assunto da sexualidade, aquela situada “fora do eixo” (DOMINGUES, et al., 2021).

Um dos meus propósitos com este texto é contribuir com os estudos mais recentes sobre a diversidade sexual, situados fora dos circuitos Sudeste-Sul, urbanos, hetero, classe média e branco (GONTIJO e ERICK, 2017; GONTIJO, 2017; FERNANDES et al., 2016; GONTIJO e ERICK, 2015; TOTA, 2013), produzindo uma análise interseccionada por marcadores sociais da diferença. De outro lado, considerando as relações que venho criando com os(as) Kariri-Xocó desde 2013,

⁷ Mesmo já tendo se passado sete anos, esta informação ainda permanece como a mais atual.

interessa-me construir pontes de diálogos sobre o tema e estabelecer possíveis interconexões com outros, como mobilidade, imaterialidade e parentesco. Para isso, utilizo como ponto de partida a apropriada provocação tecida por Erick e Domingues (2019: 76): “como é viver a diversidade sexual e de gênero sendo interiorano/a, nortista, amazônida, nordestino/a, indígena, ribeirinho/a, camponezes, quilombola fora dos grandes centros urbanos ou mesmo dentro destes?”.

Este artigo também se aproxima de outra temática – a sexualidade entre povos indígenas, especialmente a partir de inspirações teóricas que revelam como este domínio da prática social (RIVAL et al., 1998) é vivido e experienciado pelos sujeitos, a partir de inúmeras “interconexões entre as cosmologias indígenas e a produção de subjetividades diferenciadas [...]” (BELAUNDE, 2015a). Na última década, pesquisas etnológicas (SANTANA, 2021; CIMBALUK, 2020; BELAUNDE, 2015a, 2015b, 2016, 2019; PISSOLATO, 2015; ROSA, 2015, 2016, 2019; MCCALLUM, 2013) vêm demonstrando, de diferentes formas e em distintos contextos etnográficos, o quanto a “ideia da sexualidade coloca em movimento uma abertura à alteridade, corporal, social e temporal” (BELAUNDE, 2015a). Contudo, na área etnográfica denominada como Nordeste (MELATTI, 2016) a abordagem ainda carece de estudos aprofundados.

No que concerne aos estudos sobre diversidade sexual e de gênero na etnologia, o desafio dos(as) antropólogos(as) contemporâneos é ainda maior. Além da crítica explanada acima, destacam-se o apagamento e a invisibilidade da temática homossexual entre povos indígenas (cf. FERNANDES, 2019, 2015a, 2015b, 2014; MCCALLUM, 2013). No Nordeste, pode-se citar a monografia de Oliveira (2018), realizada entre os moradores do litoral norte da Paraíba, cuja maioria é indígena; e a pesquisa de doutorado realizada por Martinho Tota (2013) junto aos Potiguara. Em outros contextos indígenas brasileiros, com exceção de um trabalho realizado fora do Brasil entre os(as) Guna que habitam o Panamá (DIAS, 2018), pode-se mencionar os artigos de Cariaga (2015) entre os(as) Kaiowá e os(as) Guarani, no Mato Grosso do Sul; de Cancela et al. (2010), resultado da pesquisa realizada entre os(as) Guarani Nhandeva, Kaiwoá e Terena, nas aldeias indígenas de Jaguapiru e Bororo, no Mato Grosso do Sul; de Rosa (2013) entre as Tikuna, no sudoeste amazônico; e de Silva (2018) entre os Apinajé.

No estudo aqui proposto, o tema da sexualidade é atravessado pelas relações entre parentes, uma vez que o parentesco é entendido como uma dimensão da experiência vivida (CARSTEN, 2000), em que os(as) parentes(as) “participam intrinsecamente da existência uns dos outros” (SAHLINS, 2013: ix apud CARSTEN, 2013: 245). Defendo o seguinte argumento: o Ouricuri (ritual), patrimônio imaterial sagrado dos Kariri-Xocó, desempenha papel fulcral na produção de parentes, mas também nos agenciamentos, negociações, atualizações e restituições de laços entre aquele(a) que sai e aquele(a) que permanece na aldeia, haja vista que ele mobiliza sentimentos de saudade do ritual e do convívio entre os seus (parentes), além de restaurar qualidades sensoriais e registros emocionais (CARSTEN, 2007), culminando, assim, no retorno do(a) parente(a), o que independe de gênero e sexualidade.

Neste artigo proponho uma análise dos processos de recriação/negociação do parentesco, a partir da mobilidade de jovens Kariri-Xocó “gueis” para a cidade e o posterior retorno para a aldeia. Carsten (2020: 13) afirma que “a mobilidade faz parte do parentesco”. Nesse sentido, o deslocamento de alguns desses jovens é uma forma de gerenciar processos, muitas vezes tensos e conflituosos, decorrentes do peso das cobranças e das críticas dos(as) parentes(as) com relação à orientação sexual. Dessa maneira, indago: quais os efeitos e sentidos essa mobilidade

produz em quem sai e em quem fica? Como a “força” imaterial que emana do ritual atua na mobilidade de retorno do(a) parente(a)?

Seguindo estas interrogações, procuro evidenciar as tensões e sentimentos vivenciados na relação entre parentes(as), as narrativas e práticas atravessadas pela temática da sexualidade, os corpos e as performances que transitam por ruralidades e urbanidades, mas, também, “a produção de socialidades a partir da movimentação de pessoas entre diferentes espaços” (MACHADO, 2014b: 28).

Este artigo mobiliza discussões situadas na interseção entre os estudos de parentesco, sexualidade, mobilidade e imaterialidade, as quais perpassam o texto ora de maneira mais direta, ora menos. A seleção desses temas e o entrelaçamento de áreas independentes de estudo, embora ainda pouco exploradas de maneira articulada, podem oferecer reflexões importantes para pensarmos “as relações de parentesco no tempo ou no espaço” (CARSTEN, 2020: 07).

Patrimônio imaterial, riqueza intangível

Os textos de Souza (2005; 2010) são relevantes para refletirmos sobre os processos de objetivação, na forma de cultura “nativa”, das práticas constituintes dos mundos indígenas que são convertidas na ideia de patrimônio, quando envolvidas nas relações com os mundos não indígenas, especialmente com as lógicas do Estado pautadas na salvaguarda de bens imateriais. Pensando na importância da consideração trazida pela autora, introduzo a discussão deste bloco a partir do seguinte questionamento: em que medida a ideia de patrimônio é boa para pensarmos as práticas de rituais entre os(as) Kariri-Xocó? Dada a complexidade do tema e limitação de páginas, não explorarei neste texto as implicações políticas, nem mesmo as equívocos que podem surgir nos processos de patrimonialização de conhecimentos tradicionais, contudo, a noção de patrimônio imaterial, pensada desde dentro, com significados específicos, parece-nos relevante para descortinar a ideia de força imaterial, chave analítica importante no argumento aqui defendido.

Em 2000, o Decreto nº 3.551 instituiu a política de reconhecimento dos “bens culturais de caráter imaterial”, sendo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) órgão responsável pela promoção do registro e salvaguarda desses bens (BRASIL, 2000). Entende-se por patrimônio imaterial o conjunto de celebrações (incluindo rituais e festas); diferentes formas de expressão, como manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; saberes (conhecimentos e modos de fazer pautados no cotidiano) e lugares (espaços em que se reproduzem práticas culturais coletivas).

Os(as) Kariri-Xocó praticam o ritual do Ouricuri, às vezes também referido como religião. O Ouricuri é também o nome do território onde acontece a prática ritual, em uma distância de aproximadamente seis quilômetros da aldeia (local de habitação), cuja área compreende 100 hectares de mata atlântica preservada. Território e ritual são considerados sagrados para estes indígenas. O deslocamento para o Ouricuri acontece quinzenalmente, mas também pode ocorrer a cada sete dias, a depender da decisão do pajé⁸. A ida quase sempre ocorre em um dia de sexta-feira e o retorno em uma quarta-feira, mas a pessoa pode se sentir livre para frequentar o Ouricuri a qualquer momento. Já na festa do Ouricuri, que

⁸ Entre os(as) Kariri-Xocó, o pajé ocupa um lugar privilegiado, de maneira que quase todas as decisões referentes ao coletivo passam pela sua decisão.

acontece uma vez por ano, no mês de janeiro⁹, os(as) indígenas permanecem no espaço ritual por um período de quinze dias consecutivos.

A ida ao Ouricuri caracteriza uma experiência bastante específica na vivência das pessoas Kariri-Xocó, diferenciando-se da prática cotidiana da aldeia. De acordo com Turner (1974), toda a atmosfera ritualística, estilizada por símbolos, também nos períodos anteriores e posteriores ao ritual, é fundamental para a sua existência.

Entre os(as) Kariri-Xocó, o período de reclusão ritual está associado à fase denominada de concentração. Antes, os sujeitos devem se “preparar” (ficar preparado/a). Para tanto, nos três dias que antecedem a viagem, forma como se referem à ida ao Ouricuri, devem evitar: o consumo de bebidas alcóolicas; discussões e brigas; sentimentos ruins sobre os outros, como raiva; e fazer abstinência sexual, a fim de que o corpo fique puro e limpo. A reclusão tem um papel importante, não somente para o ritual, mas também para as relações diárias que são estabelecidas na aldeia, na fase de reagregação (TURNER, 1974), pois ela é entendida como forma de restituição do equilíbrio coletivo, necessário para viver entre parentes. Durante o período recluso, os sujeitos em concentração podem refletir sobre as suas atitudes, bem como encontrar soluções para a resolução de problemas.

Sagrada e secreta, a experiência do Ouricuri é imbuída de segredos não compartilhados com pessoas não indígenas, ainda que estas se tornem cônjuges. Indígenas de outras etnias também não podem acessar o segredo do Ouricuri, exceto os(as) Tingui-Botó, Aconã, Xucuru-Kariri, Karapotó Plak-ô e Fulni-ô, que também praticam o ritual.

O Ouricuri transcende o tempo e o espaço, é um ritual contra o Estado (CLASTRES, 2003 [1974]), pois não necessita que o poder estatal o reconheça como bem imaterial, pois os(as) próprios(as) indígenas assim já o fazem. No entanto, incumbe ao Estado a urgente demarcação dos territórios indígenas no Nordeste, o que interfere sobremaneira na continuidade desta prática ritualística.

A imaterialidade a que me refiro, não dialoga, necessariamente, com as políticas de patrimonialização. O parágrafo 2º do artigo 3º do Decreto nº 3.551/2000 informa que a proposta para registro deve conter: “[...] descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes”. Ao que fica claro perceber em pesquisa realizada anteriormente (SANTANA, 2021), não é de interesse dos(as) indígenas traduzir, documentar ou proceder ao registro do Ouricuri como patrimônio imaterial, uma vez que a sua proteção, valorização e continuidade efetua-se, justamente, na contramão da lógica do Estado. Ou seja, para as pessoas Kariri-Xocó, a manutenção do segredo ritual é o que assegura a proteção dos conhecimentos associados ao Ouricuri, bem como a formulação de novas estratégias para vivê-lo, enquanto um patrimônio com significado próprio.

A capacidade potencial que tem o Ouricuri de abarcar diferentes âmbitos da vida, não apenas o religioso, como pode-se aferir nas frases: “o Ouricuri é tudo pra nós” e “o Ouricuri é religião, educação, saúde, história...”, desafiam as políticas culturais conformadas no modelo de patrimônio, complexificando o campo de estudo sobre patrimônio imaterial em contextos indígenas (CUNHA, 2005; GALLOIS, 2006; SOUZA, 2010).

⁹ Havendo alguma eventualidade, como a morte de um(a) ancião que ocupa papel importante no ritual, o calendário ritualístico pode ser alterado e a festa passa a ocorrer em fevereiro. Adversidades desse tipo indicam maus presságios: doenças, acidentes e mortes, ao longo do ano.

O Ouricuri possui um acervo de práticas e conhecimentos que, segundo os(as) Kariri-Xocó, é anterior à própria existência do grupo. Considera-se que Deus os presenteou dando-lhes o Ouricuri, de modo que cada pessoa deve desempenhar papel importante na preservação do segredo que compartilham entre si, uma vez que ela garante a continuidade do ritual e do próprio grupo, o qual é constituído por “pessoas diferenciadas”, como estes(as) indígenas se autodesignam, ao reconhecerem que detêm um tipo de conhecimento específico e secreto. Pode-se considerar que o Ouricuri possui uma gama de significados e os conhecimentos adquiridos na prática ritual são recriados permanentemente, por isso o Ouricuri é histórico e dinâmico, e remete a diferentes temporalidades.

Pode-se considerar, ainda, o Ouricuri como um complexo étnico-religioso situado na base da relacionalidade Kariri-Xocó (SANTANA, 2021). Especialmente nos termos abordados por Carsten (2000), a relacionalidade pode ser entendida como formas específicas de estar relacionado / se relacionar e conectar pessoas, para além de aspectos biologizantes, mas por meio de variados códigos sociais.

A objetificação do Ouricuri, pensada sob o prisma antropológico, pode ser entendida, então, como uma “cultura em si” (CUNHA, 2009), no sentido da cultura sem aspas, a qual remete à “existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CUNHA, 2009: 313).

Desse modo, o Ouricuri atua como elo fundamental no cultivo e recriação do parentesco e nos trânsitos tecidos entre aldeia e cidade, por meio de deslocamentos de ida e volta, entendidos como movimentos, muitas vezes, necessários para dirimir tensões, conflitos e/ou fofocas entre parentes. Assim, a “força” do ritual desempenha um papel sociopolítico importante no restabelecimento e fortalecimento de relações parentais, sendo capaz, até mesmo, de trazer de volta o(a) parente(a) à aldeia.

A força imaterial

Sávio, o jovem da narrativa descrita no início deste texto, assegurou-me que algumas outras pessoas Kariri-Xocó “gueis” desejam morar na cidade por causa do “preconceito” que vivenciam na aldeia, contudo lamentam o afastamento do ritual. Quando lhe perguntei se tinha vontade de morar na cidade, um ar de dúvida pairou naquele momento, respondendo-me: “mais ou menos, eu gosto daqui”. Mesmo com os “preconceitos” que citou existir na aldeia, considera que vive tranquilo com os seus parentes, o que atribuiu à “força” que recebe no ritual, mediante a assídua participação. Em seguida, ele argumentou: “mas se fosse para viver fora eu vivia”. Então lhe perguntei se sentiria muita falta da aldeia, e a sua resposta foi: “sentiria muita falta, de tudo, principalmente do meu ritual”. Sávio fez uma pausa, ficou em silêncio, pensou um pouco e completou: “Nem sei se ia aguentar ficar longe...”.

O retorno para a aldeia é explicado pelo elemento da “força” que tem o Ouricuri, constituído de imaterialidade sagrada. Nenhuma pessoa Kariri-Xocó duvida desta “força”, também descrita como poder. Ao contrário, há consenso nos argumentos de que o Ouricuri soluciona qualquer problema, desde que se tenha fé, confie no “Pai Eterno” e seja bondoso(a) em suas ações.

Os(as) Kariri-Xocó ressaltam frequentemente que vivem em dois mundos: na aldeia e no Ouricuri, sem contar a constante circulação pelo mundo dos brancos (a cidade). A imaterialidade do Ouricuri, explicada como uma “força” que conecta parentes, cria o sentimento de coletividade. No mundo do Ouricuri os(as) Kariri-

Xocó buscam a força necessária para viver. É lá que encontram respostas e soluções para as “questões” (conflitos/brigas) entre os(as) parentes(as), para as lutas em torno das retomadas de terras, para o enfrentamento de situações de racismo que experimentam na cidade com os(as) não indígenas, para a cura de doenças e ânimo para viver.

Quem vive distante do Ouricuri tem a sua participação comprometida, pois torna-se difícil acompanhar o calendário ritualístico. Viver perto do Ouricuri, por outro lado, assegura maior participação no ritual e ao participarem assiduamente os(as) Kariri-Xocó ficam “acobertados(as)”, ou seja, “preparados(as)” para seguirem em frente na realização de seus projetos pessoais e coletivos; se sentirem fortes, confiantes e protegidos de todo o mal que possa acometê-los(as); além de protegerem as pessoas que estão ao seu redor e que acreditam na “força” do ritual, ainda que estas sejam não indígenas.

Ritual e gênero

No mundo da aldeia, as experiências de gênero e de orientação sexual, mesmo que experimentadas a partir de tensões, conflitos e chacotas, mesmo que entendidas enquanto “presepada”, “sem-vergonhice”, “safadeza” ou “escolha pessoal”, não interferem no percurso constitutivo de relacionamentos na Sementeira. A mim foi dito: “na aldeia a pessoa pode ser aquilo que ela quiser, mas no ritual ela tem que ser o que Deus escolheu”. Assim, no “manto verde” ou “nossa mata”, nomes atribuídos ao Ouricuri, os lugares ocupados pelos(as) sujeitos(as) são estruturados a partir do gênero atribuído à pessoa desde o nascimento.

Tais relações não obliteram as “identidades” de gênero e as orientações sexuais com as quais os(as) sujeitos(as) constroem a sua existência, mas possibilitam o trânsito de pessoas a partir de diferentes experimentações de seus corpos, nos diferentes espaços: aldeia, Ouricuri e cidade. Esse trânsito só é possível porque o gênero “não é de modo algum uma identidade estável nem locus de agência do qual procederiam diferentes atos” (BUTLER, 2018: 03). Essa ideia corrobora o argumento de que o gênero é constituído temporalmente e relacionalmente, a partir de atos performativos estilizados por meio de corpos e discursos, em uma experiência compartilhada.

Butler (2018: 05) afirma ainda que o corpo é “uma materialização contínua e incessante de possibilidades”, com isso a autora não reduz o corpo à matéria, uma vez que ela entende que o corpo é constituído de diferentes formas, por diferentes contextos e gerações, seria então o corpo, em suas palavras: “uma corporificação de possibilidades tanto condicionadas quanto circunscritas por convenções históricas” (Ibidem). Assim, a ideia de corpo generizado não pode ser concebida enquanto um produto, mas um processo, uma vez que o gênero não existe em si mesmo, ele “só existe fazendo-se” (BENTO, 2017: s/p). É nesse sentido que Bernice Bento afirma que o “gênero é um projeto social que tem como certidão de nascimento a incompletude” (Ibidem).

Tais considerações das autoras nos ajudam a pensar que no momento em que se direcionam para o ritual, os(as) sujeitos(as) não dissimulam um eu interior, mas experimentam por meio de seus corpos, enquanto um feixe de afecções, o mundo do Ouricuri.

Sávio, que afirma gostar de pessoas, independentemente do gênero, conforme dito antes, explicou-me que existe “hora para tudo” e que no ritual não é diferente, bastando que as pessoas saibam se colocar e se impor, sem ofender ou

agredir as demais. Um dos princípios do ritual é o respeito. Para respeitar é necessário também não julgar, por isso a orientação sexual que movimenta fofocas, comentários e curiosidades na aldeia, não se configura como assunto de interesse no ritual.

Para explicar-me sobre essas corporeidades no espaço do Ouricuri, uma indígena de trinta anos disse-me: “o Ouricuri é uma religião muito bonita, o preconceito está na cabeça das pessoas”. Fui testemunha das carinhosas e bonitas formas como o Ouricuri era sempre descrito por pessoas de diferentes idades e sexo/gênero.

Nenhuma pessoa expressou qualquer sentimento de tristeza ou desconforto sobre a construção de si, do seu corpo e de sua orientação sexual, ao participar do Ouricuri; ao contrário, os(as) Kariri-Xocó o consideram como a única “força” sagrada capaz de prepará-los para lidarem e resistirem às múltiplas formas de “preconceitos” que vivenciam na cidade e mesmo na aldeia. Importa dizer que estes “preconceitos” são descritos como diferentes, mas ambos causam dor e sofrimento. Os(as) Kariri-Xocó explicam que na cidade o preconceito experimentado com os(as) não indígenas pode ocasionar atos de violência, resultando em mortes. Enquanto isso, na aldeia o “preconceito” é explicado como: “fofocas, falar mal do(a) outro(a), piadinhas e brincadeiras”.

Ritual e relacionalidade: a força que conecta pessoas

As conexões estabelecidas no Ouricuri, por meio de segredos, definem a relacionalidade entre as pessoas Kariri-Xocó. Nesse sentido, o Ouricuri é central não apenas nos processos relacionais de fazer “pessoas diferenciadas”, mas também para as relações diárias que produzem a socialidade no mundo da aldeia. Tais conexões são descritas como elos fortes, capazes de trazer de volta os(as) parentes(as) distantes, aqueles(as) que por algum motivo deixaram a aldeia para viverem em diferentes cidades do país. As pessoas que assim o fizeram comungam da mesma vontade: o desejo de retorno. No Ouricuri os(as) parentes(as) pedem pelo retorno dos(as) seus, invocando a Santíssima Virgem Maria e o Pai Eterno, acreditando veementemente que o “sangue puxa” e que logo mais trará o(a) parente(a) de volta à aldeia.

Ao entender o sangue não somente como substância, mas também como relação, pode-se dizer que este conecta pessoas e compartilha memórias (SAHLINS, 2013), por meio de sua capacidade de carregar e transmitir diferentes e múltiplas historicidades (CARSTEN, 2014), de maneira que esta conexão encontra no Ouricuri o seu ponto de fusão.

Nesse sentido, argumenta-se que a recriação das relações de parentesco encontra no Ouricuri, especialmente na força que ele tem, a sua matriz de conjunção. O Ouricuri engendra formas de atualização dos laços afetivos entre os(as) parentes(as), os quais configuram-se como processos simultâneos de conectar e desconectar pessoas, ou seja, são sempre possibilidades de recomeçar e reconstruir relações, nunca o seu fim.

A distância física do Ouricuri e dos parentes causa dor e saudade, mas a presença do(a) parente(a) distante por meio de sonhos, ameniza esses sentimentos. Fumar (fumo de rolo) diminui a tristeza porque acalma e traz tranquilidade, além de ser uma forma de ultrapassar a distância territorial, uma vez que as fumaças transitam por vários lugares, incluindo os mais distantes, assim é dito na Sementeira. Também se comenta que aquele(a) que sai da aldeia fuma mais que o habitual, pois é uma forma de enviar mensagens para os(as) parentes(as) que ficaram.

Quem fica na aldeia também sente saudade e deseja ter o(a) parente(a) de volta, assim, quando os(as) Kariri-Xocó deslocam-se para o Ouricuri, pedem a Deus que o “guarde” (ato de cuidar), mas que o traga de volta. Desse modo, os movimentos e fluxos para fora e para dentro da aldeia são ancorados no Ouricuri: “se pedi com fé, o Ouricuri dá”.

Os(as) parentes(as) indígenas não aldeados que vivem na cidade de Porto Real do Colégio ou em municípios vizinhos, continuam a participar do Ouricuri. Todavia, quando o deslocamento de moradia é para lugares mais distantes, outras cidades ou estados, a tendência é que o(a) parente(a) visite a aldeia uma vez por ano, comumente em janeiro, quando ocorre a Festa do Ouricuri. Outros(as), sem recursos financeiros para a viagem, ficam mais de dois ou três anos distantes da aldeia e do ritual. Além das questões que envolvem as relacionais e a possibilidade de conversão do(a) “parente(a) próximo” em “parente(a) distante”, devido à limitada convivência juntos, deixar de participar do Ouricuri ou frequentar pouco, pode resultar, dentre outros prejuízos, no enfraquecimento do corpo e do “espírito”, pois é através da “força” do ritual, conforme expressam estes(as) indígenas, que as pessoas Kariri-Xocó enfrentam as adversidades da vida.

O sentimento pelo Ouricuri e o desejo de viver com os(as) parentes(as) são intensos e reavivados na confiança depositada no ritual, de que não precisarão mudar-se para a cidade por causa de conflitos envolvendo a sexualidade. Ao mesmo tempo, a “força” centrípeta do Ouricuri é capaz de restabelecer as vias de comunicação entre pais e filhos, e entre parentes(as) próximos(as), fragilizadas pela não aceitação ou crítica com relação à orientação sexual do(a) jovem. Isso demonstra a preocupação dos(as) Kariri-Xocó de (re)criarem o parentesco no contexto presente e futuro, mais do que meramente uma exaltação dos laços do passado, sem deixarem de mencionar, no entanto, elos particulares tecidos em outro tempo e a memória ligada aos ancestrais (CARSTEN, 2007).

O retorno nem sempre se dá sem tensão, é preciso, portanto, negociar as relações entre os(as) parentes(as) que permaneceram na aldeia. As mobilidades provocam relações de densidade distintas, bem como produzem efeitos diversos na vida das pessoas (MACHADO, 2014a) envolvidas em uma rede de proteção, seja familiar, de amigos, vizinhança e de outra natureza. O retorno do ente que outrora saiu implica novos desafios (MACHADO, 2014b), de maneira que os laços que foram fragilizados no passado e que pareciam “incapazes de prosseguir no presente” (CARSTEN, 2013: 248) tornam-se possíveis de serem restituídos, desde que novas vias de comunicação sejam abertas. Dito de outro modo, é necessário “remodelar seus papéis e situações dentro de um conjunto de relações pré-existentes, a fim de que elas continuem a existir de alguma maneira” (MACHADO, 2014a:18), para isso, considera-se que a temporalidade “oferece a possibilidade de explorar as gradações e acumulações do parentesco, bem como suas rupturas e dissoluções” (CARSTEN, 2013: 248).

A força que produz mobilidades: trânsitos entre aldeia e cidade

“Não há lugar melhor para viver do que na minha aldeia”. Essa frase, registrada em meu diário de campo, à maneira como foi expressa por Nhenety Kariri-Xocó, assim como a fala de Lize Kariri-Xocó: “por dinheiro nenhum nesse mundo eu largo a minha aldeia”, foram duas dentre tantas outras que escutei na Sementeira, por pessoas de diferentes idades e sexo/gênero, para ilustrar o afeto incondicional e visceral à aldeia e, principalmente, ao ritual.

Entre as pessoas Kariri-Xocó a cidade e a aldeia aparecem como polos distintos, não necessariamente excludentes. A diferença está na relacionalidade possível de ser constituída nesses espaços, não exatamente na arquitetura. Na aldeia se diz que as pessoas interferem muito na vida um do(as) outro(a). Enquanto a cidade é marcada, quase sempre, por relações superficiais: vizinhos que vivem próximos e não se falam, desconhece-se a história de vida da pessoa e de seus familiares, não se conhece os nomes e sobrenomes, ou seja, na cidade “ninguém se mete na vida de ninguém”, como explicou-me Val Kariri-Xocó. Por outro lado, se isso em algumas situações parece atrair jovens que não desejam ter a sua vida e as suas relações comentadas pelos(as) parentes(as), esse mesmo motivo parece afastar as pessoas Kariri-Xocó da cidade.

Viver na cidade surge como uma alternativa para aqueles(as) que querem uma vida sem o julgamento dos(as) parentes(as), além de poderem frequentar lugares de sociabilidades “gueis”, sem ser motivo de comentários, assim como foi possível aferir nos trabalhos de Cancela et al. (2010) e Cariaga (2015). A cidade, então, permite que as pessoas Kariri-Xocó vivam mais abertamente a sua sexualidade, uma vez considerada como lugar onde “ninguém se mete na vida de ninguém”.

Aruanã¹⁰ Kariri-Xocó disse-me gostar de morar na cidade, embora não tenha detalhado os motivos dessa escolha. Muito se especula sobre a sua orientação sexual e depois de alguns meses de nossa aproximação, tornei-me confiante de alguns de seus casos amorosos. Pelo que foi possível apreender de sua relação com os(as) parentes na Sementeira, a escolha de morar na cidade deve-se ao fato de evitar situações desagradáveis, como piadas ou falas de não aceitação, que denominou como “preconceito”. Mesmo sem a isenção do consumo de água encanada e energia elétrica, como ocorre na Sementeira, Aruanã explicou-me que prefere viver assim, a ter que morar na aldeia e “dar satisfação ao povo”.

As experiências que decorrem dos atos de circulação pela cidade são desejadas por alguns jovens Kariri-Xocó que se definem como “gueis”. Eles consideram que a vida na cidade, diferentemente da vida na aldeia, onde todos se conhecem, proporciona mais “liberdade” para ser “aquilo que se é”. Afirmam que na cidade “as pessoas não ficam observando a vida dos outros” e é por esse motivo que, algumas vezes, sobretudo quando se instaura um conflito familiar, expressam o desejo de “viver fora”, embora ressaltem a saudade que sentirão do Ouricuri.

Opiniões contrárias também se destacaram. Pessoas que não se adequam aos padrões de masculinidade Kariri-Xocó, expressaram o desejo de continuar vivendo na Sementeira e de “formar família”. Argumenta-se que na aldeia todos se conhecem, sabem a que família cada um(a) pertence e as histórias pessoais de cada um(a) (inclusive de foro íntimo, como casos de traição), e ainda que mantenham relações de inimizade ou que tenham alguma “questão” (briga/ intriga), sempre se colocam em defesa do(a) parente(a) em situações que envolvam conflitos com os(as) não indígenas.

Em contraposição à cidade – “lugar de inveja, ambição e egoísmo”, como consideram as pessoas na Sementeira –, a aldeia é o melhor lugar para viver, porque se vive entre parentes, assim dizem os(as) Kariri-Xocó. E ainda que isso não signifique viver em plena harmonia, uma vez que brigas e fofocas são constantes, as pessoas na aldeia estão sempre dispostas a ajudar, de maneira que conflitos e desentendimentos são colocados de lado quando o(a) parente(a) necessita de algo.

¹⁰ Nome fictício.

A ajuda pode ser de diferentes formas, desde arrecadar dinheiro para a cirurgia de um(a) parente(a) necessitado(a), até entrar em defesa do(a) parente(a) em uma briga com um(a) não indígena, aliás, essa situação é capaz de mobilizar toda a comunidade e mesmo aqueles(as) que são intrigados(as). Ainda assim, inveja, ambição e egoísmo, considerados como próprios dos(as) não indígenas, também podem penetrar às relações entre os(as) Kariri-Xocó, por isso é necessário negociar constantemente essas relacionalidades para que elas não se diluam, provocando a dissolução do parentesco de consideração (CARSTEN, 2014), tão importante quanto o consanguíneo.

Os(as) “parentes de sangue” devem fortalecer os seus vínculos a partir da “consideração”, mediadora das relações cotidianas, sem isto dizem as pessoas Kariri-Xocó: “é nosso parente, mas nós nem considera”. Essa qualidade reconhecível de parentesco (CARSTEN, 2013) repercutiu em trabalhos anteriores realizados em contextos nordestinos (SANTANA, 2021; 2022; PINA-CABRAL e SILVA, 2013; MCCALLUM e BUSTAMANTE, 2012; MARCELIN, 1999), os quais demonstraram que a “consideração” é parte constitutiva da produção de pessoas, ou seja, “da sua edificação afetiva e identitária” (PINA-CABRAL e SILVA, 2013: 25-26). Nesse sentido, o parentesco de “consideração” age como força motriz criativa, capaz de produzir seus próprios efeitos nas pessoas e nas relações diárias.

Em meu período de permanência na aldeia testemunhei o retorno de mais de três famílias que viviam em outras cidades alagoanas, mas que devido à falta que sentiam da aldeia, da relação com os(as) parentes(as) e, sobretudo, do Ouricuri, resolveram voltar. Também tomei conhecimento de um rapaz que vivia no interior de São Paulo, na época, e que planejava o seu retorno, justificado pela falta que sentia do Ouricuri, mesmo tendo conseguido emprego na cidade paulista.

Nem sempre a distância assinala a dissolução do parentesco, porém “o parentesco afeta e é afetado pelas movimentações” (MACHADO, 2014a: 01). Carsten (2014: 106), nos explica que “se afastar pode intensificar laços nostálgicos de memória com a casa de origem”, resultando, dentre outras situações, no retorno do parente à terra natal e no espessamento das relações parentais. Isso é mais comum quando o(a) parente(a) mantém vínculo com a família que permaneceu na aldeia, enviando notícias por meio de telefonemas, dinheiro e outros suprimentos, ações que sustentam os laços afetivos, intensificando as relações.

Em pesquisa desenvolvida sobre a migração de valadarenses (habitantes de Governador Valadares, Minas Gerais) para outros países, considerando os entes familiares que permanecem na localidade de origem, Machado (2014: 34) demonstra como os movimentos migratórios produzem uma reorganização familiar, incluindo fissão e fusão de núcleos familiares. O autor acrescenta a esta consideração: “estando longe, o que produz a relação (o próprio parentesco) não é mais a convivência e o sangue, mas o envio de sinais diacríticos de presença e interesse no núcleo familiar (remessas, bens, telefonemas, e-mails, vídeos)”. É desse modo que as relações de não convivialidade podem ser fortalecidas ou enfraquecidas.

Os movimentos e fluxos para fora e para dentro, entre aldeia e cidade, reconhece que “o movimento é fruto do parentesco, mas, ao mesmo tempo, o transforma” (MACHADO, 2014a: 14), ou seja, a mobilidade opera de maneira substantiva na ordem do parentesco, assim como o parentesco se faz e retroalimenta com a mobilidade, um movimento espiralado, indubitavelmente interligado.

Considerações finais

Chegando ao final deste texto espero ter exposto as nuances que emergem das relações entre mobilidade, imaterialidade, sexualidade e parentesco. A categoria patrimônio, conjugada aos marcadores sociais da diferença, contribuiu com o argumento central que procurei defender nesta escrita: a “força” imaterial do Ouricuri dinamiza e atualiza as tensões entre parentes, promovendo novas configurações, como a remodelação do parentesco.

Ao longo do texto mostrei como o Ouricuri, enquanto patrimônio sagrado dos(as) Kariri-Xocó, cria corpos e possibilita trânsitos. Por isso, o Ouricuri é pensado, experimentado e vivenciado por estes(as) indígenas de modo tão intenso, mesmo diante das tensões que decorrem das relações entre parentes. Dito de outro modo, as próprias tensões são produtoras de novas relações.

Pensar em viver na cidade é uma opção relativamente eficaz para evitar a “diluição de relacionamentos” (CARSTEN, 2014), o acirramento das relações e fofocas em torno da orientação sexual, como já ficou esclarecido. Contudo, o que desejam as pessoas Kariri-Xocó, cujas orientações sexuais divergem das formulações de masculinidades e feminilidades que se constituem na Sementeira, é viver na aldeia, realizar seus projetos de cursar faculdade, adquirir independência financeira e viver junto com o(a) seu(sua) parceiro(a) afetivo¹¹, sem que para isso seja necessário o deslocamento de moradia para a cidade.

Evidencia-se que, mesmo a cidade sendo compreendida como possibilidade de viver mais livremente a sexualidade, os(as) Kariri-Xocó não esquecem que “lá se vive que nem os brancos, quando vai ver já é mais branco do que índio”. Sem contar que inúmeras experiências de racismo anti-indígena fazem parte da história das pessoas na Sementeira. Portanto, jovens Kariri-Xocó “gueis” vivenciam a dupla tarefa de afirmação de sua sexualidade e etnicidade, com isso não se isentam de comentários do tipo: “e onde já se viu índio guei?” ou “além de índio, ainda é guei...”, proferido por pessoas não indígenas, conforme relataram-me.

Além da importante consideração destacada acima, de grande peso para os(as) indígenas, viver na cidade significa, em alguma medida, afastar-se do Ouricuri ou frequentar com menos intensidade o ritual, sobretudo se o deslocamento ocorrer para outras cidades ou estados. Todavia, a produção de “pessoas diferenciadas” é um processo constante, jamais inacabado, respaldado no Ouricuri, de maneira que aquele(a) que frequenta pouco tem o corpo e o “espírito” enfraquecidos, o que o(a) torna suscetível a perigos diversos, como o adoecimento, por exemplo.

O deslocamento para a cidade, embora não necessariamente para uma permanência duradoura (CARSTEN, 2020), também aflora a saudade de quem fica. Aquele(a) que permanece deseja ter o(a) parente(a) de volta, mesmo nos casos de conflitos existentes entre eles(as). Por isso, quando vão ao Ouricuri, pedem a Deus que “guarde” o(a) parente(a) que saiu da aldeia e que o traga de volta. Nesse sentido, retornar significa fortalecer o corpo, ao mesmo tempo contribuir para o fortalecimento e a continuidade do ritual, uma vez que o movimento de retorno para a aldeia potencializa novas e/ou antigas relações, marcadas pela historicidade, temporalidade, gênero e sexualidade.

¹¹ A experiência de reordenação do parentesco ganharia maior visibilidade se o retorno do(a) parente(a) “guei” para a aldeia levasse consigo o(a) novo(a) parceiro afetivo-sexual, o que não aconteceu durante o meu trabalho de campo.

Agradecimento

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, sem o qual não seria possível a sua realização. Agradeço ainda a João Victor Gomes Varjão e Alessandro da Silva Marques pela leitura cuidadosa e sugestões feitas. Declaro, contudo, que é de minha total responsabilidade o conteúdo deste original.

Recebido em 1 de março de 2022.

Aprovado em 25 de abril de 2022.

Referências

- BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 24: 399-411, 2015.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, 24 (24), 2015: 538-564.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos. [Entrevista concedida a DAINESE, Grazielle; SERAGUZA, Lauriene]. *Revista Nanduty*, 4 (5): 286-307, 2016.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. O ninho do Japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies Airo-Pai. *Amazônica Revista de Antropologia*, 11 (2): 657-687, 2019.
- BENTO, Berenice. É o queer tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador. [Entrevista concedida a Felipe Padilha e Lara Facioli]. *Áskesis*, 4 (1): 143 – 155, 2015.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Gênero, uma categoria médica? *Opera Mundi*, 2017.
- BRASIL. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, 2000.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Caderno de leituras*, 78: 2-16, 2018.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, 53 (1): 199-235, 2010.

CARIAGA, Diógenes. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. *CADERNOS DE CAMPO*, 24: 441-464, 2015.

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. "Introduction: Ghosts of Memory". In: CARSTEN, Janet (ed.). *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Blackwell Publishing, 2007. pp. 86-101.

CARSTEN, Janet. What kinship does – and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 245-251, 2013.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U*, 6 (2): 103-118, 2014.

CARSTEN, Janet. Imagining and living new worlds: The dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. *Ethnography*, 0 (0): 1-16, 2020.

CIMBALUK, Lucas. Sexualidades Kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial. *Campos*, 21 (1): 163-187, 2020.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). Patrimônio imaterial e biodiversidade. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, 32, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 311-373.

DIAS, Diego Madi. O parentesco transviado, exemplo Guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 29: 25-51, 2018.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; ERICK, Igor; CERVO, Matheus. Apresentação. *Fotocronografias - Imagem, diversidade sexual e de gênero, decolonialidade: olhares "de fora do eixo"*, 7 (15), 2021.

ERICK, Igor; DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. Corpos, sensações e paisagens: Lançando questões de fora do eixo sobre a diversidade sexual e de gênero. *Novos debates*, 5 (1-2): 72-79, 2019.

FERNANDES, Estevão *et al.* Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos desdobramentos em outras axialidades. *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 3 (5): 10-13, 2016.

FERNANDES, Estevão. Pensando de forma não situada: Dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil. *Élisée Revista de Geografia*. 3 (1): 157-167, 2014.

FERNANDES, Estevão. Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, 58 (1): 257-294, 2015a.

FERNANDES, Estevão. *Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2015b.

FERNANDES, Estevão. *Existe índio gay? A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 4 (2): 95-116, 2007.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 2 (4): 24-40, 2015.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 4 (7): 249-272, 2017.

GONTIJO, Fabiano. As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais”. *Ciência e Cultura* [online], 69 (1): 50-53, 2017.

MACHADO, Igor José de Renó. Parentesco, migração e espaço: reflexões sobre o entrelaçamento entre movimento e família. *Anais 29ª RBA*: 01-20, 2014a.

MACHADO, Igor José de Renó. Movimentos e parentesco: sobre as especificidades dos deslocamentos. *Campos* 15 (1): 27-42, 2014b.

MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. *Mana*, 5 (2): 31-60, 1999.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. 375 p. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1989.

MCCALLUM, Cecília; BUSTAMANTE, Vânia. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. *Etnográfica*, 16 (2): 221-246, 2012.

MCCALLUM, Cecília. Notas sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41: 53-61, 2013.

MELATTI, Julio Cezar. “Capítulo B1 Nordeste”. In: *Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste*. Brasília: UnB, 2016. pp. 01-13.

OLIVEIRA, Janaína Silva de. *Só não dê motivo pro povo falar de você: a visão da homossexualidade em aldeias do litoral norte da Paraíba*. P. 55. *Monografia, Bacharelado em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba*, 2018.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya. *Cadernos de Campo*, 24: 412-426, 2015.

RIVAL, Laura M.; SLATER, Don; MILLER, Daniel. *Sex and sociality: comparative ethnographies of sexual objectification*. London: LSE Research Online, 1998.

ROSA, Patrícia C. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, (41): 77-85, 2013.

ROSA, Patrícia C. *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2015.

ROSA, Patrícia C. “Do “sexo malfeito”. Transformações morais e dispositivos de sexualidade indígena”. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 3 (5): 73-93, 2016.

ROSA, Patrícia C. Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso ticuna. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2), 2019.

SAHLINS, Marshall. *What kinship is... and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. “Cada panela com o seu texto”: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. P. 340. Tese de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2021.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. Fofoca e relações entre parentes: um estudo etnográfico junto aos Kariri-Xocó. *Antropolítica*, 54 (1): 143-162, 2022.

SECRETARIA ESPECIAL DA SAÚDE INDÍGENA (SESAI). *Levantamento da População Geral Aldeada – DSEI Alagoas e Sergipe*. Maceió: 2015.

SILVA, Caroline Soares da. Aquele índio é gay: sexualidade e etnologia, um estudo de caso Apinajé. *31ª RBA: Reunião Brasileira de Antropologia*, de 09 a 12 de dezembro de 2018, Brasília - DF.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico [online]*, 35 (1): 149-174, 2010.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. As propriedades da cultura no Brasil central indígena. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32: 317-335, 2005.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: Gênero, geração e sexualidade em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

TOTA, Martinho. Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba. *Revista de Antropologia*, 58 (2): 173-207, 2015.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018 [1986].

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

ACENO

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

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

Os Guató pelo olhar de Hercule Florence: historiografia e ensino de História Indígena¹

Marco José dos Santos Matos²
Universidade do Estado de Mato Grosso

Resumo: A aprovação da lei 11.645/2008 tornou obrigatório o ensino de história e cultura indígena no currículo da educação básica em todo país, colocando aos professores de história e gestores da educação o desafio de incorporar no processo educativo a diversidade étnica e cultural dos grupos indígenas. Entre os grupos excluídos da narrativa histórica ensinada nas escolas do estado de Mato Grosso, estão os Guató, um dos últimos povos de tradição canoieira do continente sul-americano. O objetivo deste artigo é analisar como as representações do povo indígena Guató na obra *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829*, de autoria do artista e inventor francês Hercule Florence (1804-1879), podem constituir-se em fonte histórica e metodológica para o ensino de história indígena na educação básica. O artista registrou os Guató em textos e imagens na condição de segundo-desenhista da expedição Langsdorff, que percorreu a província de Mato Grosso entre os anos de 1826 e 1827.

Palavras-chave: Hercule Florence; ensino de História Indígena; Guató.

¹ Este trabalho é parte da dissertação de mestrado defendida em 2020 no Programa de Mestrado Profissional – ProfHistória da Universidade do Estado de Mato Grosso, sob a orientação da professora Dr^a Marli Auxiliadora de Almeida, na linha de pesquisa Saberes Históricos no Espaço Escolar.

² Graduado em História pela Unemat. Mestre em Ensino de História pelo ProfHistória da Unemat, bolsista CNPq. Professor da rede estadual de ensino em Mato Grosso.

The Guató through the eyes of Hercule Florence: historiography and teaching of indigenous history

Abstract: The approval of law 11,645/2008 made the teaching of indigenous history and culture mandatory in the basic education curriculum throughout the country, posing the challenge to history teachers and education managers to incorporate the ethnic and cultural diversity of indigenous groups into the educational process. Among the groups excluded from the historical narrative taught in schools in the state of Mato Grosso are the Guató, one of the last peoples of canoeing tradition on the South American continent. The objective of this article is to analyze how the representations of the Guató indigenous people in the work *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 to 1829*, by the French artist and inventor Hercule Florence (1804-1879), can constitute a historical and methodological source for teaching indigenous history in basic education. The artist recorded the Guató in texts and images as the second draftsman of the Langsdorff expedition, which traveled through the province of Mato Grosso between 1826 and 1827.

Keywords: Hercule Florence; teaching indigenous history; Guató.

El Guató a través de los ojos de Hercule Florence: historiografía y enseñanza de la historia indígena

Resumen: La aprobación de la ley 11.645/2008 hizo obligatoria la enseñanza de la historia y cultura indígena en el currículo de la educación básica en todo el país, colocando a los profesores de historia y gestores educativos con el desafío de incorporar la diversidad étnica y cultural en el proceso educativo de los indígenas grupos. Entre los grupos excluidos de la narrativa histórica que se enseña en las escuelas del estado de Mato Grosso están los Guató, uno de los últimos pueblos de tradición canoa en el continente sudamericano. El objetivo de este artículo es analizar cómo las representaciones del pueblo indígena Guató en la obra *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829*, del artista e inventor francés Hercule Florence (1804-1879), pueden constituir una fuente histórica y enfoque metodológico para la enseñanza de la historia indígena en la educación básica. El artista registró al Guató en textos e imágenes como segundo dibujante de la expedición Langsdorff, que recorrió la provincia de Mato Grosso entre 1826 y 1827.

Palabras clave: Hercule Florence; enseñanza de la historia indígena; Guató.

O presente artigo é resultado de pesquisa concluída no ano de 2020 junto ao Programa de Mestrado ProfHistória/Unemat, que teve como objetivo analisar a representação do povo indígena Guató nos registros produzidos pelo artista francês Hercule Florence (1804-1879) em sua obra *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829* [1875] (2007). O artista atuou como segundo desenhista da Expedição Langsdorff e registrou através de textos e imagens os Guató durante a passagem da expedição pelo Pantanal na primeira metade do século XIX. O manuscrito de Florence foi escrito originalmente em francês e traduzido para o português em 1875 por Alfredo d'Escagnolle Taunay, o Visconde de Taunay. A obra foi publicada pela primeira vez no tomo 38 da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro e, durante várias décadas, constituiu-se no único registro sobre a expedição russa disponível no Brasil (TAUNAY, 2007). A edição analisada é uma publicação de 2007, em formato PDF que faz parte da Edição do Senado Federal - Vol. 93 com tradução de Visconde de Taunay e que está disponível para *download* gratuito no *site* do Senado Federal brasileiro.

Para analisar a narrativa escrita e as imagens produzidas por Florence sobre os Guató utilizamos o conceito de representação proposto pelo historiador francês Roger Chartier (1988: 17), que propõe aos historiadores culturais analisar as fontes históricas a partir de suas intencionalidades, pois enquanto produtos culturais estes documentos refletem as relações de poder presentes em seu contexto de autoria, preservação e difusão. Para o autor, as fontes históricas são produtos culturais que expressam as representações sociais presentes em seus processos de produção, preservação e apropriação, e só podem ser compreendidas a partir deste contexto.

As representações sociais são apreendidas e estruturadas a partir de uma série de discursos que constroem os significados das coisas no mundo social. Para Chartier (1988: 24), os processos de apropriação se inscrevem em nossas práticas sociais na medida que determinam a relação (pessoal e coletiva) que estabelecemos com os objetos culturais ou conteúdos do pensamento, podendo ser definida como o estudo dos “processos por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação”. A opção por analisar os Guató na obra de Florence a partir do conceito de representação de Chartier (1988) resultou do entendimento de que as narrativas sobre os povos indígenas elaboradas por agentes da colonização são carregadas de representações que atendiam os interesses imperialistas da expedição Langsdorff e do recém-criado Estado brasileiro.

O estudo se insere no subcampo interdisciplinar da História Indígena ou Nova História Indígena, que reflete as lutas do movimento indígena no Brasil iniciadas a partir da década de 1970, e desenvolveu-se no país a partir de 1992 com a publicação da obra *História dos índios no Brasil* (1992), da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e tem se caracterizado pelo reconhecimento da historicidade dos povos indígenas e pela recuperação do protagonismo destes grupos no

processo de formação histórica e cultural do Brasil. A produção em História Indígena e seu ensino tem promovido no Brasil uma mudança de foco da análise da figura do colonizador para os povos indígenas, a partir de estudos que tem privilegiado o diálogo multidisciplinar entre a história e a antropologia com outras ciências (MONTEIRO, 2000: 223).

O ensino da história indígena na educação básica tornou-se obrigatório a partir da lei 11.645/2008, que determinou a inclusão de conteúdos relacionados a história e a cultura dos povos indígenas no currículo das escolas de educação básica em todo país. O processo de implementação da lei tem colocado aos professores de história inúmeros desafios em sua prática docente, que vão desde questões formais como ausência de fontes de leitura adequadas sobre a temática indígena até a superação do silenciamento imposto pela historiografia tradicional e pela tradição escolar de representar os indígenas de forma estereotipada e folclorizada no dia 19 de abril.

Neste sentido, o presente estudo propôs auxiliar no processo de implementação da lei 11.645/2008 através de um produto pedagógico no formato de um livro paradidático em formato PDF intitulado *Os Guató pelo olhar de Hercule Florence: Paradidático para o Ensino de História Indígena* (2020). A obra é composta de 60 páginas que apresenta a história e a cultura do povo Guató, o artista Hercule Florence, sua participação na expedição Langsdorff e apresenta uma proposta de ensino que utiliza as imagens e textos de Florence como fonte histórica para o ensino de história indígena na educação básica, composta por sugestões de leitura, atividades e recursos audiovisuais.

O povo Guató

Os Guató são um povo indígena de tradição canoieira que vivem na Bacia do Alto Paraguai no Pantanal Mato-Grossense, e tradicionalmente ocupava uma extensa área territorial, que compreendia as terras altas, lagos e lagoas no entorno dos rios Paraguai e São Lourenço. Atualmente os Guató encontram-se reduzidos a três núcleos populacionais, localizados nos atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (ISA, 2020). O nome do povo pode ser encontrada com diferentes grafias, tais como: *Guataes*, *Guatás*, *Guathós*, *Guatos*, *Guatòs*, *Goatos*, *Guattos* e *Guatues* (OLIVEIRA, 1995: 16).

Os Guató se organizavam de forma patrilinear – descendência na linha de parentesco do pai – em famílias autônomas e independentes umas das outras que constroem relações de parentesco a partir de “laços de consanguinidade, afinidade e reciprocidade”. As famílias podiam ser monogâmicas ou poligâmicas e o número de esposas determinava o prestígio social, a produção doméstica e a rede de alianças (OLIVEIRA, 2003: 82). A língua Guató foi considerada isolada até a década de 1960, porém os estudos desenvolvidos a partir da década de 1970 a vincularam ao tronco linguístico Macro-Jê, tratando-se de uma família linguística composta de um único membro (OLIVEIRA, 2002: 268).

O povo Guató teve sua “extinção” decretada por órgãos oficiais e intelectuais ainda na primeira metade do século XX, ficando durante várias décadas completamente “invisíveis” para a sociedade nacional e sem nenhum tipo de atendimento oficial. Esta “invisibilidade” dos Guató teve início na década de 1950, quando foram declarados “extintos” pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Estes dados foram utilizados pelo antropólogo Darcy Ribeiro em sua obra *Os índios e a Civilização* (1970), resultando na inclusão do povo Guató em uma relação de

povos considerados extintos no país. Fora dos registros oficiais, os Guató passaram a ter a sua identidade indígena negada pela sociedade local, que os consideravam como “bugres” e sem direitos culturais e territoriais específicos.

A invisibilidade do povo Guató prevaleceu até o final da década de 1970, quando são identificados alguns remanescentes vivendo na periferia de Corumbá (MS). O processo de reconhecimento oficial dos Guató foi registrado pela linguista Adair Pimentel Palácio (1978), durante o desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado. Segundo a autora, o reconhecimento do povo Guató teve início em 1976, quando a irmã Ada Gambarotto, na época à frente da Equipe Indigenista Missionária Diocesana de Corumbá, identificou Josefina, uma indígena de 55 anos do povo Guató produzindo artesanato na periferia de Corumbá (MS). A partir da informação de que havia mais indígenas do povo vivendo em diferentes partes do Pantanal, foi organizada uma expedição fluvial que partiu de Corumbá no navio Potengy, em 24 em outubro de 1977, subindo o rio Paraguai: “A expedição era composta por um padre salesiano, um político local, um representante da FUNAI e dois indígenas, sendo um Cadiuéu e um Guató, Celso, filho de Josefina. Foram identificadas 42 famílias do povo Guató vivendo no Pantanal” (PALÁCIO, 1978: 5).

Atualmente a população Guató é composta de 470 indivíduos, sendo que deste total 175 vivem na ilha Ínsua (aldeia Uberaba), localizada no município de Corumbá (MS) e 195 vivem em Mato Grosso, distribuídos em dois núcleos populacionais. O primeiro núcleo está localizado entre os municípios de Poconé e Barrão de Melgaço, na terra indígena Baía dos Guató, que é composta pelas aldeias Aterrado do Bananal e Aterro São Benedito. O segundo núcleo fica próximo ao município de Cáceres, mas ainda faltam estudos para identificar a sua população e a extensão da área ocupada (ISA, 2019).

O povo Guató é considerado um dos povos mais registrados na documentação histórica produzida por diferentes agentes da colonização que percorreram o Pantanal Mato-Grossense ao longo do processo histórico. Porém, o primeiro registro etnográfico sobre os Guató foi produzido somente na primeira metade do século XIX pelo artista francês Hercule Florence durante sua participação na Expedição Langsdorff.

Hercule Florence e a Expedição Langsdorff

Antoine Hercule Romuald Florence foi um artista, escritor e inventor francês naturalizado brasileiro que nasceu em 1804 na cidade de Nice, localizada no litoral Mediterrâneo da França. Filho de Arnauld Florence, que atuou como cirurgião no exército de Napoleão e foi professor de desenho na Escola Central do Departamento dos Alpes Marítimos, e Augustine de Vynallis, uma camponesa nascida em uma família de artesãos, mestres de ofício e pintores estabelecida em Mônaco. Florence desenvolveu a sua paixão pelas artes com a família de sua mãe, onde viveu a partir dos 3 anos de idade, após a morte de seu pai. Florence registrou o povo Guató através de textos e imagens em sua obra *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829* [1875] (2007), produzida durante a sua participação como segundo-desenhista da Expedição Langsdorff.

O ingresso de Florence na expedição Langsdorff ocorreu em 1824, após a saída do artista Johan Moritz Rugendas (1802-1858), que deixou o empreendimento científico após desentendimentos com seu líder Georg von Langsdorff, que agia de forma autoritária com os artistas e demais membros (CCBB, 2012: 23). Florence tinha apenas 21 anos quando foi contratado pelo Consul da Rússia para

atuar como segundo-deseñhista da expedição Langsdorff, onde atuou ao lado do artista Aimé-Adrien Taunay (1803-1828), contratado como primeiro deseñhista da expedição russa (FERREIRA, 2014: 156).

A Expedição Langsdorff, foi uma das expedições científicas que estiveram no Brasil no século XIX, que percorreu entre os anos de 1825 e 1829, mais de 17 mil quilômetros por regiões que correspondem aos atuais estados de São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Amazonas. A equipe da expedição era multidisciplinar, sendo composta por 39 integrantes, entre trabalhadores braçais, artistas e especialistas de diferentes áreas, como: zoólogos, botânicos, astrônomos, geógrafos, entre outros. O empreendimento científico foi organizado e liderado pelo médico alemão Georg Heinrich von Langsdorff, que graças a sua experiência como cônsul da Rússia no Brasil entre 1813 até 1820, conseguiu junto ao czar Alexandre I os recursos necessários para a realização da Expedição, que contou ainda com a autorização e o apoio de D. Pedro I, na época a frente do governo imperial brasileiro.

A expedição Langsdorff alcançou a província de Mato Grosso no ano de 1826 através da região do Pantanal, e somente no dia 30 de janeiro 1827 chegaram ao porto de Cuiabá, transpondo o rio São Lourenço, que se liga ao rio Cuiabá. Os membros da expedição russa ficaram estabelecidos na capital Cuiabá entre janeiro de 1827 e março de 1828 e na chegada à capital de Mato Grosso os membros da expedição foram recebidos pelo Presidente da Província José Saturnino Costa Pereira. Durante a estadia em Cuiabá, os membros da expedição foram divididos em duas equipes para realizarem incursões pelo interior da província de Mato Grosso. O primeiro grupo era composto pelo astrônomo Rubzoff e Florence e o segundo composto pelo botânico Riedel e pelo artista Taunay (FERREIRA, 2014: 183). O final da expedição Langsdorff foi trágico e o reencontro da expedição Langsdorff foi marcado pela tristeza dos seus membros, que ainda abatidos pela malária lamentavam a morte de Taunay por afogamento no rio Guaporé e o quadro de saúde de seu líder Langsdorff, que perdera a memória definitivamente devido a doença (COSTA e DIENER, 1995: 28).

Os Guató pelo olhar de Florence

Os registros produzidos por Hercule Florence sobre o povo Guató foram publicados na obra *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829* [1875] (2007), elaborada para atender aos interesses do cientificismo colonialista russo e ao projeto político de construção do Estado brasileiro no século XIX. Florence produziu uma obra que era destinada ao público europeu que consumia os relatos de viagens a lugares exóticos presentes nas narrativas produzidas pelas expedições científicas. Portanto, a sua obra não deve ser compreendida como uma descrição da “realidade” vivida pelo povo Guató na primeira metade do século XIX, pois é repleta de representações sociais que refletem os interesses e objetivos do autor e da expedição Langsdorff.

Florence registrou os contatos com os Guató em 8 desenhos e em anotações feitas no seu diário de campo manuscrito originalmente em francês e traduzido para o português por Visconde de Taunay e publicado pela primeira vez em 1875. A sua obra possui grande relevância histórica e antropológica e apresenta uma narrativa repleta de representações sociais que apresenta o povo Guató de forma idealizada, pois a visão do autor os identificava como diferentes dos outros povos indígenas do Pantanal e com supostas similares com os europeus.

Os Guató estabeleceram contatos com Hercule Florence e os membros da expedição Langsdorff em dois momentos diferentes, sendo o primeiro na povoação de Dourados (MS) em 26 de dezembro de 1826 e o segundo em Vila Maria (atual Cáceres (MT) no dia 5 de setembro de 1827. O primeiro contato do povo foi registrado no dia 26 de dezembro de 1826 na povoação de Dourados (MS), onde os membros da expedição fizeram uma breve pausa na viagem em direção a Cuiabá. De acordo com o autor, os Guató chegaram em embarcações “com três palmos e meio de largo sobre 20 ou 25 de comprimento” tripuladas de famílias inteiras, compostas por homens, mulheres e crianças (FLORENCE, 2007: 103-4). Os Guató foram apresentados pelo autor a partir de supostas similaridades com o povo europeu.

Florence registrou o povo Guató a partir de características físicas, como beleza e força física e atribuiu características que os “aproximavam” dos europeus. Os Guató também foram comparados com outros povos indígenas da região, como os Guaná e os Guaicuru: “Se não chegam tanto ao tipo europeu como os guatós, não são, contudo, indiáticos puros a modo dos caiapós ou *chamacocos*, dos quais tive ocasião de ver alguns indivíduos” (FLORENCE, 2007: 101). Na visão do autor, as características apreciadas nos Guató seriam originadas na convivência com os europeus e os distinguiriam dos demais povos indígenas da região:

Tive notícia de que outrora os guatós de São Lourenço haviam morado com os brancos e se misturado com eles, voltando, porém, depois, por gosto pela vida primitiva, aos antigos hábitos. Talvez daí provenha a parecença com os europeus, sem que por isso tenham os cabelos e a cor sofrido alteração. (FLORENCE, 2007: 105)

Na descrição que Florence faz do corpo Guató, é possível perceber que homens e mulheres são descritos de forma distinta. Na descrição dos corpos masculinos é destacado aspectos como força física e aptidão ao trabalho e os corpos femininos são descritas a partir de atributos físicos como a beleza, conforme podemos observar no trecho a seguir:

São bem feitos, robustos, de tez cobreada escura e cabelos corridos, o que os prende ao tronco indiático, porque no mais parecem tipo europeu. Vi um homem de porte alto, boa figura e nariz aquilino; outros contudo apresentavam o cunho característico da raça. No meio do queixo crescem-lhe uns fios de barba. A fisionomia das mulheres e crianças é interessante, quando moças, algumas são até bonitas. (FLORENCE, 2007: 105)

Florence registrou os Guató em oposição aos demais povos indígenas identificados como inimigos dos brasileiros, como os Guaikuru. Para o autor, os Guató representavam o ideal do “bom selvagem” e apresentavam supostas similaridades com o europeu.

Na imagem 1, onde vemos o retrato em preto e branco de um Guató de nome Tohé, é possível observar alguns aspectos da cultura material do povo, pois o jovem traz os longos cabelos amarrados na nuca e usa adornos de penas nas orelhas. Porém, apesar de apresentar os elementos da cultura material dos Guató, o jovem é representado com traços europeizados que o aproximam da imagem idealizada e romântica do “bom selvagem”. Segundo Pereira (2016: 131), o povo Guató foi representado por Florence de forma idealizada por conviverem de forma pacífica diante das regras impostas pelos colonizadores. Nas palavras da autora: “De todos os grupos contactados por Florence, os Guató são o que melhor traduz o ícone do selvagem idealizado, isto é, aquele semelhante ao tipo europeu, dócil no trato e atencioso com a família” (PEREIRA, 2016: 131).



Imagem 1 - Guató, de nome Tohé. (FLORENCE, 2007: 115)

O olhar de Florence sobre o povo Guató foi influenciado pelos relatos de viagem produzidos pelas expedições científicas europeias e que faziam grande sucesso na Europa no século XIX. Estas expedições científicas aliavam interesses científicos e políticos e atuavam na produção de dados para o processo de colonização, como a identificação das potencialidades exploratórias de cada região, por isso buscavam reunir a maior número possível de informações sobre as terras visitadas, catalogando os espaços, os animais, as plantas e os grupos humanos contatados. Os membros das expedições científicas deveriam quantificar tudo que fosse encontrado, motivando Florence no desejo por apresentar dados populacionais precisos sobre o povo Guató. Porém, a demografia apresentada pelo autor é imprecisa, pois o total populacional do povo é estimado em pouco mais de “300 almas” (FLORENCE, 2007: 104).

Durante a viagem até Cuiabá os membros da expedição foram acompanhados por indígenas dos povos Guató e Guaná durante todo o percurso do rio Paraguai até a boca do rio São Lourenço. Nesta localidade todos montaram acampamento e descansaram por um dia e Florence menciona que os indígenas que acompanhavam a expedição construíram “ranchos com folhas de palmeiras, esteiras e peles” para se abrigar das chuvas. Possivelmente o autor se referia as moradias provisórias construídas pelos Guató durante o período das chuvas no Pantanal. Florence também registrou em desenhos o povo Guató utilizando as suas moradias provisórias durante o período das cheias dos rios da região, conforme podemos observar na imagem a seguir.



Imagem 2 – Índios guatós na confluência do rio São Lourenço. (FLORENCE, 2007: 117)

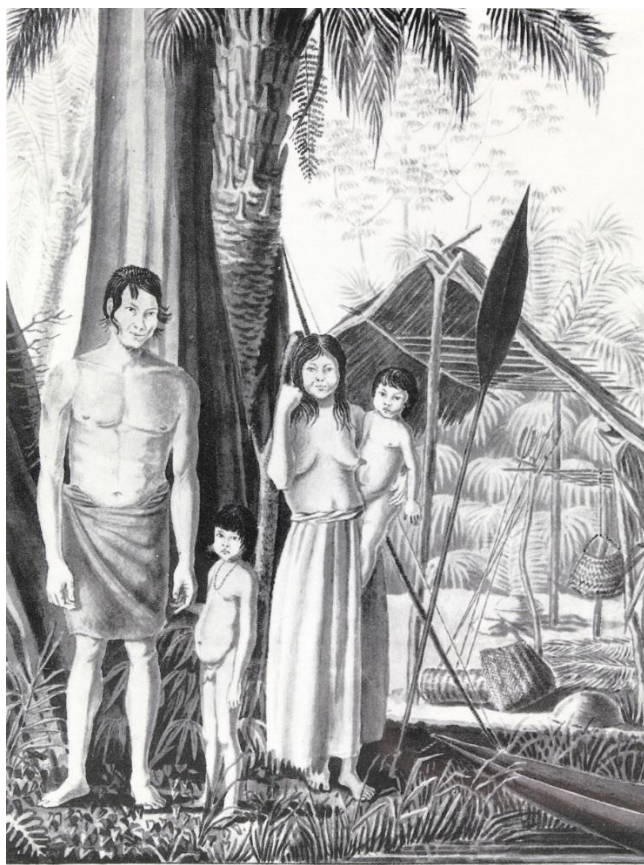
Na imagem 2, é possível observar um grupo de pessoas composto por duas mulheres que usam saias de algodão e brincos de pena vermelhas e duas crianças. Elas se encontram sentadas sobre uma esteira de fibra vegetal e sob uma estrutura de madeira que utiliza zinga e flechas para sustentar outra esteira de fibra vegetal que serve de proteção ao grupo. As pessoas registradas se encontram em um abrigo provisório localizado em algum aterro entre os rios São Lourenço e Paraguai e são representadas no centro da imagem, trazendo a sua volta alguns objetos cotidianos, como pote, cuia, flechas e esteiras. Ao fundo da imagem é possível observar em meio a paisagem alguns exemplares da palmeira acuri, espécie comum na região pantaneira.

No dia 1 de janeiro de 1827, a expedição seguiu viagem pelo rio São Lourenço, que, segundo o autor, apresentava em suas margens uma grande quantidade de “palhoças guatós” (FLORENCE, 2007: 106), que seriam as habitações ocupadas pelas famílias do povo. Nesta região, os Guató que acompanham a expedição desde Corumbá se dispersaram sem dar motivos, o que levou ao líder da expedição a convidar uma família que habitava a localidade denominada Alegre para guiá-los até o porto de Cuiabá:

O Sr. Consul propôs ao guató irem juntos até Cuiabá e num ápice a família, acedendo ao convite, embarcou-se, não deixando em terra senão a palhoça. Tudo coube na canoinha que não tinha mais que 18 polegadas de largo sobre 14 a 15 pés de comprido. Como todos de sua tribo, era este muito hábil em caçar e pescar, de modo que nos trouxe sempre farta de aves e peixes. (FLORENCE, 2007: 107)

Os Guató costumavam acompanhar os viajantes que atravessavam o seu território no Pantanal e prestavam serviço como guias, orientando o melhor percurso pelo emaranhado de rios, canais, lagos e lagoas que se formavam durante o período das cheias. Os Guató foram de grande importância para os membros da

expedição Langsdorff não apenas como guias, mas também fornecendo alimentos aos viajantes, conforme registrado por Florence. A família Guató que guiou a expedição Langsdorff foi registrada por Florence também através de um desenho, que revela importantes aspectos da cultura material e da organização social do povo, como na imagem abaixo.



FAMILLE DE NATION GUATO.

Imagem 3 - Família de guatós. (FLORENCE, 2007: 118)

A imagem 3 apresenta a família Guató mencionada pelo autor, composta por um homem, uma mulher e duas crianças. A família foi representada em frente à sua casa permanente, onde é possível observar em seu interior alguns itens da cultura material do povo Guató, como cestos e esteiras de palha. No primeiro plano da imagem é possível ver a ponta de uma canoa, que revela que suas habitações permanentes eram construídas próximas a uma fonte de água. A família foi registrada próximo ao morro do Caracará, na confluência do rio São Lourenço com o Paraguai, e assim foi descrita pelo autor:

O marido voltava da caça e trouxera um jacaré; a mulher era moça e de fisionomia agradável; dois filhinhos, o mais velho com menos de quatro anos, mereciam-lhes os mais ternos cuidados. Essa boa gente tinha bananas, raízes de cará e mandioca, uma canoa, arcos, flechas, esteiras, cestos, panelas, dois mosquiteiros e matapás. Um cão guardava a casa. (FLORENCE, 2007: 107)

A expedição Langsdorff alcançou o rio Cuiabá no dia 4 de janeiro de 1827, após atravessar um emaranhado de lagoas e campos inundados, onde a travessia só era possível cortando árvores e com a ajuda de guias com grande conhecimento sobre a região. Somente no dia 30 de janeiro de 1827 a expedição chegou ao porto de Cuiabá e logo o líder da expedição determinou que a família Guató que serviu como guia na viagem fosse presenteada com objetos de metal. O autor relata que logo após deixarem o porto de Cuiabá com os presentes recebidos, a família foi assassinada por um grupo de indígenas do povo Guaná, que jogaram os corpos no rio para serem devorados por piranhas (*Pygocentrus nattereri*).

O desfecho trágico da história é apresentado por Florence com a intenção de valorizar os aspectos morais do povo Guató, pois “o caráter de ambas as tribos ressaltará do fato” (FLORENCE, 2007: 106). O autor identificava os Guató como um grupo amigável e pacífico, que mantinha contato frequente com os brasileiros, com quem adquiriam itens considerados importantes para o povo, como: “facas, machados, zagaias e outras ferramentas” (FLORENCE, 2007: 107). Porém, o episódio revela que mesmo organizados em famílias autônomas e independentes os Guató se articulavam em torno de objetivos comuns, como a vingança pelo assassinato da família. Apesar dos Guató serem identificados como aliados dos brasileiros e considerados propensos a civilização, estavam longe de sujeitar-se à autoridade imposta pelos colonizadores.

O episódio demonstra ainda que os Guató desenvolveram um complexo processo de resistência e adaptação ao processo de colonização através da construção de alianças políticas que garantiram a sobrevivência física e cultural do povo. Porém, apesar da aliança política com os luso-brasileiros, os Guató não frequentavam as vilas e cidades da região, evitando o contato com os não-indígenas fora de seu território tradicional. Segundo Sposito (2014: 26), as alianças estabelecidas entre os povos indígenas e os agentes da colonização, mesmo que as alianças entre indígenas e colonizadores tenham sido estabelecidas dentro de uma estrutura de dominação, visavam defender os interesses dos próprios indígenas.

Os Guató se diferenciam de outros povos indígenas por não viverem aldeados, mas organizados em famílias independentes e autônomas umas das outras. Cada família possuía duas moradias diferentes que utilizavam de acordo com os ciclos de chuvas e estiagens na região. Esta estratégia de ocupação sazonal do Pantanal revela que o povo construiu um modo de vida estreitamente adaptado ao ambiente pantaneiro (OLIVEIRA, 1995: 122). A relação com o Pantanal é demonstrada no trecho onde Florence descreve as colheitas embarcadas do arroz selvagem nativo da região:

Nessas vastidões alagadas cresce em abundância o arroz selvagem, cuja altura há de exceder de sete a oito pés, pois só fora d`água tem dois a três, sendo o terreno submerso em profundidade de cinco a seis. Quando os guatós, índios canoieiros, fazem a colheita, sacodem as espigas dentro de suas barquinhas e num instante as enchem até as bordas. (FLORENCE, 2007: 88)

A relação do povo Guató com o Pantanal foi registrada por Florence durante sua passagem pela região de Dourados (MS) no dia 26 de dezembro de 1826 em uma descrição da grande habilidade do povo no manuseio de suas tradicionais canoas de madeira:

Em pé à proa os maridos remam; as mulheres sentadas à popa vêm governando por meio de uma pá; as crianças acocoram-se no meio sobre esteiras. As embarcações, com três palmos e meio de largo sobre 20 ou 25 de comprimento se tanto, levam sempre no bojo cães, arcos e flechas, para caçadas e pescarias. [...] Vivem quase sempre sobre a água, metidos em barquinhas que, como disse acima, têm dimensões diminutíssimas.

Quando toda a família está embarcada, a borda da canoa fica com dois dedos acima da água, o que não os impede de manejarem com a maior habilidade as flechas para físgarem peixes ou transpassarem pássaros. (FLORENCE, 2007: 103-4)

Na descrição que Florence faz sobre o uso das canoas, é possível observar que durante a primeira metade do século XIX o povo Guató produzia grande parte dos instrumentos necessários para a sobrevivência das famílias, como as tradicionais canoas de madeira, o arco e a flecha. Estes itens relacionados às atividades de caça e pesca apresentaram mudanças em sua produção após o contato com os europeus, pois muitos destes instrumentos incorporaram partes feitas do metal adquirido através do comércio com os luso-brasileiros. O autor registrou os Guató utilizando suas tradicionais embarcações no desenho a seguir.

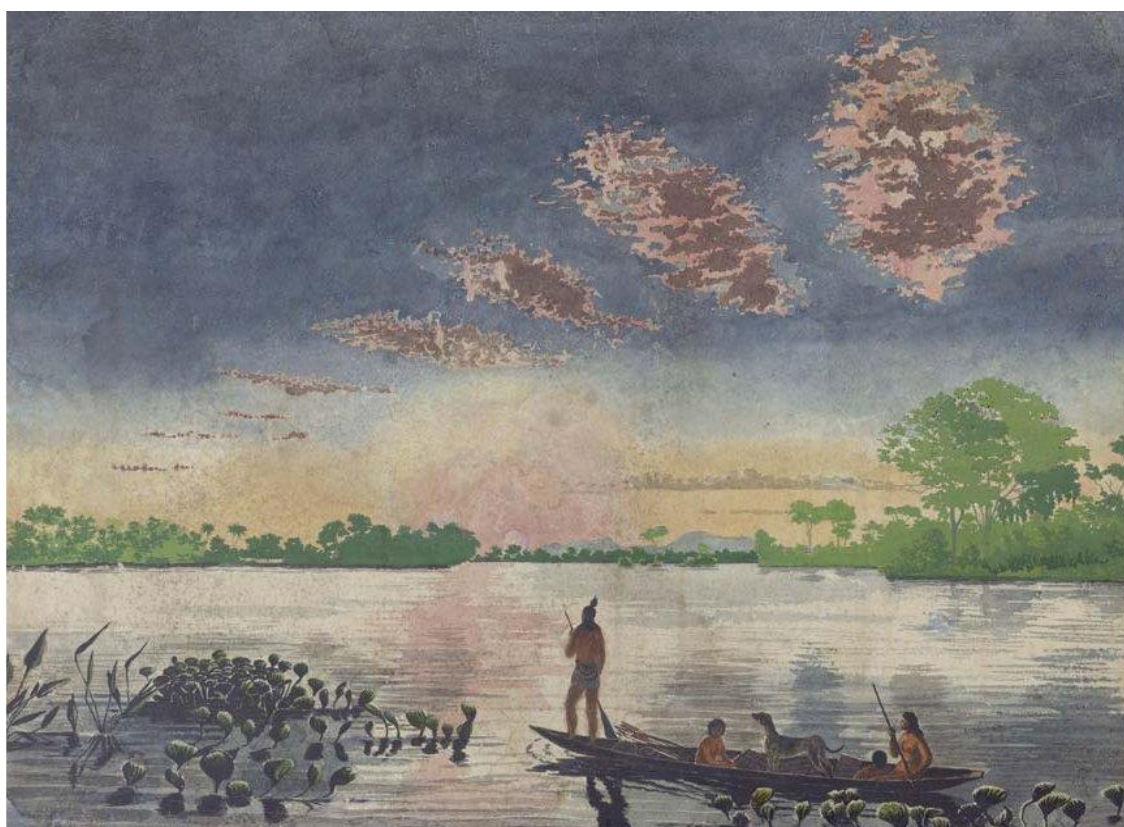


Imagem 5 - *Guatós*, de Hercule Florence (2007: 114).

Na imagem 5, podemos observar um grupo de Guató guiando uma canoa de madeira por um rio do Pantanal, provavelmente o Paraguai ou o São Lourenço. O grupo é uma família composta por um homem que está em pé usando um remo na dianteira da canoa, a mulher sentada na traseira manaja uma vara de madeira chamada zinga, usada para guiar as embarcações. No centro da canoa estão duas crianças e um cachorro, que aparecem sentados entre os dois adultos. A canoa tripulada pela família Guató é representada na parte direita inferior da imagem, destacando a relação do povo com o ambiente pantaneiro.

A obra de Florence revela que os Guató promoviam os contatos com os não-indígenas se aproximando dos viajantes que percorriam os rios Paraguai e São Lourenço, conforme descrito pelo autor: “Estávamos então nos Dourados; abicamos, e daí a instantes chegaram umas canoas cheias de guatós” (FLORENCE,

2007: 103). Os Guató se aproximaram da expedição Langsdorff para oferecer serviço como guias e para atender alguma necessidade apresentada pelas famílias, portanto as trocas praticadas com os luso-brasileiros não podem ser observadas pela perspectiva do capitalismo comercial. De acordo com Carvalho Junior (2016: 71), o desenvolvimento de um comércio constante com os luso-brasileiros está longe de representar um processo de aculturação dos Guató, ao contrário, comercializar com os não-indígenas deve ter representado prestígio social diante dos não-indígenas e de outros povos indígenas do Pantanal. Florence registrou na imagem a utilização que os Guató faziam dos tecidos na imagem a seguir.

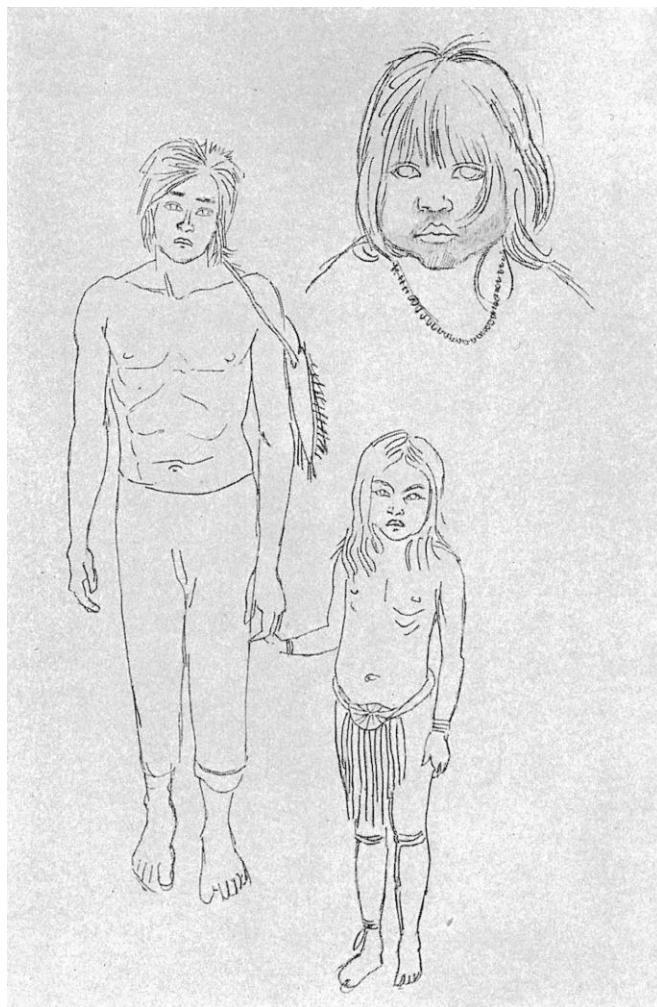


Imagem 6 – Guató de Passagem Velha, a 4 léguas de Vila (FLORENCE, 2007: 116).

Na imagem 6 é possível observar duas pessoas, sendo um homem adulto, que se apresenta usando uma calça de tecido, com o dorso nu e os pés descalços, e uma criança usando saio e adornos nos joelho e tornozelos, possivelmente confeccionados com as folhas da palmeira tucum (*Bactris glaucescens*) (RIBEIRO, 2008: 152). O homem traz um pescado amarrado nas costas e no canto direito superior da imagem, a mesma criança é representada com um colar de sementes.

A partir da imagem 6 é possível identificar que entre as estratégias de sobrevivência física e cultural desenvolvidas pelos Guató estava a apropriação de elementos da cultura material dos colonizadores. Os Guató podem ter identificado os tecidos adquiridos com os não-indígenas como um signo de poder diante dos

outros povos, indígenas e não-indígenas que percorriam seu território. Quando o homem se apresentava diante de Florence utilizando calças similares as usadas por ele, estava a demonstrar ao francês a sua capacidade de manusear elementos de outras culturas. Longe de apresentar um processo de “aculturação”, a imagem revela através da criança que se apresenta com as vestimentas tradicionais do povo a capacidade de resistência e adaptação dos Guató.

Durante o período que a expedição russa ficou estabelecida em Cuiabá foram realizadas incursões pelo interior da província de Mato Grosso. A equipe composta por Florence e Rubzoff se deslocou no dia 26 de agosto de 1827 em direção a Vila Maria, localizada na margem esquerda do rio Paraguai. Chegaram em Vila Maria apenas no dia 5 e permaneceram até o dia 14 de setembro do mesmo ano. O seu objetivo era visitar no dia 10 de setembro o monumento do Tratado de Madrid (1750) denominado “Marco do Jauru”.

O segundo contato do povo Guató com Florence ocorreu em uma localidade chamada *Passagem Velha*, em setembro de 1826, durante sua visita a Vila Maria (atual Cáceres/MT), localizada na margem esquerda do rio Paraguai. O novo contato foi registrado com entusiasmo pelo autor:

Alcançaram-nos umas canoas de guató. Tornei a ver esses índios com o prazer com que, ao frescos de uma bela tarde, avistam-se amigos de longa data. Nunca vira estes, pois são da grande baía Guaíva, que tem duas léguas de fundo, na confluência do Paraguai e do São Lourenço, mas embora, pertenciam a tribo dos guató, dentre todas a mais estimável. (FLORENCE, 2007: 183)

Assim como o primeiro, este contato também foi promovido pelos próprios Guató, que se aproximaram com suas canoas de madeira e foram recebidos como “amigos de longa data”. Em seu registro, Florence deixou evidente o seu encantamento pelos Guató, que considerou “dentro todas a mais estimável”. Porém, a sua narrativa revela que os relatos de viagem estiveram presentes na sua formação intelectual, pois enquanto o autor manifestava simpatia pelos Guató também demonstrava estranhamento a determinadas práticas atribuídas ao povo.

Florence demonstrou em relação aos Guató sentimentos contrastantes, como encantamento e estranhamento, pois apesar de ter identificado supostas familiaridades com os europeus, o povo foi representado a partir de uma perspectiva de exotismo que se destinava ao público europeu, que durante o século XIX conhecia o restante do mundo através dos relatos de viagem produzidos pelas expedições científicas europeias. Os membros destes empreendimentos científicos registraram os povos não-europeus de forma etnocêntrica e os apresentavam a partir de uma perspectiva de exotismo ao público europeu.

A mistura de sentimentos contrastantes com que Florence registrou os Guató refletem a sua experiência como membro da expedição Langsdorff durante a travessia da bacia do Alto Paraguai no Pantanal. A viagem pela região foi marcada pelo sofrimento causado pelo intenso calor e pelas nuvens de mosquitos que atacavam os viajantes e pelo deslumbramento de Florence pela paisagem da região. Diante do medo constante provocado pela possibilidade dos ataques do povo Guaikuru os Guató representaram uma segurança aos viajantes, por manterem contato frequente e serem considerados aliados dos brasileiros. Os canoeiros Guató representaram para Florence a única ajuda segura diante do desconhecido Pantanal, que durante as cheias se transformava em um verdadeiro labirinto composto pelo emaranhado de canais, campos e lagoas formados durante o perí-

odo das chuvas no Pantanal. Na confiança construída durante a viagem pela região o artista francês registrou os Guató com entusiasmo e admiração e representou o povo a partir de supostas familiaridades com europeus.

Considerações finais

Florence produziu uma obra com informações importantes sobre os Guató na primeira metade do século XIX, pois é reconhecida como o primeiro registro etnográfico sobre o povo. Porém, a sua obra é repleta de representações sociais sobre os povos indígenas, que foram representados a partir do referencial cultural do próprio autor. Segundo Chartier (1988), para compreendermos as representações sociais presentes nos documentos históricos é preciso restituir o seu contexto histórico e cultural de produção, preservação e difusão destas fontes. O conhecimento sobre a história de vida de Hercule Florence e sobre os processos presentes na construção de sua obra auxiliaram na compreensão das representações construídas pelo autor, que registrou os povos indígenas de forma maniqueísta e dicotômica, pois os povos indígenas da região foram representados a partir de sua relação com os colonizadores.

O povo Guató foi representado por Florence de forma idealizada e em oposição aos demais povos indígenas da região. O autor representou os Guató a partir da perspectiva romântica do “bom selvagem” e identificou supostas similaridades com o povo europeu. A preocupação do autor em quantificar e descrever as características físicas dos Guató revelam como o artista atuou em consonância com o processo de colonização através da produção de dados para expedição Langsdorff e para a estruturação do Estado brasileiro. O olhar de Florence sobre o povo Guató foi marcado pela perspectiva do exotismo que caracterizou os relatos das expedições científicas que faziam grande sucesso na Europa durante o século XIX. Apesar de terem sido registrados de forma amigável pelo autor, os Guató foram representados como corpos disponíveis para o processo de colonização que se intensificou no Pantanal após o fim da Guerra do Paraguai.

As representações sociais constroem as nossas práticas sociais e precisam ser analisadas para construirmos novas práticas sociais, baseadas no respeito as alteridades humanas e na valorização da diversidade étnica e cultural. Segundo Clovis Antonio Brighenti (2016: 232), é importante analisarmos as representações sociais construídas sobre os povos indígenas no século XIX, pois estas representações têm sido propagadas para atender aos interesses envolvidos no esbulho de suas terras e se caracterizam pela negação da historicidade destes grupos e pela perspectiva pessimista em relação ao futuro dos povos indígenas.

O estudo sobre a história e a cultura de um povo de tradição canoieira do Pantanal Mato-Grossense pode contribuir para a compreensão da diversidade cultural dos povos indígenas e da dinamicidade de suas culturas no tempo, além de contribuir para desconstruir uma representação arraigada entre a sociedade nacional da existência de culturas indígenas “puras” e de que as mesmas se encontram congeladas no tempo. Neste sentido, a história dos Guató nos revela uma sociedade em intenso contato com diferentes culturas, indígenas e não-indígenas, e que ao longo de seu histórico de adaptação ao ambiente pantaneiro estabeleceu uma complexa rede de relacionamentos com inúmeros grupos, por meio do estabelecimento de alianças e conflitos com outros povos indígenas da região, e no processo de resistência ao projeto colonizador empreendido pelas coroas de Espanha e Portugal a partir do século XVI. Longe de tratar-se de uma narrativa marcada por uma perspectiva histórica cristalizada que identifica os indígenas com

uma trajetória de perdas e derrotas, a história do povo Guató revela a grande capacidade de resistência em meio as disputas políticas e econômicas travadas em meio ao seu território tradicional e garantir a sobrevivência física e cultural de suas famílias.

Recebido em 3 de março de 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2022.

Referências

- BITTENCOURT, Circe. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. 4. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- BRIGHENTI, Clóvis Antonio. “Colonialidade e decolonialidade no ensino de história e cultura indígena”. In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini. *Protagonismo indígena na história*. Chapecó: UFFS, 2016.
- CARVALHO JR., Almir Diniz de. “A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII)”. In: SOUZA, Fábio Feltrin de e WITTMANN, Luisa Tombini. *Protagonismo indígena na história* (v. 4). Tubarão: Copiart/UFFS, 2016.
- CCBB - CENTRO CULTURAL BANCO DO BRASIL. *Expedição Langsdorff (catálogo de exposição)*. São Paulo/Brasília/Rio de Janeiro, 2010.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988.
- COSTA, Maria de Fátima G. “O Brasil pelo olhar da Expedição Langsdorff. IN: COSTA, Maria de Fátima G.; DIENER, Pablo; STRAUSS, Dieter. *O Brasil de hoje no espelho do século XIX: artistas alemães e brasileiros refazem a Expedição Langsdorff*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- COSTA, Maria de Fátima. De Xarayes ao Pantanal: a cartografia de um mito cartográfico. *Revista do IEB*, 45: 21-36, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/ SAPESP/SMC-SP, 1992.
- FERREIRA, Dirceu Franco. Narrando viagens e invenções. Hercule Florence: amigo das artes na periferia do capitalismo. *Anais do Museu Paulista*, 22 (2), 2014.
- FLORENCE, Hercule. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas 1825 a 1829*. Brasília: Edições Senado, 2007.

- FONSECA, Selva Guimarães. *Caminhos da história ensinada*. Campinas: Papirus, 1993.
- FONSECA, Selva Guimarães. *Didática e prática de ensino em História*. Campinas: Papirus, 2005.
- KOMISSAROV, Boris. *Expedição Langsdorff: acervo e fontes históricas*. Brasília: Edições Langsdorff, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Relações coloniais e confrontos culturais: índios e portugueses em Mato Grosso no século XVIII*. UFMT/ANPOCS, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. “O desafio da história indígena no Brasil”. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2000.
- MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre docência em Etnologia, subárea História indígena e Indigenismo), Unicamp, 2001.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Prefácio”. In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini. *Protagonismo indígena na história* (v. 4). Tubarão: Copiart/UFFS, 2016.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito”. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2000.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A religião dos Guató sob o olhar de viajantes e missionários: uma releitura de velhas fontes. In: *Anais do I Simpósio sobre Religiões, Religiosidades e Cultura*, Dourados-MS, 2003.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Acuri, a palmeira dos índios Guató: uma perspectiva arqueológica. *Notícias de Antropologia y Arqueología*, 2001.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Arqueologia Pantaneira: história e historiografia (1875-2000)*. Dourados: Ed.UFGD, 2008.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Da pré-história a história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal*. Tese (Doutorado em Arqueologia), PUCRS, Porto Alegre, 2002.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Guató: Argonautas do Pantanal*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Os Milenares* (Arqueologia como história dos povos indígenas do Pantanal, 2014).
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Povos indígenas: conheça a breve história do povo Guató (2016). *Campo Grande News* (Portal da Internet), 29 de maio de 2016.
- PALÁCIO, Adair Pimentel. Os Guató. Comunicação apresentada na *XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*, Recife, maio de 1978.

PEREIRA, Sonia Maria Couto. *Etnografia e iconografia nos registros de Hercule Florence durante a expedição Langsdorff na província de Mato Grosso (1826 a 1829)*. Dourados: Ed. UFGD, 2016.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

RIBEIRO, Marilene da Silva. *Uma ilha na história de um povo canoeiro: o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Guató na região do Pantanal (século XX)*. Dourados: UFMS, 2005.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. *Orientações Curriculares: Área de Ciências Humanas: Educação Básica*. Cuiabá: SEDUC-MT, 2010.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. *Orientativo 2013. Ciclos de Formação Humana*. Cuiabá: Mato Grosso, 2013.

TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. "A expedição do Cônsul Langsdorff ao interior do Brasil". In: FLORENCE, Hercule. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas 1825 a 1829*. Brasília: Edições Senado, 2007.

Do “segredo” ao “nós existimos!”: alguns apontamentos sobre expectativas de gênero em torno das transmasculinidades na mídia brasileira

Camilo Braz
Universidade Federal de Goiás¹

Resumo: Este artigo analisa uma reportagem exibida pela Rede Globo a respeito da morte de um homem trans na cidade de Campo Grande, a cotejando com parte da produção teórica das ciências sociais sobre as chamadas transexualidades, com outras produções midiáticas produzidas por pessoas trans e também entrevistas realizadas junto a homens trans na região metropolitana de Goiânia. Assim, aborda antropologicamente o processo contemporâneo de profusão discursiva sobre o tema das transmasculinidades na mídia brasileira, a fim de apontar para possíveis ambivalências em torno da (re)produção de repertórios simbólicos a partir dele.

Palavras-chave: Corpo; Gênero; Mídia; Transexualidades; Transmasculinidades.

¹ Professor Associado de Antropologia na Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e em Sociologia (PPGS), além de co-coordenador do CORPORA – Núcleo de Antropologia do Corpo, da Percepção e da Saúde e pesquisador do Ser-Tão – Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em Gênero e Sexualidade na mesma instituição.

From “secret” to “we exist!”: some notes on gender expectations around transmasculinities in the Brazilian media

Abstract: This article analyzes a report shown by Rede Globo about the death of a trans man in the city of Campo Grande, comparing it with part of the theoretical production of social sciences on the so-called transsexualities, with other media productions produced by trans people and also interviews conducted with trans men in the metropolitan region of Goiânia. Thus, it anthropologically addresses the contemporary process of discursive profusion on the theme of transmasculinities in the Brazilian media, in order to point to possible ambivalences around the (re)production of symbolic repertoires from it.

Keywords: body; gender; media; transexualities; transmasculinities.

Del “segreto” al “¡nosotros existimos!”: algunas notas sobre las expectativas de género en torno a las transmasculinidades en los medios de comunicación brasileños

Resumen: Este artículo analiza un reportaje presentado por la Rede Globo sobre la muerte de un hombre trans en la ciudad de Campo Grande, comparándola con parte de la producción teórica de las ciencias sociales sobre las llamadas transexualidades, con otras producciones mediáticas producidas por personas trans y también entrevistas realizadas con varones trans en la región metropolitana de Goiânia. Así, aborda antropológicamente el proceso contemporáneo de profusión discursiva sobre el tema de las transmasculinidades en los medios de comunicación brasileños, con el fin de señalar posibles ambivalencias en torno a la (re)producción de repertorios simbólicos a partir de él.

Palabras clave: cuerpo; género; medios de comunicación; transexualidades; transmasculinidades.

Por quanto tempo você seria capaz de guardar o seu segredo mais íntimo? Lourival escondeu o seu passado de todos, até da própria família com quem viveu por quase 40 anos. Quando a verdade veio à tona, foi um choque. Agora, o corpo de Lourival não pode ser enterrado”. Assim iniciava-se uma reportagem exibida no Fantástico, da Rede Globo de televisão, exibida no dia 03 de fevereiro de 2019. Noticiava a morte de Lourival Bezerra de Sá, na cidade brasileira de Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul. A chamada da matéria, intitulada “Justiça investiga origens de homem que não pode ser enterrado”, dizia: “Lourival Bezerra de Sá tinha 78 anos quando passou mal e teve um infarto fulminante em casa. Os socorristas levaram seu corpo para o serviço de verificação de óbito. E, então, a surpresa: o homem era na verdade uma mulher”².

A reportagem começa trazendo relatos de pessoas que o conheciam. Constrói, aos poucos, uma narrativa de vida de um homem comum, “uma boa pessoa”, caridoso, prestativo aos/às amigos/as. Em seguida, é trazida a informação de que Lourival faleceu em 5 de outubro de 2018. As palavras de um agente de polícia e de um médico legista são invocadas para dizer que o corpo, encaminhado para o serviço de identificação de óbito, era de uma pessoa que “*se constatou* que era do sexo feminino”. Surge então, na tela, um bordão típico das telenovelas exibidas pela emissora: “O Segredo de Lourival”, enquanto a narração nos conta que havia quase quatro meses que o “mistério” impedia o seu enterro.

Alguns aspectos de sua trajetória de vida e de sua intimidade passam então a ser desnudados pela matéria. Segundo ela, há 50 anos, Lourival teria conhecido, na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás, a uma mulher com quem teria adotado e registrado 4 crianças. O casal teria se mudado para o interior do estado de São Paulo. Após a separação, Lourival teria ido viver sozinho em Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, onde teria conhecido aquela que, segundo a matéria, passou a ser sua “cuidadora”. De lá, ele teria retornado a Campo Grande, onde teria atuado como pintor, corretor de imóveis e mesmo aberto uma empresa. Além disso, teria atuado também como médium em um centro espírita. Segundo a matéria, Lourival teria vivido com sua “cuidadora” (que a reportagem informa que “preferiu não gravar entrevista”) por quase 40 anos em Campo Grande, tendo assumido a paternidade da filha dela e, juntos, teriam adotado mais um filho. Essa longa relação é definida por uma das entrevistadas como de “companheirismo”, não sendo “*de fato* uma relação entre marido e mulher”.

Nesse momento, na tela, surge a pergunta: “Mas como Lourival, que *na verdade era mulher*, pôde se passar por homem durante tanto tempo?”. A matéria começa, então, a narrar as “desconfianças da cuidadora”, que teriam se confirmado quando ele teria permitido, já ao final da vida, que ela o banhasse, uma vez que uma “faixa amarrada nos seios” dele teria sido encontrada. O saber biomédico uma vez mais é invocado, quando o legista entrevistado menciona que foram achadas lesões no corpo, que comprovariam que “*ela* teria usado faixas ou outras roupas apertadas com o objetivo de disfarçar a presença das mamas”.

Segundo a reportagem, Lourival “não gostava de médicos” e não aceitava que mexessem em seu corpo. Além disso, os amigos teriam dito estranhar o fato de ele nunca usar bermudas ou camisetas e só tomar banho a portas fechadas. Após “a revelação”, os/as vizinhos/as teriam ficado atônitos/as, embora depoimentos

² Conteúdo disponível em <https://globoplay.globo.com/v/7351781/> [Acesso em 04/03/19]. Os grifos são meus.

selecionados pela reportagem falem em “dúvidas” e em “desconfianças” por parte deles/as. Lourival chega a ser chamado em dado momento de “homem-mulher” por uma das entrevistadas.

Como se tratasse de um capítulo final de telenovela, a reportagem diz que, poucos dias antes de morrer, Lourival teria revelado para sua cuidadora qual sua “verdadeira identidade” e seu local de nascimento, que não ficava no estado de Alagoas (como ele dizia), mas sim no interior do estado de Pernambuco. Parentes de Lourival estariam sendo procurados pela polícia a fim de “solucionar o caso”. Ele, segundo a matéria, dizia haver perdido todos os documentos que traziam informações sobre sua filiação. A reportagem afirma ter chegado a fazer buscas em cartórios das duas possíveis localidades de nascimento dele, a partir do nome de registro que ele teria “confessado” à cuidadora, que na matéria chega a ser mencionado duas vezes.

Então, surge na tela a pergunta: “Quem foi, de fato, Lourival Bezerra de Sá?”. A expectativa, segundo a reportagem, estaria na possibilidade de identificação por meio de suas digitais. Outras perguntas são trazidas: “Como Lourival fez para registrar crianças?”, “Quem são os pais verdadeiros dos seis filhos adotivos dele?”. Entrevistada, uma de suas filhas afirma ser difícil lidar com a descoberta de que seu pai “*era uma mulher*”. Ela diz que estava aguardando um resultado de exame de DNA para saber se Lourival poderia ser, ao invés de seu pai, “sua mãe biológica”. Uma vez mais, o médico legista aparece na tela para dizer que, a partir da análise do útero, “*essa pessoa não teve filhos*”. Segundo a reportagem, sem poder ser realizada a “identificação oficial”, o corpo de Lourival continuava no Instituto de Medicina Legal de Mato Grosso do Sul, não havendo prazo para sua liberação, havendo o risco de que “*ela fosse enterrada como indigente*”.

Neste artigo, trago esta reportagem com a intenção de abordar antropologicamente esse processo contemporâneo de profusão discursiva sobre o tema das transmasculinidades na mídia brasileira, a fim de apontar para possíveis ambivalências em torno da (re)produção de repertórios simbólicos a partir dele.

Alguns apontamentos sobre transmasculinidades e mídia

A reportagem trazida acima é exemplar do quanto a mídia, contemporaneamente, faz parte do dispositivo da sexualidade, tal como formulado por Michel Foucault (1977). Se a *vontade de saber* a sexualidade era composta, no século XIX e em meados do século XX, sobretudo por discursos científicos que tinham a pretensão de constituir um aparato pretensamente verdadeiro em torno do sexo, na contemporaneidade tal dispositivo amplia-se e inclui certamente outros âmbitos, tais como, por exemplo, dinâmicas de mercado. Como afirma Maria Filomena Gregori (2016: 41),

Hoje não podemos estudar apenas aqueles universos institucionais de produção dos saberes próprios à consolidação da “sociedade burguesa” dos séculos XVIII e XIX, como foi inicialmente realizado por Foucault: clínicas, prisões, processos judiciais. Torna-se estratégico investigar as práticas que envolvem os erotismos, em meio a um universo que parece absolutamente central no mundo contemporâneo: o mercado.

Nessa chave, antropológica, o mercado inclui não apenas a dimensão de produção, circulação e uso de bens, mas a potencialidade de fazer circular repertórios simbólicos que incidem na construção de subjetividades (GREGORI, 2016). Na mesma direção, é possível apontar também os efeitos discursivos da publicidade, que “ao evocar as diferenças de sexo, de gênero, de “raça” e de práticas sexuais,

reforça concepções percebidas como tradicionais, mas também sugere deslocamentos significativos” (BELELI, 2005: 1) como parte do dispositivo da sexualidade na contemporaneidade. Assim como, inegavelmente, os meios de comunicação, que como afirmou Tiago Duque, produzem artefatos culturais que muitas vezes, como no caso da reportagem aqui analisada, tratam da “reiteração de uma verdade sobre o “sexo” na era digital” (DUQUE, 2019: 1).

Os trechos grafados em itálico na transcrição da reportagem evidenciam o quanto, neles, prevalece a busca pela verdade e pela vontade de saber, evocando por vezes a narrativa do célebre historiador francês a respeito da trágica história de Herculine Barbin (FOUCAULT, 1982). Uma busca enviesada, marcada por expectativas de gênero a respeito dos corpos que violentam sua intimidade, os deceparam, os desnudam, reduzindo-os a uma dimensão puramente biológica, impedindo sua dignidade e evocando não apenas uma biopolítica, mas uma necropolítica, que subjugava a vida ao poder da morte, inscrevendo os corpos na ordem de poder (MBEMBE, 2016). Afinal, como nos diz Tiago Duque (2019: 5):

o corpo de Lourival tinha uma história. A problemática é que essa história não corresponde às expectativas, isto é, às normas generificadas que constituem a inteligibilidade do que se entende hegemonicamente como “sexo”.

Segundo Simone Ávila, podemos compreender as transmasculinidades como “masculinidades produzidas por transhomens” (ÁVILA, 2014: 38). A autora, que etnografou pioneiramente a emergência de transmasculinidades como um processo de produção de identidades políticas e sociais no Brasil contemporâneo, reconhece que “os termos que definem os sujeitos trans não são consenso” (ÁVILA, 2014: 23) e explica que utiliza o termo “transhomem” como referência a “sujeitos que foram identificados no nascimento como pertencentes ao “sexo” feminino (...) e que se identificam com o gênero masculino” (*idem*: 34). Ela justifica o uso dessa categoria por três motivos: por se tratar de uma tradução do francês *trans-homme*, tal como utilizado por Marie-Hélène Bourcier; por se tratar de um substantivo e não de um adjetivo, o que denominaria, mas não qualificaria os sujeitos; pela tentativa de escapar de binarismos, tais como homem/mulher, masculino/feminino (*ibid.*: 34). Embora reconheça a importância dos argumentos trazidos por Ávila sobre os debates em torno das categorias classificatórias a respeito de experiências de pessoas trans, tendo a concordar com Guilherme Almeida, que sugere, ao analisar as transmasculinidades, que para evitar o uso de múltiplas expressões ou categorias êmicas possíveis, é possível utilizar a expressão homem trans analiticamente, “no esforço de condensar a experiência da 'transexualidade masculina” (ALMEIDA, 2012: 513). Além disso, o recurso provisório à categoria homens trans, nesse artigo, deve-se ao fato de que essa é a expressão que vem sendo majoritariamente utilizada por ativistas como referência a tais sujeitos políticos, no Brasil, em anos mais recentes³.

No contexto brasileiro, ainda vigora, em linhas gerais, uma concepção patologizante (ALMEIDA e MURTA, 2013) das vivências trans⁴. Ela dá a direção das práticas que as colocam em discurso, e que são reproduzidas em variados âmbitos sociais e culturais. De acordo com Márcia Arán (2009: 668), isso tem a ver com

³ A entrada de homens trans no âmbito do ativismo no Brasil se dá a partir dos anos 2000 (ÁVILA, 2014), havendo recentemente um aumento de sua visibilidade política (CARVALHO, 2018). Em 2015, foi celebrado em São Paulo o I Encontro Nacional de Homens Trans, na USP, promovido pelo IBRAT. Nele, decidiu-se pela utilização de homens trans como categoria política (BRAZ e SOUZA 2018; CARVALHO, 2018).

⁴ Segundo Lucas Lima de Podestà, o uso do termo *trans* para referência ao guarda-chuva *transgênero/a* num sentido englobante tem sido cada vez mais corrente no campo das ciências sociais no Brasil, operando como um conceito que não se refere a uma identidade fixa, mas à vivência da chamada transgeneridade, carregando “a referência às múltiplas experiências possíveis, como a travestilidade, a transexualidade e não-binaridade” (PODESTÀ, 2018: 85).

o fato de que “o dispositivo da diferença sexual construído na modernidade através da naturalização de sistemas normativos de sexo-gênero exclui a transexualidade das possibilidades subjetivas consideradas normais e legítimas”.

Segundo Guilherme Almeida e Daniela Murta (2013: 385), “a compreensão de transexualidade que vem sendo tecida de algum tempo para cá por teóricos das ciências sociais procura encontrar seus significados contemporâneos, percebendo-a como fenômeno histórico e cultural”. Uma série de estudos vêm sendo produzidos na área das ciências sociais (e demais ciências humanas) nos últimos anos, a respeito da trajetória dos discursos biomédicos, jurídicos e dos saberes psi em torno das experiências trans e dos regimes de verdade acionados pela noção de “transexual verdadeiro” (BENTO, 2006; LIONÇO, 2006; BARBOSA, 2010, 2015; CARVALHO, 2011, 2015; LEITE JR., 2011; TEIXEIRA, 2009, 2012; JESÚS, 2012; LIMA, 2014; ÁVILA, 2014; BORBA, 2016; TENÓRIO e PRADO, 2016). Essa lista nem de longe pretende ser completa. Tem a intenção de ilustrar como muitos trabalhos foram produzidos, nos últimos anos, visando analisar criticamente, à luz dos estudos feministas e de gênero e sexualidade, a constituição dos discursos científicos em torno das experiências trans, bem como o modo como são ressignificados no cotidiano. Isso implica olhares focados não em sua mera reprodução, mas em possíveis processos de agenciamento de tais repertórios simbólicos por parte das próprias pessoas trans. Assim, entre a constituição desses repertórios a partir de regimes de verdade e a sua corporificação cotidiana, grande parte desses estudos têm apontado para processos que falam muito sobre ambivalências.

Sigo aqui as pistas deixadas por Sherry Ortner (2011: 439) a respeito do fazer antropológico e da etnografia a partir de um paradigma centrado na prática. Assim,

A tentativa de ver outros sistemas com os pés no mesmo chão dos nativos é a base, talvez a única base, da contribuição propriamente antropológica para as ciências sociais. É essa nossa capacidade, sobretudo desenvolvida no trabalho de campo, de adotar a perspectiva do povo em terra firme que nos permite aprender qualquer coisa — mesmo na nossa própria cultura — para além do que nós já sabemos (...). É essa nossa localização “no chão” que nos permite ver as pessoas não simplesmente como reprodutores e reagentes passivos a um “sistema”, mas como agentes ativos e sujeitos da sua própria história.

Isso abre para a possibilidade de estudar fluxos, processos conectados às dimensões antropológicas da subjetividade, que segundo Ortner (2007: 376) podem ser referidas ao “conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes”, sem, contudo, desconsiderar as “formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc.”. Assim, interessam os significados mobilizados para dar materialidade às experiências, incluindo a dimensão da agência, por meio de uma perspectiva da etnografia do particular, nos moldes propostos por Lila Abu-Lughod. Nessa chave,

Os efeitos [de] processos passam a ser investigados nas maneiras como se manifestam localmente e especificamente, produzidos nas ações de indivíduos vivendo seus cotidianos, inscritos em seus corpos e em suas palavras. (ABU-LUGHOD, 1991: 474)

Boa parte dos trabalhos que se debruçam sobre os efeitos dos discursos biomédicos sobre as transexualidades inspiram-se nessa proposta, assim como nas reflexões de Michel Foucault em torno do dispositivo da sexualidade e das conexões entre saber e poder; entre poder e resistência. Berenice Bento (2006), por exemplo, conceituou sociologicamente o que nomeia como *dispositivo da tran-*

sexualidade, que estaria calcado na patologização dessas experiências, envolvendo teses variadas acerca de quais seriam suas “causas” e seus “tratamentos adequados”. Desse modo, o gênero passa a se constituir como uma espécie de “categoria diagnóstica” (BENTO e PELÚCIO, 2012) quando se trata de refletir sobre corpos, subjetividades e identidades trans, embora isso não signifique que tais convenções culturais, ao serem agenciadas, não sejam potencialmente contestadas.

Assim, é possível apontar, no Brasil, para um cenário de produção de análises sobre como a constituição de categorias e convenções culturais em torno das experiências trans é influenciada não apenas por diversos marcadores sociais de diferença interseccionados no plano do vivido, mas também por variados campos (BRAZ e SOUZA, 2018). E, no que tange, especificamente às transmasculinidades, é necessário considerarmos que, contemporaneamente, o processo de auto-identificação dos homens trans, por exemplo,

tem ocorrido por contatos pela internet em comunidades virtuais de pares (...), ambientes hospitalares ligados ao processo transexualizador, universidades e espaços políticos do movimento LGBT, além de redes pessoais e do contato com matérias jornalísticas e programas de TV. (ALMEIDA, 2012: 519)

Simone Ávila, ao refletir sobre “o “espaço biográfico” composto por autobiografias trans, documentários, entrevistas, mídias digitais e televisivas e redes sociais virtuais” (ÁVILA, 2014: 184), mostra como ele implica em distintos modos de visibilidade, “no qual não só circulam diferentes discursos sobre ser trans como também os ressignificam”.

Em trabalho de campo e entrevistas realizadas com homens trans na região metropolitana de Goiânia, foi possível perceber elementos que dialogam como esses processos, apontados por Simone Ávila e Guilherme Almeida⁵:

Jonas⁶: *Desde criança eu me achava diferente, porque eu não gostava de nada que minhas amigas faziam, só que eu não conhecia esse termo (...) transexualidade, e eu me parecia mais com um homossexual feminino, com uma lésbica, e aí dentro desse meio lésbico homossexual, eu não fui me encontrando mais com o passar do tempo (...) eu vi que eu estava no lugar errado e eu fui pesquisar, e eu já tinha meus 18 anos de idade já, e aí eu fui pesquisar e encontrei o termo transexualidade.*

Pesquisador: *Você pesquisou onde?*

Jonas: *Na internet mesmo, eu fui procurando fóruns e na verdade, eu vi na primeira vez na televisão (...) eu vi falando sobre isso, aí depois que eu fui pesquisar na internet, porque eu vi que me contemplava (...).*

Pesquisador: *Interessante.*

Jonas: *Sim, por mais que em muitas reportagens a mídia faça um desfavor na televisão, mesmo assim impulsiona a pesquisar na internet pelo menos.*

Pesquisador: *E se a gente pensar nas dificuldades que você encontrou com esse processo? Quais você me diria que foram as principais dificuldades que você encontrou?*

Jonas: *Primeiro que não tinha muito material, hoje tem bastante, mas na época não tinha tanto material na internet sobre transexualidade. Tinha, mas direcionado ao público feminino, às mulheres trans, ao público masculino não tinha tanto (...) a segunda dificuldade foi encontrar o material e depois me aceitar, aceitar que eu era aquilo e depois aceitar a reação do mundo com aquilo, a da minha família, que até hoje não aceita. [Jonas, 20 anos]*

⁵ *Antropologia, Transformações Corporais e Masculinidades: transmasculinidades no Brasil contemporâneo.* Vinculada ao Ser-Tão, Núcleo de Ensino, Extensão e Pesquisa em Gênero e Sexualidade, aos Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Goiás (UFG), a investigação foi realizada entre 2014 e 2019 e, a partir de 2016, contou com o apoio do CNPq, através da obtenção de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa, Nível 2.

⁶ Os nomes de entrevistados aqui trazidos são todos fictícios.

Alguns entrevistados, sobretudo aqueles que tinham mais de 30 anos, afirmaram que passaram boa parte de suas vidas sem ter acesso a repertórios simbólicos para nomear certo “desconforto” que disseram sempre ter sentido em termos da adequação à cisnormatividade, que é composta por aparatos discursivos e tecnologias de gênero que naturalizam e reafirmam a expectativa de cisgeneridade dos corpos (relacionando-se, assim, às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído, mesmo antes de nascerem). Afinal, como afirma Amara Moira (2017: 365),

A verdade é que, numa sociedade profundamente cissexista, numa sociedade tão cissexista que sequer conseguisse enxergar o próprio cissexismo (de tão naturalizada que estava essa lei, de tão apagada que estava a sua origem, a sua razão), não haveria a menor possibilidade de pensarmos a existência material, concreta de pessoas trans.

Ainda assim, mesmo esses entrevistados, ao falar sobre os itinerários em busca de informações sobre o tema da transexualidade em anos mais recentes, trouxeram narrativas próximas daquelas dos interlocutores mais jovens, como é o caso de Jonas, acima. Desse modo, foram mencionados por todos eles distintos veículos de comunicação e programas televisivos, além de diversos homens trans que passaram a ter certa visibilidade midiática no Brasil. Além disso, todos mencionaram a internet como fonte de informação sobre o tema. E foi destacado por eles o fato de as mídias sociais terem permitido o acesso e o conhecimento de outros sujeitos que passavam por experiências, em certo sentido, mais próximas às deles (ÁVILA, 2014; BRAZ, 2018).

Mídia, transmasculinidades, ambivalências

Interpretar antropologicamente a profusão discursiva em torno das transmasculinidades no Brasil em anos recentes é tarefa complexa, que implica levar em consideração variados campos e o modo como os discursos por eles (re)produzidos são agenciados pelos homens trans no cotidiano. Incluindo, no caso desse trabalho, os veículos de comunicação.

Embora a presença de travestis e transexuais na mídia brasileira não seja algo recente, remetendo a meados dos anos 1980 (COLLING e SANT’ANNA, 2014), nos últimos anos houve um aumento significativo da exposição de temas e discussões relacionadas a questões trans em diversos meios de comunicação. O assunto esteve presente durante o período da pesquisa mencionada de forma crescente e tanto em veículos de grande circulação, mantidos por grandes conglomerados de mídia (como é o caso da Rede Globo), quanto nas chamadas mídias alternativas e também nas mídias sociais, como no Youtube e no Facebook.

Como exemplo paradigmático desse processo de incremento da visibilidade midiática, poderiam ser citados aqui variados programas televisivos. É o caso do mencionado Fantástico, exibido nas noites de domingo pela Rede Globo, que alcança altos índices de audiência. Durante quatro semanas, no ano de 2017, este programa apresentou uma série, intitulada “Quem sou eu?”, que apresentou histórias de vida de pessoas trans e discutiu variados processos envolvidos na chamada “transição de gênero”, com foco nos discursos científicos acerca dela. Essa temática já vinha sendo abordada por outros produtos da emissora:

O programa Profissão Repórter, na edição acerca do tema do ano de 2014 também traz esse apanhado de relatos de certa ideia de “autodescoberta” da pessoa trans, mostrando o perigo dos tratamentos clandestinos em contrapartida com a demora da fila de espera dos processos que podem ser acessados pelo Sistema Único de Saúde (SUS), bem como relacionamentos familiares e afetivos. Já na edição de 2018, o programa

retoma algumas histórias contadas em 2014, como uma espécie de acompanhamento da vida da pessoa trans desde a primeira entrevista, e também mostra os processos de hormonização e cirurgias que podem ser realizadas. (SILVA e BRAZ, 2020: 2)

Nas entrevistas realizadas junto a homens trans, tais programas foram por eles nomeados, assim como outros homens trans que passaram, em anos recentes, a ter certa visibilidade na chamada grande mídia.

Alguns entrevistados reconheceram o potencial impacto em termos de visibilidade trazido por essa exploração midiática acerca das transmasculinidades.

Pesquisador: *Como é que você vê essa...essa exposição da temática na mídia? Você tem acompanhado?*

Gabriel: *Eu tenho acompanhado sim. Eu vejo...as reportagens, vejo...busco pela internet...por um lado é bom, né? Porque...as pessoas tão tendo...uma visão mais ampla sobre a transexualidade. Eu penso que...que é válido. Porque tem gente que nunca ouviu falar, né? Minha mãe mesmo nunca tinha ouvido falar isso. Pra ela foi uma coisa...nova. E com...com essa...abertura na mídia...as pessoas tão tendo...né? Mais...possibilidade de aprender a respeito. Então, eu penso que é válido. É uma coisa boa. Porque...quanto mais se expõe...menos vira tabu, né? [Gabriel, 35 anos]*

Recentemente, em uma telenovela veiculada no chamado “horário nobre” da programação da Rede Globo, intitulada *A Força do Querer*, escrita por Glória Perez, o tema da identidade de gênero foi abordado.

A novela das 21h *A Força do Querer*, veiculada no horário nobre da emissora Rede Globo em 2017, trouxe duas personagens envolvidas com a questão trans. Elis Miranda, que se autodeclarava travesti e Ivana que não reconhecia seu corpo feminino e no decorrer da novela passou a se entender como um homem trans, identificando-se como Ivan. A história de Ivan repercutiu tanto que ele se tornou um dos personagens principais da trama. (AGUIAR e QUADRADO, 2018: 2)

A história de Ivan foi inspirada, segundo reportagens a respeito da telenovela, em alguns aspectos da trajetória de vida do escritor brasileiro João Nery, reconhecido como “o primeiro trans homem do Brasil que se submeteu a algumas intervenções cirúrgicas no seu corpo” (NERY, COELHO e SAMPAIO, 2016: 170). Falecido em 2018, sendo reconhecido como importante ativista e pesquisador trans, Nery publicou duas biografias ao longo da vida: uma em 1984, intitulada “Erro de Pessoa”; e outra em 2011, sob o título de “Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois”. Há que salientar que, seguindo Simone Ávila (2014), na década de 1990 houve um aumento na publicação de autobiografias de homens trans, sobretudo em países anglófonos. Um processo que prolifera na década seguinte, em variados outros contextos. Assim, nos últimos anos, outras autobiografias de pessoas trans têm sido publicadas no Brasil, o que aponta para um cenário crescente de interesse editorial e de produção discursiva sobre o tema também nesse âmbito (ÁVILA, 2014; IGLESIAS, 2018).

Apesar disso, a visibilidade crescente do tema na mídia nem sempre foi afirmada pelos entrevistados como algo a ser celebrado, uma vez que frequentemente o assunto é exposto, segundo eles, de forma a reproduzir certos estereótipos, especialmente em alguns programas de televisão que o abordam de maneiras sensacionalistas e pouco preocupadas com estratégias de visibilidade positiva e/ou mais próxima das suas próprias experiências.

Quando entrevistei Antonio, ele tinha 18 anos e era estudante do primeiro ano de graduação em uma universidade pública. Vivia com a mãe e a irmã em Goiânia. Ele, assim como outros entrevistados, me disse que o processo de busca

de informações a respeito da transexualidade se deu em páginas diversas da internet, em comunidades virtuais de mídias sociais e também em reportagens que começavam cada vez mais a surgir sobre a temática. Poucos dias antes de entrevistá-lo, havia sido exibida uma reportagem no Fantástico, da Rede Globo, a respeito do tema.

Pesquisador: *Ontem mesmo no Fantástico teve uma reportagem.*

Antônio: *Sim, teve, mas pelos comentários dos ativistas que eu sigo pelo Brasil... não foi legal. Não foi uma coisa didática, realmente não foi didático. Se fosse didático eles entrevistariam os ativistas, porque, assim, tem muitos para representar a gente [...] sem contar também que eles sempre fazem cortes e tal durante a edição e já levam uma pessoa... não que seja ruim dar voz pra ela, mas...poxa! Eles podiam chamar umas pessoas que são preparadas para falar disso, que já vivem pra isso. [Antônio, 18 anos]*

Nesse sentido, é possível seguir os entrevistados e fazer uma leitura a respeito desse interesse crescente de grandes corporações midiáticas na exploração do tema da transexualidade no Brasil a partir de suas ambivalências. Jack Halberstam (2005) analisa, a partir do contexto estado-unidense, as apropriações do que nomeia como “ambiguidade de gênero”, que permitem o surgimento do corpo trans como uma espécie de “símbolo da cultura pós-moderna”. Para o autor, o corpo trans emerge na contemporaneidade como o próprio futuro, um tipo de realização heroica de promessas de flexibilidade de gênero. Para ele, ao mesmo tempo em que promover tal flexibilidade de gênero e corporal ao nível de identidade e das escolhas pessoais possa soar como algo que alude a processos de mudança social, é preciso considerar que, num sentido ampliado, ela tornou-se na contemporaneidade também uma mercadoria, presente nas estratégias publicitárias de grandes corporações, que vendem seus produtos apropriando-se da “flexibilidade de gênero” visando, no limite, o lucro.

Esse processo reflexivo e crítico em relação ao modo como o tema é muitas noticiado remete novamente à reportagem que abriu esse artigo. No dia seguinte à exposição da matéria, o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT) lançou uma nota de repúdio, que reproduzo abaixo⁷:

São Paulo, 04 de Fevereiro de 2019,

O IBRAT, Instituto Brasileiro de Transmasculinidades, construído coletivamente e pensado para ser uma ferramenta estratégica de defesa dos direitos e promoção da qualidade de vida dos homens trans e transmasculinos não-binários, agrega um conjunto de atividades e metodologias de trabalho, com o intuito de provocar efetivas mudanças na construção de políticas públicas focando no empoderamento político e pessoal dos homens trans e transmasculinos não-binários brasileiros.

O IBRAT defende a multiplicidade e diferentes formas de relação com o próprio corpo e com a própria identidade. Diferenças regionais, culturais, geracionais, de gênero, orientação sexual, ideológicas (e etc.) são fatores respeitados e agregados dentro do IBRAT, contanto que não haja discriminação dentro e nem fora do próprio segmento. Defendemos as identidades de gênero autodeclaradas, não baseando-se apenas em intervenções físicas e/ou hormonais, mas entendendo que cada pessoa vive sua própria identidade de maneira livre no meio social que habita.

Um exemplo dessa liberdade de ser é o Sr. Lourival, homem trans/transmasculino de 78 anos, casado e com filhos. Mas o Sr. Lourival, se viu apagado em sua identidade transmasculina quando sua morte foi noticiada no programa Fantástico, da emissora Rede Globo, no domingo à noite (03/02/19), ao ser apontado como sendo uma “mulher que se passava por homem”.

Repudiamos a atitude deste programa e da emissora, quando insistem em se referir ao Sr. Lourival como alguém enganador e que necessitava de investigação para descobrir sua real identidade. A identidade dele já estava confirmada pela família que ele construiu com sua companheira e pelos filhos que teve. Torna-se ainda mais inaceitável

⁷ Disponível em https://web.facebook.com/institutoibrat/?tn-str=k*F [Acesso em 17/03/19].

esse tipo de reportagem tendenciosa, e transfóbica, quando sabemos do histórico de matérias já realizadas pela mesma, quando se colocou a “ajudar” a comunidade transexual e travesti a quebrar os tabus criados na sociedade, produzindo materiais como a série “QUEM SOU EU?”, exibida pelo mesmo Fantástico que noticiou a vida do Sr. Lourival, a novela “A FORÇA DO QUERER”, que tinha como personagem principal um homem trans e o projeto do Caderno Globo, “CORPO: ARTIGO INDEFINIDO”, que foi escrito também por homens trans e transmasculinos.

É de extrema tristeza e indignação, saber que tamanha emissora, tendo produzido tantos materiais, passado por tantas palestras e oficinas, tendo contato direto com o movimento de homens trans e transmasculinos, se dê o trabalho de produzir uma matéria de tamanho des-serviço e apagamento dos homens trans e transmasculinos. Com isso alimentam a transfobia, o desrespeito e fazem a manutenção da violência contra os homens trans e transmasculinos, apagando nossas vivências, nossas identidades e nossos direitos, para além do direito à vida digna, também o direito a uma morte respeitável.

Fortalecer uma investigação descabida, à procura da “verdadeira identidade” do Sr. Lourival, é procurar uma maneira ainda mais violenta e dolorosa de deslegitimar a identidade de gênero dele e de todos nós homens trans e transmasculinos, quando a própria família e o convívio social eram a prova maior de que se tratava de um homem, e que, sem documentos formais e burocráticos que atestassem essa identidade masculina, o mínimo que se poderia fazer para que ele descansasse em paz, fosse pressionar o Estado para lhe conceder os devidos documentos para que, diante do sistema, ele fosse reconhecido como o homem que sempre foi, marido, pai e amigo, de vida simples e sossegado, digno de ser entendido como cidadão e lembrado entre nós com todo respeito que sempre teve, independente de papel ou genital.

Não aceitaremos essa transfobia, não ficaremos parados e calados vendo a genitalização de nossas identidades e o apagamento de nossas vidas.

Cidadãos conscientes que somos de nossos deveres e obrigações, dentro de nosso Estado democrático de direito, temos direito às nossas identidades autorreconhecidas com base em princípios constitucionais que regem nossa Constituição de 1988; tais como a dignidade da pessoa humana, princípio da personalidade e da intimidade. Também reconhecidos nos Direitos Humanos e nos Princípios de Yogyakarta, todos reconhecidos pelo STF, que embasam não só formalmente o que todos os cidadãos têm por direito personalíssimo, como também busca dar materialidade a nossa população que em meio a uma regra Cisnormativa, ficou defasada em seu direito”.

Além de apresentar uma reação à reportagem, replicada em diversos sites, blogs e páginas do Facebook, o documento (assinado por diversos outros grupos e coletivos, comissões formadas por advogados/as e ativistas) ganha sentido e materialidade em um cenário contemporâneo mais amplo, de produção palavras-atos que, segundo Adriana Vianna (2014), implicam na construção de zonas de sentido que trazem posições políticas que coletivizam, redimensionam e alteram o que, a princípio, poderia ser visto como uma dor “pessoal”. Ao tratar de atos públicos relacionados a processos de busca por justiça mobilizados por ativistas e familiares de pessoas mortas em contextos de violência institucional e confrontos policiais em favelas do Rio de Janeiro, a autora nos conta que as formas de tais atos

só fazem sentido se tivermos claro que há um pré-registro dessas mortes no terreno da desimportância social e simbólica que se desdobra no modo como serão registradas, classificadas e tratadas na polícia e no judiciário. (VIANNA, 2014: 215)

Além disso, o documento coloca as transmasculinidades em um contexto em que termos e categorias classificatórias são desencadeados "em disputas políticas e em zonas de competição moral que iluminam relações sociais desiguais" (VIANNA e FACUNDO, 2015: 46).

O documento aponta, também, para a mesma ambivalência notada nas falas dos entrevistados em relação à visibilidade recente e crescente das temáticas trans em grandes veículos de comunicação, no Brasil. Nesse sentido, menciona outras produções da Rede Globo, como a referida telenovela *A Força do Querer*,

e outras reportagens do mesmo programa, que teriam um efeito de “ajudar’ a comunidade transexual e travesti a quebrar os tabus criados na sociedade”, em contraposição à reportagem criticada, que afirmava Lourival “como alguém enganador e que necessitava de investigação para descobrir sua real identidade”, que “já estava confirmada pela família que ele construiu com sua companheira e pelos filhos que teve”. A emissora é, assim, acusada de alimentar a transfobia, o desrespeito e a violência “contra os homens trans e os transmasculinos” e contribuir para a manutenção de sua invisibilidade e apagamento. Conclama, ainda, que se pressione o Estado para que a identidade dele fosse devidamente reconhecida e, sua morte, respeitada⁸.

Na mesma direção, é importante considerar que, paralelamente à exploração do tema em iniciativas de grandes corporações midiáticas, é possível observar nos últimos anos o crescimento daquelas realizadas em outros veículos, como é o caso do trabalho do jornalista brasileiro Neto Lucon, que produz há alguns anos diversas reportagens a respeito de travestilidades e transexualidades, cujos conteúdos também foram mencionados pelos entrevistados e levam a intensos debates entre pessoas trans. E é preciso mencionar, especialmente, os esforços de homens e mulheres trans de (re)produzir e dar visibilidade a outras formas de conhecimento a respeito do tema, especialmente a partir das mídias sociais. Um processo que aponta, talvez, para a produção de novos repertórios simbólicos acerca das vidas de pessoas trans.

Considerações finais

Desse modo, finalizo esse artigo com a breve discussão um vídeo que foi produzido por um grupo musical brasileiro chamado “As Bahias e a Cozinha Mineira”, divulgado no dia 29 de janeiro de 2017, como parte das mobilizações relacionadas ao Dia da Visibilidade Trans no Brasil, que é celebrado na mesma data em que travestis e transexuais estiveram pela primeira vez no Congresso, dialogando com parlamentares sobre suas realidades e demandas, em 2004. O texto do vídeo, que é o terceiro de uma série intitulada “Nós Existimos! Visibilidade Trans” é de Alexandre Peixe, mais conhecido como Xande Peixe, um importante ativista trans brasileiro que vive na cidade de São Paulo e que, entre 2008 e 2010, foi presidente da Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo (APOLGBT).

No texto do vídeo, o autor narra sobre sua infância, sobre as memórias acerca de suas brincadeiras entre os meninos e também fala das tentativas de sua família de fazê-lo se adequar às expectativas com relação aos comportamentos de gênero esperados das meninas. A frase “Ei, menina, coloca um vestido, arruma esse cabelo, senta direito” tem, assim, o caráter performativo (BUTLER, 2003) de um veredito. O autor fala também da adolescência e das mudanças em seu corpo que produziam sentimentos que ele não sabia, então, como colocar em discurso. Além disso, conta sobre distintas formas de violência e violação experimentadas em seu corpo, como é o caso do estupro, “coletivo e corretivo”, sofrido aos 19 anos. Nasceu sua filha, começa a “luta para ter o direito a ter seu próprio corpo”. E narra todas as dificuldades enfrentadas junto a serviços de saúde pública para ter acesso às cirurgias desejadas. Uma espera de 12 anos, “morrendo e sangrando todos os dias”, seguida de outra sentença performativa que acompanha o relato e

⁸ Em março de 2019, seis meses após sua morte, a Justiça de Campo Grande determinou que o corpo de Lourival poderá ser sepultado respeitando-se sua identidade de gênero. A decisão foi divulgada em diversos meios de comunicação e comemorada por muitas pessoas trans, incluindo alguns dos homens que entrevistei.

se inscreve em seu corpo cotidianamente: “vai ter que esperar”. O tema da espera figura na narrativa ao lado da persistência e da resistência. “Nada poderia me impedir de alcançar meu objetivo”, nos diz, em uma trajetória que inclui o olhar no espelho, que “nunca mais var rir dele”, depois de passar pela sonhada mamoplastia masculinizadora. O relato finaliza com uma cena na praia, quando, já sem camisa, ele tem seu peito acariciado por sua netinha que, no terceiro momento performativo da narrativa, lhe diz: “vovô, agora você sarou”.

No Brasil, é possível apontar a formação em anos recentes de um cenário amplo de profusão discursiva em torno da temática da transexualidade, que se dá a partir de variados campos, que incluem obviamente a biomedicina e as ciências psi, mas ampliam-se para a mídia, para outros campos de conhecimento, para o ativismo, para as redes sociais. No que diz respeito aos homens trans, são múltiplas formas de *dizer* a transmasculinidade e de produzir, acerca dela, repertórios simbólicos a partir dos quais alguém pode passar a reconhecer-se como homem trans. Em relação mais especificamente à mídia, por exemplo, é inegável que tem crescido o interesse e a visibilização das transmasculinidades, seja em programas de auditório, *talk-shows*, matérias em jornais e revistas, documentários e afins. Isso pode apontar para processos de mudança importantes. Mas em que medida o tratamento midiático dado à temática implica na reiteração ou na superação de estereótipos, na quebra ou na reprodução de preconceitos? É importante, assim, buscar analisar criticamente os efeitos de diferentes discursos sobre as transmasculinidades na produção de repertórios simbólicos que incidem sobre corporalidades, subjetividades e identidades. Levar em consideração seu potencial de dar visibilidade a experiências silenciadas. Mas também considerar, como fazem os entrevistados, seus possíveis efeitos de (re)produção de desigualdades, preconceitos e violências.

Recebido em 2 de março de 2022.

Aprovado em 15 de abril de 2022.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. “Writing against Culture”. In: FOX, R. (ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research, 1991. pp. 137-162.

AGUIAR, Thais; QUADRADO, Raquel. Uma análise sobre transmasculinidades presentes numa série da mídia televisiva. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, 4: 1-9, 2018.

ALMEIDA, Guilherme. “Homens trans”: novos matizes na aquarela das masculinidades? *Estudos Feministas*, 20 (2): 513-523, 2012.

ALMEIDA, Guilherme; MURTA, Daniela. Reflexões sobre a possibilidade de despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud & Sociedad*, 14 (2): 380-407, 2013.

ÁVILA, Simone. *Transmasculinidades: A emergência de novas identidades políticas e sociais*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

ARÁN, Márcia. A psicanálise e o dispositivo diferença sexual. *Estudos Feministas*, 17 (3): 653-673, 2009.

BARBOSA, Bruno. *Nomes e diferenças: Uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2010.

BARBOSA, Bruno. *Imaginando trans: Saberes e ativismos em torno das regulações das transformações corporais do sexo*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2015.

BELELI, Iara. *Marcas da diferença na propaganda brasileira*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil, 2005.

BENTO, Berenice. *A reinvenção corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice, PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Estudos Feministas*, 20 (2): 569-581, 2012.

BORBA, Rodrigo. *O (des)aprendizado de si: Transexualidades, interação e cuidado em saúde*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 2016.

BRAZ, Camilo. “Eu Já Tenho um Nome”: itinerários de homens trans em busca de respeito. *Revista Habitus*, 16 (1): 162-176, 2018.

BRAZ, Camilo; SOUZA, Érica. “Transmasculinidades, transformações corporais e saúde: Algumas reflexões antropológicas”. In: CAETANO, M.; MELGAÇO, P. (orgs.). *De guri a cabra macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Mário. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2011.

CARVALHO, Mário. “Muito prazer, eu existo!”: *Visibilidade e Reconhecimento no Ativismo de Pessoas Trans no Brasil*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2015.

CARVALHO, Mário. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. *Cadernos Pagu*, 52: 1-35, 2018.

COLLING, Leandro; SANT’ANNA, Tiago. “Um breve olhar sobre a transexualidade na mídia”. In: COELHO, M. T. A. D.; SAMPAIO, L. P. L. (orgs.). *Transexualidades: um olhar multidisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2014.

DUQUE, Tiago. O segredo de Lourival: reflexões sobre a verdade do sexo na era digital. In: *Anais do 8 Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e Educação / 5 Seminário Internacional de Estudos Culturais e Educação*. Canoas: PPGEDU, 01-13, 2019.

GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres Perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade, vol. 1 - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: O diário de uma hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

HALBERSTAM, Jack. *In a Queer Time and Place – transgender bodies, subcultural lives*. Nova Iorque: New York University Press, 2005.

IGLESIAS, Isabela Daruska. *Homens trans e transformações corporais: interpretação antropológica sobre a busca pela “mamoplastia masculinizadora” em Goiânia*. Trabalho Final de Curso em Ciências Sociais. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, 2018.

JESÚS, Bento Manoel. *Campanha pela despatologização da transexualidade no Brasil: seus discursos e suas dinâmicas*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, 2012.

LIMA, Fátima. *Corpos, Gêneros, Sexualidades: políticas de subjetivação* (2 ed.). Porto Alegre: Reunida, 2014.

LIONÇO, Tatiana. *Um olhar sobre a transexualidade a partir da perspectiva da tensionalidade somato-psíquica*. Tese de Doutorado em Psicologia, Universidade de Brasília, 2006.

LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam – a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios - revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, 32: 123-151, 2016.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. *Estudos Feministas*, 25 (1): 365-373, 2017.

ORTNER, Sherry. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, 13 (28): 375-405, 2007.

NERY, João W.; COELHO, Maria Thereza Ávila D.; SAMPAIO, Liliana Lopes P. João W. Nery - A trajetória de um trans homem no Brasil: do escritor ao ativista. *Revista Periódica*, 1(4): 169-178, 2016.

ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, 17 (2): 419-466, 2011.

PODESTÀ, Lucas. *Os usos do conceito de transfobia e as abordagens das formas específicas de violência contra pessoas trans por organizações do movimento trans no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

SILVA, Amanda S. A; BRAZ, Camilo. *Transmasculinidades na mídia brasileira – uma análise antropológica*. Relatório de Iniciação Científica PIBIC, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

TEIXEIRA, Flávia. *Vidas que desafiam corpos e sonhos: Uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

TEIXEIRA, Flávia. Histórias que não têm Era Uma Vez: As (in)certezas da transexualidade. *Estudos Feministas*, 20 (2): 501-512, 2012.

TENÓRIO, Leonardo F. P.; PRADO, Marco Aurélio M. “Os impactos e contradições da patologização das transidentidades e argumentos para a mudança de paradigma”. In: VAL, Alexandre Costa; DIAS, Fernando Machado Vilhena; GOMES, Gabriela de Lima (orgs.). *Multiplicando os gêneros nas práticas em Saúde*. Ouro Preto: Editora UFOP. pp. 130-148, 2016.

VIANNA, Adriana. “Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados”. In: LIMA A. C. S.; GARCÍA-ACOSTA, V. (orgs.). *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*. Brasília: ABA, 2014.

VIANNA, Adriana; FACUNDO, Ângela. Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre “moradores de favelas” e “refugiados”. *Ciência e Cultura*, 67 (2): 46-50, 2015.

Geonosografia: a contribuição da ciência geográfica na área da Saúde

Mario Ribeiro Alves¹
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Talvez a ciência de história mais longa, a Geografia nos coloca diretamente em contato com o mundo exterior e representa saber apreendido pela própria vivência. De realidade objetiva, analisa fenômenos localizados no espaço, que é definido de forma histórica e material pela relação humano-meio. Como consequências das ações do ser humano sobre o ambiente, há reação dos ecossistemas, podendo gerar aumento de doenças/agravos, que, por isso, são socialmente produzidos e historicamente construídos. Sendo influenciada por condutas individuais e contextos coletivos, a saúde é expressa em relações entre sujeitos e o meio e é por isso que a ciência geográfica pode contribuir para o estudo de doenças/agravos, compreendendo o espaço e o tempo socialmente produzidos e dinamicamente indissociáveis. Este trabalho tem como objetivo unir relações entre Geografia e a área da Saúde, entendendo que conceitos das áreas ambiental e social podem contribuir para a compreensão de doenças. Propõe-se o conceito de Geonosografia, definido como estudo geográfico de doenças.

Palavras-chave: Geografia; saúde; processo saúde-doença; interações humano-ambiente.

ALVES, Mario Ribeiro. **Geonosografia: a contribuição da ciência geográfica na área da saúde.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (19): 201-212, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Geógrafo e Doutor em Epidemiologia em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz. Atualmente é professor substituto do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal de Mato Grosso.

Geonosography: the contribution of geographic science in the health area

Abstract: Perhaps the science with the longest history, Geography puts us directly in contact with the outside world and represents knowledge learned through our own experience. From objective reality, it analyzes phenomena located in space, which is defined in a historical and material way by the man-environment relationship. As a consequence of human actions on the environment, there is a reaction of ecosystems, which can generate an increase in diseases/problems, which, therefore, are socially produced and historically constructed. Being influenced by individual behaviors and collective contexts, health is expressed in relationships between subjects and the environment, which is why geographic science can contribute to the study of diseases, comprising space and time socially produced and dynamically inseparable. This work aims to unite relationships between Geography and the Health area, understanding that disease can be understood under social and environmental sciences. The concept of Geonosography, defined as the geographical study of diseases, is proposed.

Keywords: Geography; health; health-disease process; human-environment interactions.

Geonosografía: la contribución de la ciencia geográfica en el área de la Salud

Resumen: Quizás la ciencia con la historia más larga, la Geografía nos pone directamente en contacto con el mundo exterior y representa el conocimiento aprendido a través de nuestra propia experiencia. Desde la realidad objetiva, analiza fenómenos ubicados en el espacio, el cual se define de manera histórica y material por la relación humano-medio ambiente. Como consecuencia de las acciones humanas sobre el medio ambiente, hay una reacción de los ecosistemas, que puede generar un aumento de enfermedades/problemas, que, por tanto, son socialmente producidos e históricamente construidos. Al ser influenciada por comportamientos individuales y contextos colectivos, la salud se expresa en relaciones entre los sujetos y el ambiente, por lo que la ciencia geográfica puede contribuir al estudio de enfermedades, comprendiendo espacio y tiempo socialmente producidos y dinámicamente inseparables. Este trabajo tiene como objetivo unir las relaciones entre la Geografía y el área de la Salud, entendiendo que la enfermedad puede ser entendida por las ciencias sociales y ambientales. Se propone el concepto de Geonosografía, definida como el estudio geográfico de las enfermedades.

Palabras clave: Geografía; salud; proceso salud-enfermedad; interacciones humano-ambiente.

O que é Geografia? De difícil definição, esta ciência de longa história caracteriza-se pela articulação dos conhecimentos relativos ao espaço, exercendo poder sobre o mesmo (sendo um saber fundamental para todas as sociedades) (LACOSTE, 1988). Trata-se, portanto, de uma ciência do espaço do ser humano (SANTOS, 1997).

A doença é resultado de um processo interativo entre agente, sujeito e ambiente, chamado tríade ecológica. Porém, este processo é dotado de historicidade e é determinado por relações econômicas e políticas, possuindo caráter social (ALMEIDA-FILHO, 1989). Sendo produzida social e coletivamente, a doença se desenvolve por relações desfavoráveis do ponto de vista ambiental e ecológico e possui seu componente social da pré-patogênese formado pelo conjunto de fatores que não são classificados como componentes genéticos ou agressores físicos, biológicos e químicos (ROUQUAYROL e GOLDBAUM, 2003).

Inúmeras são as possibilidades de relações entre Geografia e condições de saúde/doença, com o espaço geográfico envolvendo fatores ambientais, sociais, políticos, comportamentais, humanos, biológicos, históricos e culturais, em diferentes espaços/períodos (RIBEIRO, 2014). Estando em permanente transformação, o espaço é acompanhado e condicionado à evolução das sociedades e é definido de forma histórica e material pela relação humano-meio. A partir destas características, percebe-se que o espaço é a própria sociedade (MOREIRA, 1994).

Diante do exposto, o presente trabalho visa estreitar relações entre Geografia e o campo da Saúde por meio do entendimento da doença relacionado a saberes das ciências sociais e ambientais. Visando enriquecer tal discussão, propõe-se o conceito de Geonosografia, que pode ser definido como estudo geográfico de doenças, delimitadas no tempo e no espaço.

Conceituando Geografia

Geografia é uma ciência natural dos fenômenos humanos (MORAES, 2002), que tem sua história contida na história de como os humanos fazem sua própria história. Saber vivido e apreendido pela própria vivência, nos coloca em contato direto com nosso mundo exterior, concomitantemente com seu todo e com cada um de seus elementos. Geografia é realidade objetiva, que também pode tratar da localização de um dado fenômeno no espaço, com registros de acontecimentos em sua contemporaneidade espacial (MOREIRA, 1994).

Durante muito tempo, acreditou-se que a Geografia fosse uma atividade de observação, realizada a partir de levantamento de dados, sendo dotada de teor descritivo. *A posteriori*, verificar-se-iam relações unificadoras entre coisas e seres, relativos a suas composições, como se acomodaram e como se fundiram em um conjunto delimitado. Dentro deste contexto, uma das principais tarefas da Geografia seria a de diferenciar o que é obra da natureza e o que é obra do homem (SODRÉ, 1982).

De campo complexo e extenso, a Geografia priorizou a divisão do trabalho em seus estudos. Porém, ao mesmo tempo, abrangeu conhecimentos de vegetações,

de climas, das camadas terrestres, de fenômenos físicos e químicos, de História, de Sociologia e de Antropologia, necessários para situar os humanos na paisagem (espaço) e diferenciar, ao longo do tempo, como suas relações com a natureza se modificariam. Este hibridismo é o que marca a Geografia, sendo um de seus problemas fundamentais e, ao mesmo tempo, fornecendo-lhe instrumentos específicos para colher e explicar fatos, em diferentes campos. Definindo a realidade por síntese, acaba se sobrepondo a linhas de diferentes ramos do conhecimento (SODRÉ, 1982).

Geógrafos analisam povos, costumes, colheitas, cidades, minérios e tipos de casa, considerando-os de forma inter-relacionada, que proporciona caráter a um lugar – conceito central da compreensão de um geógrafo, necessitando de recolocar estes pedaços de forma ordenada em um todo único. Nenhuma outra ciência social possui tal característica (BROEK, 1967).

Preocupada em compreender diferentes lugares pela relação dos humanos com a natureza a partir de aspectos físicos, naturais, culturais e sociais das paisagens, a ciência geográfica analisa diretamente o que hoje entende-se, sob uma forma generalista, por meio ambiente. Este entendimento faz parte da origem da Geografia, sendo a primeira ciência a tratar do meio ambiente sob uma forma integrada (MENDONÇA, 1998).

Em termos de bem-estar público, a Geografia se ocupa em analisar padrões espaciais de população, utilização da terra, atividades econômicas e forças socioeconômicas subjacentes, dando suporte ao planejamento de um melhor ambiente (BROEK, 1967).

Contribuições sobre estudos de doença

A luta contra doenças é tão antiga quanto a humanidade. Inicialmente, entendiam-se doenças internas como associadas a causas sobrenaturais. Porém, já no final do século XVIII, a doença passa a ser entendida por alterações no corpo e, a partir destes sinais, chegar-se-ia a saber qual doença em questão (a doença passou a ser procurada no corpo pela medicina oficial). Esta era a época da nosologia, marcada pelas classificações das doenças. A partir de leis e modelos, a doença era compreendida sob regras e ordens, assim como as leis da natureza; portanto, estudar doenças seria parte das ciências naturais. Embora considerada como norma biológica, doença é o desaparecimento de uma ordem fisiológica, seguido pelo surgimento de uma nova ordem vital: não há desordem, mas substituição de uma ordem esperada/apreciada por uma ordem que de não nos serve e que temos de suportar (SERRANO, 1985; CANGUILHEM, 2009).

Doenças se distribuem pela população de forma heterogênea e não-aleatória, possuindo características históricas e sociais. Este entendimento não é entendido pela corrente biológica, que entende a doença como resultado de um processo interativo entre agente, sujeito e ambiente, não considerando a historicidade deste fenômeno, que também é dotado de determinantes econômicos e políticos: não compreender estas questões é naturalizar eventos relacionados à saúde, negando o caráter social destes acontecimentos (ALMEIDA-FILHO, 1989).

Provocadas por um estado final, que não representa a simples soma/justaposição de causas, a doença é resultado de uma sinergização de multiplicidade de fatores econômicos, políticos, psicológicos, culturais, biológicos, genéticos, químicos, físicos e, claro, sociais. Quanto mais estruturados estiverem tais fatores, mais força terá o estímulo patológico (ROUQUAYROL e GOLDBAUM, 2003).

Com relação ao ambiente, povos da Antiguidade já associavam o surgimento de doenças à qualidade do mesmo. Mais recentemente, fatores ambientais têm sido associados à morbimortalidade por muitas doenças, evidenciando relações entre saúde e ambiente: impactos gerados por ruídos, radiação e descargas elétricas (ambientes de trabalho), destruição da camada de ozônio, contaminação de mananciais por poluentes químicos, degradação de solos urbanos e erosão de solos cultiváveis (CÂMARA, 2009).

Diversas consequências decorrem das modificações do ambiente pelo homem, produzidas a partir de reações dos ecossistemas, que determinam adaptações que devem ser adotadas tanto pelo ser humano primitivo, quanto pelo ser humano urbano: na medida em que a relação homem-ambiente impacta a ambos, o homem é influenciado física e até mentalmente pelos demais ambientes do ecossistema de cujo qual faz parte. Enquanto animal, o homem é dependente de recursos ecológicos, necessários ao metabolismo de seu organismo: os alimentos derivados de animais e de plantas, a água, o solo e o clima são recursos absolutamente indispensáveis à sua vida. Contraditoriamente, o processo de desenvolvimento econômico (destacando-se as indústrias) destrói esses recursos básicos, tornando a vida humana quase impossível (ROUQUAYROL e GOLDBAUM, 2003; TRICART, 1977).

Aproximações entre Geografia e Saúde

As relações entre Geografia e condições de saúde/doença são múltiplas, envolvendo dimensões ambientais, sociais, políticas, comportamentais, humanas, biológicas, históricas e culturais, com o espaço geográfico abrangendo todos estes fatores, em diferentes escalas espaciais e temporais (RIBEIRO, 2014).

Definido material e historicamente pela relação humano-meio, o espaço representa a materialidade do processo do trabalho, sendo produto e condição material do mesmo. Encontra-se em permanente transformação, acompanhando e condicionando a evolução das sociedades. Sendo a história dos humanos a história dos humanos concretos, o espaço geográfico é um espaço historicamente produzido. O espaço é a sociedade, revelando-a por inteiro. Compreendido como complexo sistema de fluxos de informação como produto (objeto) e processo (ação), à medida que circula pelo social, o espaço reconfigura forma, conteúdo e significado, sendo um conjunto de formas que contêm frações da sociedade em movimento (MOREIRA, 1994; GUIMARÃES, 2010; SANTOS, 1997).

Sua organização é dinâmica, sendo dotada de uma Natureza mutante e de leis próprias e a ação humana é exercida nesta dinâmica natural, visando corrigir aspectos desfavoráveis para facilitação de exploração de recursos ecológicos que o meio oferece. Este meio (singular) na verdade seria formado por meios (plural), classificados em estáveis (interface atmosfera-litosfera), intergrades (morfogênese e pedogênese, sendo respectivamente referentes à superfície e aos horizontes dos solos) e fortemente instáveis (predominantemente morfogenéticos, subordinando elementos como cursos d'água, vegetação e a própria ação antrópica) (TRICART, 1977).

Os problemas decorrentes de desequilíbrio no ambiente poderiam ser observados sob diferentes fluxos, que estariam interligados em diferentes níveis: da atmosfera, da vegetação, da superfície do solo e da parte superior da litosfera (TRICART, 1977). Desta forma, doenças podem ser entendidas como resultado de interações entre humano e ambiente, crescendo por relações desfavoráveis do

ponto de vista ambiental e ecológico, atingindo o ser humano geneticamente/somaticamente suscetível por agentes químicos, físicos, psicológicos e biológicos (SERRANO, 1985; ROUQUAYROL e GOLDBAUM, 2003).

Para a Geografia, o processo saúde-doença pode ser entendido como uma das consequências do desequilíbrio no processo de organização do espaço: doenças possuem habitats naturais em ecossistemas bem definidos, onde patógenos, vetores e hospedeiros naturais estão associados. Desta forma, a paisagem expressa as características do ecossistema local que, quando tem seus focos naturais ocupados pelos humanos, leva à ocorrência de doenças (que passam a ter personalidade própria, integrando-se ao ecossistema e à sociedade humana) (DA SILVA, 1997). O ser humano tem sua integração e interação com a sociedade, com a história e com o ambiente físico; por isso, representa ser histórico e relacional, pois mudamos o mundo ao mesmo tempo em que somos mudados. Cada ser humano é individual, sendo resultado de todo o passado e de todo o presente da espécie. Exatamente por isso é que a saúde é dependente de atitudes individuais, da ecologia, da economia, da ação política e social do país e da ideologia (SERRANO, 1985; LANDMANN, 1983).

Esta visão mais totalizante vai de encontro à concepção causalista das doenças, que tem como característica a identificação de eventos independentes relacionados em ligações unidirecionais necessárias e específicas, geradoras do desfecho de interesse. Essas características dificilmente são observadas nos processos sociais e biológicos, com tentativas fracassadas de causalidade, a partir do momento em que aspectos da vida social não podem ser desmembrados (podendo perder significados, principalmente quando isolados do contexto de sua produção). Inegavelmente, a matemática e as ciências físico-químicas e biológicas, construídas a partir de um objetivismo linear, proporcionaram prodigiosas descobertas, porém, seus avanços foram obtidos a partir desta redução da realidade e do método, compreendendo a verdade sob registros confiáveis e inferências válidas desse objeto puro (BREILH, 2006). Porém, a relação entre sociedade, saúde e doença ficou restringida a atributos mensuráveis, a partir de estudos individualizados baseados em estilos de vida e na promoção de saúde calcada majoritariamente na educação e na responsabilização dos indivíduos (BARATA *et al.*, 2012).

A relação entre determinantes da saúde e doença não deveria ser predominantemente compreendida sob o ponto de vista biológico, pois dependem de condições socioeconômicas no meio em que ocorrem. Portanto, para haver melhoria dos determinantes da saúde, tornam-se necessárias alterações sociais e econômicas, levando à redução da pobreza, das más condições de vida/trabalho e da desintegração social (LANDMANN, 1983). Esta concepção foi observada por Josué de Castro, no livro *Geografia da fome*, a partir da análise das configurações alimentares em três regiões brasileiras, demonstrando padrões dietéticos incompletos e desarmônicos, produzidos muito mais por fatores socioculturais do que por fatores de natureza geográfica, resultando em desnutrição e fome crônica. Este cenário seria reflexo da falta de aproveitamento racional das possibilidades geográficas do país, na medida em que o Brasil dispõe de grande variedade de categorias climáticas e botânicas, sendo possível produzir alimentos para abastecer por várias vezes sua população (DE CASTRO, 1948).

Com grandes desigualdades internas, já na década de 1980 havia diferentes cenários de saúde no país, com presença de doenças características de países ricos e de países pobres (ao mesmo tempo, percebia-se desnutrição e doenças cardiovasculares, geradas por exagero na alimentação), demonstrando a complexidade

do quadro de saúde nacional, onde pessoas morriam de esquistossomose, doença de Chagas, hanseníase, tuberculose e malária. Sabe-se que as maiores causas deste cenário são a má distribuição da comida, más condições de habitação, falta de saneamento básico e de água potável, falta de segurança no trabalho e problemas relacionados à educação (SERRANO, 1985), evidenciando que as condições de saúde no país não podem ser classificadas como doenças/enfermidades, mas como problemas de saúde referentes a questões sociais do desenvolvimento e das relações humanas (BARRETO e ALMEIDA-FILHO, 2012). Portanto, o grande desafio do país é a redução das desigualdades sociais que levam a um maior risco de adoecimento e de morte por doenças infecciosas e parasitárias em estratos populacionais de menor poder aquisitivo (TEIXEIRA *et al.*, 2012), compreendendo as doenças como problemas culturais, produzidas socialmente e construídas historicamente. Faz-se mister integrar conhecimentos sobre determinantes sociais, culturais e ambientais do processo saúde-doença aos conhecimentos de percepção de problemas de saúde pelas sociedades, fornecendo avanços sobre entendimentos do conceito de saúde (BARRETO e ALMEIDA-FILHO, 2012), além da busca por uma maior qualidade de vida para a população.

Ratificando este raciocínio, não há como pensar na transmissão de COVID-19 e de dengue sem considerar os fatores sociais que determinam condições de saúde, percebidos pelo maior risco em populações que moram em favelas (que vivenciam manejo inadequado do lixo e irregularidade do abastecimento de água) (ALVES *et al.*, 2021; FLAUZINO *et al.*, 2011). Em outro agravo, a obesidade, deve-se entender a problemática também sob contexto político, na medida em que há necessidade de ações mais efetivas que visem promover estilos de vida saudáveis: fornecimento de espaços de lazer (como ciclovias, pistas para caminhada e quadras esportivas) para prática de atividade física em áreas de menor poder aquisitivo, além de orientações que estimulem prática esportiva em diferentes ambientes (escolar, de trabalho, meios de comunicação e unidades básicas de saúde) (FERREIRA *et al.*, 2010). No que tange à violência interpessoal (que pode ser associada a outro problema de saúde pública, o alcoolismo), deve-se considerar rotinas diárias estressantes das grandes cidades, corroborando para estresse e fatores envolvidos em episódios de agressão. Tais eventos acabam gerando impactos na sociedade, refletindo em menor qualidade de vida devido a danos emocionais, físicos e sociais, levando a aumento de gastos para o serviço público (SILVA *et al.*, 2022).

Como compreender saúde bucal reduzindo-a somente à saúde dos dentes, na medida em que é um conceito muito mais complexo, que inclui agravos como fissuras labiopalatinas, traumatismo bucomaxilofacial (podendo ser provocado por atos violentos) e câncer de boca? Destaca-se também que fatores sociais determinam problemas como gengivite e periodontite, sendo mais prevalentes em indivíduos de menores níveis de renda e de escolaridade, além de haver outros fatores de influência como condições hormonais, exposição ao tabaco e ao estresse e estado marital. Desta forma, percebe-se que doenças bucais impactam na qualidade de vida, gerando consequências físicas, emocionais, psicológicas e sociais, evidenciando que a relação entre determinantes sociais e saúde não ocorre de forma direta (causa-efeito), consistindo em uma hierarquia que incide sobre a saúde de grupos e de pessoas (NARVAI e GOMES FILHO, 2012; BUSS e PELLEGRINI FILHO, 2007).

Nosografia é um conceito relacionado às expressões gregas *nósos* (doença) e *graphein* (escrever), associando-se à classificação e distribuição de doenças em grupos para consequentes definições. Sob deste conceito, são observados conhecimentos a partir da experiência, revelando identidades e diferenças: as taxonomias nosográficas definem grupos, categorias ou classes de doenças, demarcadas por critérios para comparação/distinção por meio de características referenciáveis (BRAGA, 2012).

Doenças variam no tempo, podendo apresentar oscilações aleatórias, sazonais, irregulares, em ciclos não-sazonais ou em tendência histórica, podendo ser influenciadas por características sociais ou ambientais. Neste contexto, uma doença que apresenta elevações bruscas, temporárias e acima do esperado em sua incidência a partir de migrações, concentração de indivíduos e transportes pode ser amplamente disseminada por nações e continentes, sendo resultado um de contexto desenvolvimentista, onde a dinâmica dos elementos naturais não foi respeitada, degradando o meio ambiente e comprometendo a qualidade de vida da população (principalmente nas cidades) (MEDRONHO *et al.*, 2009; MENDONÇA, 1998).

No mundo globalizado, o espaço geográfico adquire novas características, novos contornos e novas definições: ao longo da história da humanidade, o espaço geográfico sempre foi objeto de compartimentação, dividido pelas diferentes ocupações de grupos, tribos, nações (que com a globalização, vivenciam uma fluidez virtual, gerada a partir de sistemas técnicos). Essa especialização da utilização do território, de origens naturais ou culturais, redescobriu a Natureza, onde cada lugar recebeu um novo papel, com novo valor. Adquirindo capacidade de utilizar as coisas que o cercam de forma geral e global, o homem conquista conhecimento analítico e sintético de toda a Natureza, que é definida de nova maneira e suas relações com o homem se renovam (SANTOS, 2003; SANTOS, 1997).

Todo estudo que apreenda o social em sua complexidade deve considerar que um evento tende a ser um fenômeno localizado no espaço e delimitado no tempo: esta característica é que fornece a particularidade de um local, marcado por uma complexa vida social, ilustrada por distorções e desigualdades geradas pela relação entre técnica e recursos humanos e naturais (HAESBAERT, 2002; SANTOS, 1997).

Entendida como uma descrição da paisagem, a Geografia possui a tarefa de apreender a morfologia do espaço (MOREIRA, 1994) e é exatamente por essas potencialidades, aliadas à descrição característica dos estudos nosográficos, que se propõe uma Geonosografia, ou seja, um estudo geográfico de doenças a partir de suas causas/origens e possíveis consequências para uma população (delimitada no tempo e no espaço). Um exemplo desta relação entre indivíduo e ambiente pode ser observado a partir do uso da categoria setor censitário para identificação de áreas com condições de vida homogêneas, servindo de base para construção de indicadores sociais (BARATA, 2000): assume-se que dentro de um mesmo setor censitário, as pessoas tenderiam a ter características sociais, econômicas, culturais e ambientais similares, que poderiam ser traduzidas em mesmos níveis de exposição a um agravo/uma doença.

Não sendo resultado somente de condutas individuais, a saúde é influenciada por dimensões sociais e históricas, sendo de natureza complexa, contextual e subjetiva, expressando relações interativas entre sujeitos e seu meio. Tais interações são mais intensas e frequentes nos dias de hoje, com o ser humano prolongando seus órgãos a partir de instrumentos, com seu corpo sendo um dos meios de ação possível. Esta relação é tão simbiótica que há estudos minuciosos de medicina

descrevendo anatomias patológicas sob uma geografia interna do corpo humano (dividido em sistemas e aparelhos, em órgãos e células). Desta forma, compreender a vitalidade orgânica do homem tornou-se fundamental para compreendê-lo, na medida em que tal vitalidade se desenvolve em plasticidade técnica e em vontade de dominar o meio, aumentando interações entre homem e ambiente, que podem produzir doenças (CANGUILHEM, 2009; SERRANO, 1985).

Considerações finais

A Geografia pode contribuir para o estudo de doenças/agravos, pois espaço e tempo encontram-se socialmente instituídos e dinamicamente indissociáveis (ALMEIDA-FILHO, 2004; HAESBAERT, 2002), proporcionando análises mais completas do processo de produção/aumento de doenças/agravos, buscando diferentes fontes, metodologias, abordagens e conceitos.

Como proposta principal deste trabalho, sugere-se repensar a visão curativista da medicina positivista (que tenta neutralizar reações do corpo contra a agressividade do ambiente) e o modelo unicausal (em que toda enfermidade é um fato objetivo, com causa única e específica), exemplificada pelas doenças crônico-degenerativas e não-transmissíveis, que por terem efeitos do ambiente e da vida em sociedade não são provocadas por um único agente específico. Configurando-se como resposta da pessoa contra o que o ambiente industrial lhe faz (a partir de consumo de produtos cheios de aditivos químicos, de corantes, conservantes e hormônios), são exemplos de rompimento com a ecologia e da massificação do relacionamento humano, resultando em um ambiente agressivo, estressante e cansativo, não sendo suportado pelo ser humano: o progresso capitalista não tem sido sinônimo de evolução biológica humana (LANDMANN, 1983; SERRANO, 1985).

Sendo consequência da desequilibrada organização do espaço, a doença é percebida pelo homem que ocupa focos naturais de transmissões ou que está exposto a agentes ambientais, resultando em modificação nos ciclos de transmissão da doença ou mesmo na dinâmica de um agravo não-transmissível. Muitas vezes essas alterações que ocorrem no ambiente são explicadas sob o ponto de vista social, cultural ou histórico, levando à necessidade de abordagens que contemplem tal complexidade.

A partir dos conceitos da ciência geográfica e a complexidade do processo saúde-doença, buscou-se analisar as principais relações entre Geografia e Saúde, pensadas como duas áreas que podem compartilhar informações e conhecimentos entre si, aprimorando relações entre sociedade e natureza (a partir da organização do espaço geográfico), visando um ambiente mais equilibrado. Além do mais, embora mais frequente em doenças relacionadas ao ambiente (doenças transmitidas por vetores ou relacionadas a exposições a substâncias presentes no meio), a análise do espaço também contempla agravos determinadas e geradas pela própria sociedade (DA SILVA, 1997), como acidentes de trânsito, doenças cardiovasculares, diferentes tipos de cânceres, quedas da própria altura, episódios de violência com arma de fogo, desnutrição, obesidade, entre outros.

Na medida em que é a Geografia é, ao mesmo tempo, uma ciência da natureza e uma ciência da sociedade (SODRÉ, 1982), possibilita, a partir do estudo do espaço, compreender a realidade social de um grupo/população a partir de sua introdução no mundo (que altera, mas também sofre consequências das características do meio). Por sua visão mais detalhada sobre a relação homem-ambiente, a

Geografia pode proporcionar novas abordagens a partir de novas metodologias, favorecendo a compreensão do complexo processo saúde-doença.

Encorajam-se novos estudos que intensifiquem a aproximação entre Geografia e Saúde, desenvolvendo não somente estudos geográficos de doenças, mas também estudos que proponham um modo de vida ecologicamente mais sustentável e socialmente mais justo, reduzindo a transmissão de doenças e o aumento de agravos não-transmissíveis. A partir desta visão, buscar-se-ia uma sociedade mais saudável, com práticas de prevenção e de promoção da saúde.

Recebido em 13 de janeiro de 2022.

Aceito em 20 de março de 2022.

Referências

ALMEIDA-FILHO, Naomar. *Epidemiologia sem números: uma introdução crítica à ciência epidemiológica*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

ALMEIDA-FILHO, Naomar. Modelos de determinação social das doenças crônicas não-transmissíveis. *Ciência & Saúde Coletiva*, 9 (4): 865-884, 2004.

ALVES, M. R.; SOUZA, R. A. G.; CALÓ, R. S. Poor sanitation and transmission of COVID-19 in Brazil. *Sao Paulo Medical Journal*, 139 (1): 72-76, 2021.

BARATA, Rita Barradas. Epidemiologia e Ciências Sociais. In: BARATA, R. B.; BRICEÑO-LEÓN, R. (orgs.). *Doenças endêmicas: abordagens sociais, culturais e comportamentais*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000.

BARATA, R. B.; DE ALMEIDA FILHO, N.; BARRETO, M. L. Epidemiologia social. In: ALMEIDA-FILHO, N.; BARRETO, M. L. *Epidemiologia & saúde: fundamentos, métodos, aplicações*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2012.

BARRETO, M. L.; ALMEIDA-FILHO, N. “Epidemiologia de doenças, enfermidades e agravos à saúde”. In: ALMEIDA FILHO, N.; BARRETO, M. L. *Epidemiologia & saúde: fundamentos, métodos, aplicações*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2012.

BRAGA, António Fernando Gomes. *O problema filosófico da nosografia psiquiátrica do Dr. Júlio de Matos: a questão epistemológica da categorização do mental*. Dissertação de Mestrado. Minho. Instituto de Letras e Ciências Humanas. Universidade do Minho, 2012.

BROEK, Jan Otto Marius. *Iniciação ao estudo da Geografia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

BREILH, James. *Epidemiologia crítica: ciência emancipadora e interculturalidade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

BUSS, P. M.; PELLEGRINI FILHO, A. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 17 (1): 77-93, 2007.

CÂMARA, Volney de Magalhães. Epidemiologia e ambiente. In: *Epidemiologia*. MEDRONHO, R. A.; BLOCH, K. V.; LUIZ, R. R.; WERNECK, G. L. Segunda edição. São Paulo : Editora Atheneu, 2009.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Sexta edição. Segunda reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009.

DA SILVA, Luiz Jacintho. O conceito de espaço na epidemiologia das doenças infecciosas. *Cadernos de Saúde Pública*, 13 (4): 585-593, 1997.

DE CASTRO, Josué. *Geografia da fome: a fome no Brasil*. Segunda edição. Rio de Janeiro. Empresa Gráfica O Cruzeiro S. A., 1948.

FERREIRA, V. A.; SILVA, A. E.; RODRIGUES, C. A. A.; NUNES, N. L. A.; VIGATO, T. C.; MAGALHÃES, R. Desigualdade, pobreza e obesidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15 (Supl. 1): 1423-1432, 2010.

FLAUZINO, R. F.; SOUZA-SANTOS, R.; OLIVEIRA, R. M. Indicadores socioambientais para vigilância da dengue em nível local. *Saúde e Sociedade*, 20 (1): 225-240, 2011.

GUIMARÃES, Maria Cristina Soares. Uma geografia para a ciência faz diferença: um apelo da Saúde Pública. *Cadernos de Saúde Pública*, 26 (1): 50-58, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. Niterói, EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

LACOSTE, Yves. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Tradução: Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988.

LANDMANN, Jayme. *Medicina não é saúde: as verdadeiras causas da doença e da morte*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1983.

MEDRONHO, R. A.; WERNECK, G. L.; PEREZ, M. A. Distribuição das doenças no espaço e no tempo. In: MEDRONHO, R. A.; BLOCH, K. V.; LUIZ, R. R.; WERNECK, G. L. *Epidemiologia*. 2ª ed. São Paulo: Editora Atheneu, 2009.

MENDONÇA, Francisco de Assis. *Geografia e meio ambiente*. Terceira edição. São Paulo: Contexto, 1998.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Geografia: Pequena história crítica*. Décima oitava edição. São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

MOREIRA, Ruy. *O que é geografia*. Décima quarta edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

NARVAI, P. C.; GOMES FILHO, I. S. “Epidemiologia em saúde bucal”. In: ALMEIDA-FILHO, N.; BARRETO, M. L. *Epidemiologia & saúde: fundamentos, métodos, aplicações*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2012.

RIBEIRO, Helena. Geografia da saúde no cruzamento de saberes. *Saúde e Sociedade*, 23 (4): 1123-1126, 2014.

ROUQUAYROL, Maria Zélia; GOULDBAUM, Moisés. Epidemiologia, história natural e prevenção de doenças. In: ROUQUAYROL, M. Z.; DE ALMEIDA FILHO, N. *Epidemiologia & saúde*. Sexta edição. Rio de Janeiro: MEDSI, 2003.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Décima edição. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SERRANO, Alan Índio. *O que é medicina alternativa*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo. Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

SILVA, E. R.; HINO, P.; FERNANDES, H. Características sociodemográficas da violência interpessoal associada ao consumo de álcool. *Cogitare Enfermagem*, 27: e77876, 2022.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à Geografia*. Terceira edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

TEIXEIRA, M. G.; COSTA, M. C. N.; PEREIRA, S. M.; BARRETO, F. R.; BARRETO, M. L. Epidemiologia das doenças infecciosas. In: ALMEIDA-FILHO, N.; BARRETO, M. L. *Epidemiologia & saúde: fundamentos, métodos, aplicações*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2012.

TRICART, Jean. *Ecodinâmica*. Rio de Janeiro. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 1977.

A pluralidade feminina no campo da saúde reprodutiva: uma reflexão etnográfica sobre o conflito de saberes na Rede Cegonha

*Leticia Corrêa Gonçalves*¹
*Marcos Aurélio da Silva*²
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Este trabalho apresenta uma discussão a partir da etnografia que foi realizado na Unidade Básica de Saúde do bairro Três Barras, em Cuiabá, apresentando uma diversidade de olhares possíveis a partir de um evento organizado pela Rede Cegonha. Explora-se aqui o método etnográfico como ferramenta de observação da dinâmica estabelecida no cotidiano das mulheres que participam dos serviços saúde oferecidos pela rede e os conflitos de saberes das sujeitas envolvidas nesses contextos.

Palavras-chave: antropologia da saúde; etnografia; Rede Cegonha; parto.

¹ Psicóloga. Mestre pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Mato Grosso em fevereiro de 2022.

² Professor adjunto do Instituto de Saúde Coletiva (ISC) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), na UFMT. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2012), com pós-doutorado junto ao INCT Brasil Plural (UFSC, 2014). Pesquisador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus/UFMT).

Female plurality in the field of reproductive health: an ethnographic reflection on the conflict of knowledge in Rede Cegonha

Abstract: This work presents a discussion based on the ethnography that was carried out at the Basic Health Unit in the Três Barras neighborhood, in Cuiabá, presenting a diversity of possible perspectives from an event organized by Rede Cegonha. The ethnographic method is explored here as a tool for observing the dynamics established in the daily lives of women who participate in the health services offered by the network and the conflicts of knowledge of the subjects involved in these contexts.

Keywords: anthropology of health; ethnography; Rede Cegonha; childbirth.

Pluralidad femenina en el campo de la salud reproductiva: una reflexión etnográfica sobre el conflicto de saberes en la Rede Cegonha

Resumen: Este trabajo presenta una discusión a partir de la etnografía realizada en la Unidad Básica de Salud del barrio Três Barras, en Cuiabá, presentando una diversidad de perspectivas posibles a partir de un evento organizado por la Rede Cegonha. Se explora aquí el método etnográfico como herramienta de observación de las dinámicas que se establecen en el cotidiano de las mujeres que participan de los servicios de salud ofrecidos por la red y los conflictos de saberes de los sujetos involucrados en esos contextos.

Palabras clave: antropología de la salud; etnografía; Rede Cegonha; parto.

Esta discussão faz parte dos resultados da dissertação apresentada e defendida em banca de mestrado pela autora, em fevereiro de 2022. A pesquisa oportunizou a observação do cotidiano de uma UBS (Unidade Básica de Saúde), em que foi realizada a etnografia de consultas coletivas oferecidas pela Rede Cegonha para gestantes. Em uma dessas consultas, a palestrante foi surpreendida pela atitude contrária à sua expectativa com a palestra, o que levou esta análise para o prisma das continuidades e descontinuidades das relações que se estabeleciam no campo. Ocorre que essas relações se estabeleciam através da troca de saberes e vivências que as gestantes e as técnicas possuíam. De um lado, as enfermeiras compartilhavam o saber científico. De outro, as usuárias compartilhavam experiências de outras gestações, de costumes passados entre gerações e hábitos previamente construídos em suas comunidades. Essa troca se mostrou conflituosa para ambas as partes, pois estava repleta expectativas, saberes e culturas diferentes.

Para contextualizar, no ano de 2003, o Ministério da Saúde lançou a Política Nacional de Humanização. Essa política estabelece uma dimensão mais profunda a ideia de universalidade, integralidade e equidade. Propõe a transversalidade, que reconhece os diferentes tipos de saberes sobre saúde e promove a troca de conhecimentos de maneira horizontal. Isso pretende promover o rompimento nas relações de poder hierarquizadas. E dá ênfase no incentivo ao protagonismo dos sujeitos, estimulando o trabalho focado nas subjetividades. Em 24 de junho de 2011, o Ministério da Saúde instituiu a Rede Cegonha dentro de Sistema Único de Saúde (SUS). A Rede Cegonha é uma política de saúde da mulher e se configura “rede de cuidados para assegurar às mulheres o direito ao planejamento reprodutivo e a atenção humanizada à gravidez, ao parto e ao puerpério e às crianças o direito ao nascimento seguro e ao crescimento e ao desenvolvimento saudáveis” (BRASIL, 2011: 5).

Na época, as políticas de saúde estavam voltadas para a necessidade de melhorar o acesso e qualidade dos atendimentos à mulher e à criança, assim como a cobertura e a assistência dos acompanhamentos em saúde. Seus objetivos se iniciavam no incentivo de execução de um modelo novo de atenção à saúde da mulher e da criança, enfatizando a atenção ao parto, ao nascimento e ao desenvolvimento da criança do primeiro ao vigésimo quarto mês (BRASIL, 2013). Assim, dentro das políticas de saúde, a Rede Cegonha começa na atenção básica, que é a porta de entrada do SUS, com acompanhamento ginecológico completo, o que inclui cuidados preventivos, como testes para infecções sexualmente transmissíveis (ISTs), orientação e exames de rotina. E chega ao nível mais complexo, o terciário que são os leitos de internação e UTI, tanto para parturientes quanto para recém-nascidos.

Este ensaio centra-se no cotidiano do pré-natal, na observação rotina diária da Rede Cegonha dentro de uma Unidade Básica de Saúde. O objetivo é também pensar na possibilidade de uma rede de atenção materno-infantil em que se tenha

acesso, acolhimento e resolutividade. O programa busca diminuir a mortalidade infantil e materna, o que faz com que os profissionais entrem como coadjuvantes do processo do pré-natal. Eles têm “a oportunidade de colocar seu conhecimento a serviço do bem-estar da mulher e do bebê, reconhecendo os momentos críticos em que suas intervenções são necessárias para assegurar a saúde de ambos” (BRASIL, 2011: 8). No texto da portaria, o objetivo da rede é auxiliar a família, estar disponível para amparar, orientar e assessorar o nascer e o parir. O manual considera que tanto o parto quanto a gravidez são eventos sociais especiais, pois são processos e experiências que envolvem todos, não só a família, mas também a comunidade (BRASIL, 2011).

Assim, através da etnografia, este trabalho objetiva trazer aspectos das relações estabelecidas no cotidiano da unidade de saúde, demonstrando possíveis temas e discussões presentes na experiência de atendimento e compartilhando as contribuições da antropologia cultural dentro do campo da saúde para a saúde reprodutiva.

A etnografia e a pluralidade

A pesquisa observou a rotina das enfermeiras no acompanhamento de gestantes na Rede Cegonha. Ao longo de alguns meses na unidade, foi possível acompanhar a dinâmica dos atendimentos, em que havia dois tipos de consulta, a individual e a coletiva. A individual era com um profissional da saúde e tinha o objetivo de coletar informações sobre a saúde física da mãe e o andamento da gestação. A outra era a consulta coletiva, que antecedia a individual e era realizada através de rodas de conversa e palestras acerca de um tema. Na consulta coletiva observada no trabalho de campo, o tema era amamentação.

Era uma ocasião especial na rotina do serviço, pois as enfermeiras convidaram uma consultora de amamentação para ensinar técnicas de aleitamento. As enfermeiras estavam empolgadas com a palestrante. Ocorreu que, ao final de sua explanação, a consultora solicitou a ajuda de uma das gestantes participantes, para exemplificar o método de amamentação demonstrando. Uma gestante se apresentou resistente e respondeu a solicitação com desdém, afirmando que, em sua concepção, ao colocar o bebê no peito a criança imediatamente mamará. A resposta ríspida da gestante gerou um desconforto visível. Mas, ao mesmo tempo, apresentou a possibilidade de refletir sobre o que poderia ter motivado aquele comportamento.

O desencontro que surgiu entre usuária e palestrante não foi uma questão de hostilidade, mas de diferença. Essa diferença estava na divergência de visões sobre um mesmo fato. A localização do encontro proporcionou o encontro de duas pessoas com trajetórias totalmente diferentes. O encontro foi causado pelo evento fisiológico da gravidez, o que é um fato comum para muitas mulheres, mas não é uma experiência vivida de maneira única. A experiência é vivida por cada pessoa através da articulação de significados pessoais e coletivos, construídos a partir das suas experiências, de suas crenças, de classe, raça e instrução, a partir da sobreposição de camadas do tecido social. Muitas daquelas mulheres eram mães de outros filhos outras eram de primeira viagem, mas a maioria já havia aprendido algo sobre gestação. E para elas, algumas coisas eram dadas como naturais. A exemplo, o comportamento apresentado pela mãe que simplesmente compreendeu a amamentação como algo que a criança faz.

Dentro disto, é importante dizer que a pesquisa foi constituída por mulheres, e a diferença entre elas estava em seus diversos marcadores sociais. Esses marcadores interagem entre si, se aproximando ou afastando as pessoas e as relações, apontando um campo vasto de possibilidades de se olhar um mesmo fato muitas vezes tido como natural ou biológico. Em campo, foi possível observar que ansiedades, expectativas, valores, crenças e hábitos se misturavam nas conversas entre gestantes. De maneira que era possível escutar conselhos, dicas e experiências compartilhadas. Por outro lado, a conversa com as técnicas eram de outra natureza. A troca era direcionada a conduzir a usuária pelos caminhos das técnicas e cuidados de saúde previstos nos programas de saúde e na oferta do campo cientificamente fundamentado da escolha livre e informada. E esse é o ponto de mais forte de divergência, pois na concepção das usuárias não se trata de algo a ser aprendido, ou porque já são mães e já amamentaram ou mesmo porque tendem a pensar nesse tipo de cuidado como conduzido pela natureza, ao mesmo tempo que é confirmado pelas experiências próximas de outras mulheres com quem convivem. Além disso, é nessa rede de relações de cuidados que mostraram a ela que deu certo e é nessa mesma rede que provavelmente terá suporte social e afetivo.

Este momento etnográfico foi importante porque demonstrou uma dimensão a mais para esse encontro inusitado, chamando a atenção para um dado que é observado quando a relação acontece. Esse dado é a pluralidade de significados promovida nas relações que são construídas nas diferenças entre os que se relacionam. Podemos pensar que a execução de uma política é feita *por e para* pessoas e essa execução proporciona encontros de diferentes horizontes de entendimento das coisas do mundo. A pluralidade de significados referida pode ser observada através da ideia de “cuidar/cuidado” e o discurso da segurança, temas que acompanhavam o cotidiano dos atendimentos da Rede. Se manifestava em comentários diretos e indiretos, muitas vezes em forma de crítica.

A ideia do cuidar na pesquisa tomou muitos significados diferentes. Esse “cuidar” era constantemente reforçado, pois ele que garantiria a segurança do bebê e da mãe, seja na portaria que instituiu a Rede Cegonha, seja na fala das profissionais de saúde. O primeiro significado de cuidar apareceu na forma de apelo ao conhecimento científico, que sugeria uma postura ativa da mãe na busca por técnicas para conduzir seu comportamento em relação ao desenvolvimento da criança. Esta postura estava associada ao maior envolvimento da mãe com a saúde da criança. O segundo significado associado a cuidar é a descrença nos conhecimentos populares como caminho seguro para saúde, pois não havia reconhecimento da ciência. O terceiro é a passividade em acolher as informações como único recurso seguro para o desenvolvimento saudável da criança. O quarto significado associado ao cuidar foi a frequência da gestante na unidade para acompanhamento, em que o comprometimento da gestante era medido por sua frequência às atividades propostas. Assim, o cuidar naquele contexto, pareceu ter como único caminho de “salvação” associar o parto a uma “tecnologia científica” de nascer, que na prática é também um controle que toma a forma de protocolo/procedimento cientificamente institucionalizado.

O método da diferença

A intenção que antecedeu essa pesquisa foi a da observação das gestantes enquanto usuárias da Atenção Básica nos atendimentos da Rede Cegonha do Sis-

tema Único de Saúde. No campo, algo que emanou e contrariou minhas expectativas – a situação de conflito entre gestante e enfermeira. Através do olhar etnográfico, observou-se uma possibilidade distinta, um ato que apontava para mais do que simples rejeição (da gestante em relação à oficina) e possibilitou levantar um questionamento: *qual é o ponto de divergência entre a consultora de amamentação e suas técnicas e a gestante com sua reafirmação da “naturalidade” da amamentação e a dispensa de tais técnicas?*

Na antropologia social, a cultura é *locus* de observação pelo qual é possível compreender a forma como pessoas e coletivos agregam significados às suas práticas. Através de análise criteriosa podemos compreender o sentido social de mitos, ritos e crenças de determinado grupo. Assim, ao observar sistemas de saúde, compreendemos sentido das representações, saberes e práticas de um grupo. Elas formam um conjunto de explicações para origem, causa e tratamento de algumas doenças e elas são correspondes a sua terapêutica. Cada grupo social constrói as suas e para uns as doenças são fruto de feitiçaria, outros são espíritos. Assim, cada grupo determina o seu sistema médico, esses sistemas vão orientar a procura de um médico ou um curandeiro (KEMP, 2012).

A relação entre a saúde e a doença se produz culturalmente, pois é nas relações socioculturais que se produz os significados, se direcionam tratamentos e possibilidades de cura. A antropologia tem um papel diferente da psicologia e da medicina, pois *“se situa naquele terreno onde é possível interpretar e compreender o jogo social em que as diferentes concepções do corpo, saúde e doença interferem nas relações dos pacientes e com as condutas propostas”* (KEMP, 2012: 115-6). Assim, não há como dissociar as noções de pessoa, saúde e doença. Elas estão entrelaçadas no discurso que estrutura a busca do sentido da doença, sua origem, o tratamento e a cura.

Na etnografia, a pesquisa interpretativa com observação participante compreende o método em que se vivencia situações, eventos e conflitos que constroem as percepções que pessoas e coletivos constroem de seu fazer cotidiano. O objetivo é documentar e encontrar significados para as ações imediatas e para o conjunto de significantes para os quais apontam. Podemos assim esquadrihar como os campos sociais e culturais podem interagir nas relações. O método etnográfico concede ao pesquisador um espaço de construção dialética, pois sempre existe a possibilidade de questionar a interação das construções simbólicas e levantar hipóteses reflexivas sobre o objeto de estudo: *“Essas estruturas de significado são historicamente limitadas e coercitivas. Na prática, não há nenhum ‘jogo livre’”* (CLIFFORD, 2002: 80).

Assim, a etnografia como instrumento de trabalho e de observação viabiliza a possibilidade de uma pesquisa interpretativa, a busca pela compreensão de um segmento social específico. O objetivo é construir um parâmetro de observação campo de pesquisa e o conteúdo extraído dos discursos. O intuito é construir um sistema de análise e de discussão dos dados obtidos, narrando e descrevendo o contexto da experiência em campo, diferenciando entre os simples fatos e os fatos sociais. Para tal, uma descrição minuciosa de um episódio é importante pois, segundo Clifford Geertz, a análise antropológica é microscópica.

Uma descrição densa é fundamental para representação das categorias culturais que dão sentido a uma determinada ação no contexto social. O propósito é *“tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas”* (GEERTZ,

1989: 19-20). Segundo ele, a descrição densa é o que diferencia uma simples “pis-cadela”, como ato mecânico, de uma forma de comunicação, pois a cultura é um contexto inteligível, um sistema de signos que se entrelaçam e podem ser descritos com profundidade.

Dentro disso, ao pesquisador cabe perguntar-se: *por que esse fato é importante?* Para Geertz (1989: 15), o ser humano está entrelaçado em “teias significados que ele mesmo teceu” e essas teias, em si mesmas, são foco de sua análise. Cabe ao pesquisador interpretar os significados dentro delas, por meio uma ciência interpretativa feita através da etnografia. No cotidiano, é possível observar regularidades ou arranjos que possibilitem encontrar pontos em comum que identificam as pessoas, experiências compartilhadas e recortes possíveis em espaços comuns de pluralidade social e cultural. As pessoas, ao frequentar um espaço da cidade, ao qual podem pertencer de algum modo, seja pela identificação pessoal, seja pela busca por serviços de saúde, cruzam-se com o universo significativo de outras. Esse cruzar propicia também a existência de conflitos, que nos dizem muito a partir de uma observação refinada.

Gilberto Velho (1978) descreve pluralidade de grupos que formam a “paisagem” da rua. São indivíduos que se encontram em sua vida cotidiana, que possuem hábitos, crenças, valores diferentes. Mas que compartilham o mesmo espaço urbano, nos contextos das metrópoles e das diferentes formas de viver. Esse viver em grandes centros urbanos, às vezes nos leva a pesquisar em nossa própria comunidade, bairro ou território. Estamos acostumados a conviver com esses grupos ou “tribos” urbanas, formando estereótipos e senso comum sobre elas. Acreditamos conhecer por pensar algo a respeito de sua existência, por existirem semelhanças e reconhecimentos prévios. Dessa forma, o processo de estudo antropológico consiste no estranhamento e distanciamento dessas categorias pelo pesquisador.

Assim, em princípio, dispomos de um mapa que nos *familiariza* com os cenários e as situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isso não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema. Logo, o pesquisador sendo membro da sociedade, coloca-se, inevitavelmente, a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-lo ou transcendê-lo e pode “pôr-se no lugar do outro”. (VELHO, 1978: 12)

Portanto, ao ter como campo de pesquisa a Rede Cegonha, seu plano de fundo é o Sistema Único de Saúde, uma política que previamente instituiu um modelo de gestação e um comportamento da gestante, gerando no primeiro olhar da pesquisadora a ideia de *familiaridade*. Entretanto, essa ideia foi interrompida a partir da reação inesperada da mulher que foi convidada a participar da palestra e esboçou uma reação contrária às expectativas demonstradas até ali pela equipe técnica e pela pesquisadora. O fato chama a atenção para o encontro de diferentes modos de pensar dentro de um grupo heterogêneo que, a princípio, por ser constituído predominantemente por mulheres, passa a errônea impressão de homogeneidade. E essa suposição de homogeneidade é reforçada pela gestação, motivo pelo qual o grupo existe. A postura inesperada da participante demonstra que as semelhanças e diferenças estão para além da natureza e que diferentes mundos sociais são capazes de construir diferentes realidades. Os conhecimentos produzidos muitas vezes são tidos como dados ou naturalizados nos contextos de classe, cor, idade, grau de instrução, gênero e, principalmente, na experiência vivida e compartilhada por cada uma das participantes daquele cenário.

No decorrer da pesquisa observou-se o choque entre conhecimento técnico e o conhecimento popular. O discurso biomédico articulado através da palavra “achismo”, que foi recorrentemente encontrada nas entrevistas das enfermeiras, corresponde à expressão de referência às práticas relatadas pelas usuárias. Essas práticas eram constantemente questionadas nos atendimentos e nas rodas de conversa. Mas elas significam o conhecimento das usuárias sobre práticas recorrentes nas vivências gestacionais, compartilhado entre suas comunidades. Consequentemente, para as enfermeiras, a “não” adesão das usuárias às orientações feitas por elas se daria pela existência de um “empirismo” fortalecedor de práticas populares “inseguras”. A situação traz um jogo que permite a observação do confronto entre dois universos simbólicos, que também parece colocar em oposição a “verdade científica” e a “verdade vivida”.

A diferença entre modelos de saúde, cura e doença foi observada não só entre profissionais e usuárias dos serviços de saúde. A questão da diferença de saberes foi acompanhada no trabalho de Regina Figueiredo (2007), que pesquisou as representações e práticas sobre saúde sexual e reprodutiva das famílias de baixa renda na Favela do Monte Azul, na zona Sul de São Paulo. Observou que os modelos de percepção de doença, saúde e cura, mostravam-se diferentes entre as próprias usuárias, principalmente as de diferentes gerações. A Antropologia da Saúde teria a tarefa de percebê-los em suas dimensões socioculturais, verificando suas representações e práticas, analisando como dado grupo social as concebe. A análise científica necessitaria olhar para os modelos adotados, buscando compreender as normas e a ordem social. Caberia um exame o exame das estruturas de produção do discurso e do pensamento, externos ao contexto cultural do pesquisador (FIGUEIREDO, 2007.).

Outro exemplo de pesquisa sobre práticas de saúde é a de Ramoci Leuchtenberger (2016) que acompanhou a rotina de mulheres quilombolas do Alto Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais. O estudo demonstrou que as mulheres associavam a busca pela saúde ao uso das propriedades das plantas medicinais. O estudo conta que muitas delas questionavam o saber médico por ser distante de sua visão saúde do corpo. Na visão das pesquisadas, o próprio corpo fornece os conhecimentos necessários para cada ciclo da vida. Suas experiência e vivências compartilhadas em suas comunidades seriam o necessário para instruí-las sobre as propriedades curativas da natureza. Assim, o estudo demonstrou que embora elas tivessem à disposição os serviços de saúde, optavam pelos curandeiros e os ritos de sua comunidade.

Considerações finais

Quando comecei essa pesquisa buscava escutar as usuárias falando sobre a política, sobre saúde e sobre a gestação. Nesse caminho comecei tentando compreender como essa política funciona porque o objetivo era entender a dinâmica não só teórica como prática da engrenagem e do mecanismo político e, depois, fazer a etnografia do cotidiano e compreender como as pessoas, que são o público-alvo, recebem esse atendimento. Essa foi a grande intensão por trás de todo o corpo teórico desta pesquisa. O inusitado encontro entre usuária e técnica levantou outras possibilidades dentro dessa mesma compreensão, para entender como a diferença revela um espaço gigantesco dentro das relações formadas nesse campo. Esse espaço causa fissuras, desencontros, descontinuidades, pois revelam diferentes das formas de ver o mundo e consequentemente a saúde, a gestação e o serviço.

Então, o campo ficou mais localizado, pois a dinâmica da política ficou em segundo plano e as relações em primeiro. O que significou que a pesquisa seguiu um rumo diferente no mesmo campo. Esse rumo trouxe duas figuras, a enfermeira e a usuária. Os sinônimos usados para descrever a enfermeira foram muitos: a técnica, a mulher, a enfermeira, o saber científico. Em contraste com os sinônimos da usuária: a gestante, a mulher e o conhecimento empírico. Duas figuras presentes na etnografia, mostrando dois lados da mesma moeda. Um repleto de reflexões, expectativas e argumentos e o outro, silêncio. Confesso que senti dificuldade de me distanciar dessas mulheres silenciosas da pesquisa.

Mas, o próprio campo demonstrou o seu ritmo e como pesquisadora, tinha que segui-lo. Dessa maneira, voltei meu olhar para a “técnica” e descobri que há uma dimensão muito profunda nessa figura, porque, ao olhar para a figura do campo, não vimos a sua trajetória, enxergamos apenas a descontinuidade. Assim, a discussão do método etnográfico tornou-se pertinente para trazer a sustentação desse olhar. A junção da perspectiva teórica de Clifford Geertz e Gilberto Velho disponibiliza o caminho para compreensão de um campo que é familiar, porque é experienciado e observado e que mobiliza o sentimento de proximidade. Proximidade essa que remete as categorias urbanas, cotidianas que estão presentes (muitas vezes) no dia a dia do pesquisador, levando-o a um ciclo de escrita que é dinâmico e passa dentro e fora do pesquisador.

Assim, retomando a reflexão para a figura da enfermeira, a antropologia contribui para delimitar a dimensão dessa figura, pois, se consideramos a pessoa para além da categoria profissional, encontramos muitas outras categorias. A pessoa que me refiro é aquela cuja vida real é composta de complexas articulações entre categorias diferentes e que se configura dentro de um período histórico específico, relações sociais e experiências culturais particulares. Então, é pertinente para a discussão da pesquisa considerar os processos estruturais e ideológicos. instrumentalizando a análise através dos conceitos de intersecção, diversidade e diferença que articulam gênero, classe, raça, entre outros marcadores. Assim, se oportuniza a reflexão sobre o sistema social das relações estabelecidas na unidade básica de saúde, o que relativiza essa categoria profissional. Ela produz um jogo amplamente jogado e vivido, dentro do campo de possibilidades e da dinâmica própria da relação entre enfermeira *versus* usuária. Nesta pesquisa, a lente dessa dimensão é a palavra “achismo” que demonstra a referência verbal ao outro e aponta para a construção desse outro em relação ao “eu”.

Portanto, os conceitos de diferença, intersecção e diversidade distanciam o campo de pesquisa da ideia de uniformidade. Se olharmos de perto, enxergamos as pessoas se conectando e desconectando. Assim, temos um campo de pesquisa formado por inúmeras diferenças e a diferença passa ser o determinante comum conectado pelas mais variadas intersecções do tecido social. Então, ao tecer a etnografia do campo de pesquisa, as diferenças aparecem em vários níveis. Emergem entre as expectativas entre enfermeiras/técnicas e as gestantes, na forma da atitude da gestante que participou da palestra em grupo.

É notável o cuidado que as técnicas tiveram na eleição da palestrante e seu tema. Mas a diferença apareceu no choque do plano técnico científico com o plano da experiência vivida. Se para técnicas a amamentação poderia ser tecnicista, para as gestantes era da “natureza”. Outra diferença ficou evidente na perspectiva do cuidado que aqui significa muito mais do que o ato de cuidar do outro e se associa ao sistema de saúde, afeto, relações, cultura e família. Pode ser observado através do discurso das profissionais, que o cuidado se estrutura pelo apelo ao técnico científico para assegurar as condições de saúde da mãe e do bebê, mas

que se contrapõe ao cotidiano e à experiência prática e compartilhada nas comunidades, famílias e grupos de convívio. Por outro lado, revelou figuras que muitas vezes só pensamos a partir da profissão e esquecemos das suas teias de significados.

Recebido em 20 de fevereiro de 2022.
Aprovado em 20 de abril de 2022

Referências

BRASIL. *Manual Prático para Implementação da Rede Cegonha*. Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. Portaria 1.459, de 24 de junho de 2011. *Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) a Rede Cegonha*. Brasília: Ministério da Saúde, 2011.

CLIFFORD, James. “Sobre a alegoria etnográfica”. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. pp. 63-99.

FIGUEIREDO, Regina. Noções de Saúde, Doença e Cura como Construções Socioculturais. *BIS – Boletim do Instituto de Saúde São Paulo*, 41, 2007.

GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

KEMP, Kênia. “A relação saúde-doença”. In: GERREIRO, Sila (org.). *Antropos e psique: o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olhos d’água, 2012.

LEUCHTENBERGER, Ramoci. *Mulher quilombola e natureza no Alto Vale do Jequitinhonha: Representações sociais de mulheres quilombolas sobre gestação, parto e puerpério e suas práticas de cuidado em saúde reprodutiva*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação Saúde, Sociedade e Ambiente. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), Diamantina, 2016.

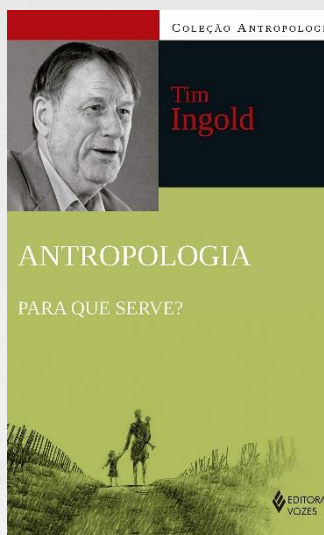
VELHO, Gilberto. “Cultura de classe média: reflexões sobre a noção de projeto”. In: *Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VELHO, Gilberto. “Metrópole, cultura e conflito”. In: *Rio de Janeiro: Cultura, Política e Conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

VELHO, Gilberto. “Observando o Familiar”. In: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

RESENHA
Antropologia: para que serve?

Arantxa Santos¹
Universidade Federal do Pará



INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?*
Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTOS, Arantxa. **Antropologia: para que serve? (Resenha).**
Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 9 (19): 223-228,
janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587

¹ Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade da Amazônia (UNAMA), Especialista em Gestão Ambiental pela Faculdade Ideal (FACI), e Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade da Amazônia (UNAMA). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA).

Esta resenha apresenta os principais pontos da obra *Antropologia: para que serve?*, onde Tim Ingold aborda a história da antropologia enquanto disciplina, tendo enfrentado divisões e desafios, para atualmente ser apreendida como uma disciplina ligada à esperança no futuro. O objetivo principal do autor é refletir sobre a mesma, ressaltando os fatores que requerem melhorias. Para isso, o autor divide o livro em cinco capítulos, que serão abordados de forma cronológica a seguir.

Em seu primeiro capítulo, “Sobre levar os outros a sério”, o autor incentiva a reflexão sobre a maneira que devemos viver, levando em consideração que exatamente esse ato é o que nos faz humanos, envolvendo a todo momento a possibilidade de dividir-se em diversos caminhos, que por sua vez não são realizados sozinhos, mas na companhia dos outros. Por esse motivo, a vida humana tem o caráter social, sendo um processo contínuo e coletivo de descobrir como viver.

Nesse sentido, se faz necessário um campo de estudo que teria a incumbência de aprender a maior variedade possível de abordagens, voltando-se para a questão de como viver na sabedoria e na experiência de todos os habitantes do mundo, não importando a sua origem, seu modo de vida e lugar de morada. Dessa forma, o livro tem como objetivo refazer a antropologia para o futuro e recontar o seu passado.

Com uma população estimada em sete bilhões de pessoas, e com a projeção de ultrapassar 11 bilhões no final do século, nunca fomos tão numerosos e vivemos, em média, por tanto tempo. Por isso, alguns declararam o começo de uma nova era na história terrestre: o Antropoceno. E encontrar o nosso caminho em meio às ruínas é uma tarefa de todos nós, sendo justamente essa a importância da antropologia, cuja tarefa, para o autor, é restaurar o equilíbrio entre conhecimento transmitido pela ciência e a sabedoria da experiência e imaginação.

Nesse sentido, na opinião do autor, a importância da disciplina se dá exatamente pelo potencial de educar e transformar vidas, que por sua vez só acontecerá se estivermos abertos a aprender com aqueles que trabalhamos, ou seja, levando-os a sério, sem classificá-los com base em uma escala de razão, inteligência ou maturidade. Não pela busca da elaboração de um catálogo da diversidade dos modos de vida humanos, mas de unir-se a esse diálogo.

No capítulo seguinte, “Similaridade e Diferença”, o autor aborda a noção de que todo mundo é diferente. Entretanto, os membros de uma cultura têm muito em comum, geralmente falam a mesma língua, possuem o mesmo estilo de vida, seguem a mesma religião e aderem aos mesmos valores, e por essas semelhanças, é possível até mesmo afirmar que eles habitam o seu próprio mundo cultural, apenas um dos diversos mundos que formam o mosaico da humanidade.

Na opinião do autor, a antropologia deve ser fundada no princípio de que habitamos um único mundo, porém não trata de um mundo de similaridade, mas de múltiplas diferenças, e o desafio seria explicar com clareza e convicção a singularidade de tal mundo. E é essa a tarefa de Tim Ingold neste capítulo, abordar

o desafio sobre o significado da afirmação de que as pessoas são iguais ou diferentes.

Para os antropólogos, essa empreitada está ligada a duas palavras-chave que perseguem a disciplina desde o seu surgimento: “natureza” e “cultura”, cujos significados são tão controversos que Ingold nem os revisa, se contentando em declarar que a natureza leva um sentido das qualidades essenciais que coisas de certo tipo têm em comum, dadas desde o início, estáveis e imutáveis; enquanto que a cultura, sempre foi um sinal de distinção ou particularidade, qualidades que foram desenvolvidas ou adquiridas. Entende-se então que se a natureza é imutável, a cultura está aberta ao desenvolvimento, à variação e à mudança histórica.

Nesse sentido, o trabalho da antropologia é ir além da ideia de humanidade, ou ao menos enquadrá-la de modo diferente, e o primeiro passo é adotar a natureza e a cultura não como respostas, mas como perguntas. Além disso, o autor instiga a reflexão voltada para o fato que os seres humanos são resultado de uma interação entre causas endógenas e exógenas, genes e ambiente, produtores de suas próprias vidas, reagindo aos contextos que encontram, que por sua vez foram moldadas por suas ações e ações dos outros no passado. Por isso, a vida humana não pode ser compreendida como uma passagem da uniformidade à diversidade, pois estamos sempre criando a nós mesmo e uns aos outros.

Assim, é um erro povoarmos o passado e o futuro com pessoas iguais a nós, que uma vez lançados neste mundo de variação contínua, não temos outra alternativa a não ser seguir adiante a partir daquele momento e daquele lugar, onde a convergência e divergência prosseguem lado a lado, durante todo o ciclo da vida.

Ao longo do capítulo o autor destaca bastante a importância das diferenças, pois é na medida em que nos montamos de coisas diferentes – experiências, observações, habilidades – que passamos a pertencer a comunidades, uma vez que cada um de nós, sendo diferente, tem algo a oferecer, sendo estas as bases do fenômeno da etnicidade.

Em “Uma Disciplina Dividida”, terceiro capítulo do livro, o autor efetua uma reflexão sobre a forma como a ciência é ensinada, pelo menos pela sua experiência, tendo se tornado fastidiosa, intelectualmente claustrofóbica e dedicada à perseguição de objetivos distantes da experiência. O sentimento da época de sua formação era que qualquer coisa muito próxima das realidades da vida, tal como vivenciada na atualidade, era controversa demais. A partir desse contexto, o autor declara o que o levou à antropologia, ao pensar se tratar de uma disciplina que poderia reconciliar as ciências naturais e as humanidades de modo reconsiderar a experiência vivida.

Entretanto, Ingold destaca as divisões da disciplina, que o mesmo pretendia superar, cada uma possuindo seus próprios interesses, métodos e trabalho e meios de publicação. Mas, como questiona o autor, por trás de todas as antropologias, há algo que as une? Esse é o propósito desse capítulo, compreender o diálogo antropológico desde o seu surgimento e acompanhar seus altos e baixos.

A antropologia iniciou com a pretensão de forjar uma “ciência do homem” unificada, mas ela se desintegrou. A disciplina da antropologia promete uma exposição unificada da evolução humana em três frentes: anatômica, artefactual e institucional, cada uma devendo ser estudada por um ramo diferente da disciplina. Essa é a origem do que é frequentemente chamado de a composição “em três campos” da antropologia.

O autor retoma a experiência da sua formação, onde optou por seguir em antropologia social, que se separou dos campos irmãos sob a influência do funcio-

nalismo. E em meio a esse contexto transformado, com distinção entre antropologia social e cultural, a disciplina estava mais dividida do que nunca, com o surgimento ainda da antropologia linguística.

No quarto e penúltimo capítulo, “Repensando o Social”, Tim Ingold relembra a influência de Radcliffe-Brown, por ter lançado o campo de antropologia social como ramo da sociologia, focado nas sociedades primitivas, idealizada como o estudo comparativo das formas de vida encontradas nas sociedades. Dessa forma, a ideia de um estudo comparativo das sociedades humanas parece admissível, até surgir a dúvida sobre o que é uma sociedade. Pois as mesmas não são entidades possíveis ver ou tocar, ou seja, a realidade com a qual lidamos na pesquisa em antropologia social não é uma entidade, mas um processo.

Enquanto isso, outros antropólogos buscaram a abordagem dos seres humanos individuais, com valores a serem perseguidos e recursos restritos para fazê-lo, escolhendo, a cada passo, interagir uns com os outros apenas de maneira a obter melhor vantagem estratégica. Essa abordagem gerou interesse no autor, que se convenceu que esse seria o futuro da antropologia social.

Nessa conjuntura, alguns teóricos procuraram demonstrar que as crenças e práticas tradicionais servem para manter não apenas o sistema social do qual fazem parte, mas o ecossistema inteiro, composto por relações humanas com animais, plantas e a terra. A hipótese era de que todos esses sistemas naturalmente tendem ao equilíbrio, uma vez que aquele que não o fizesse colapsaria no longo prazo.

Mas comprovações da instabilidade das relações entre os seres humanos e o ambiente estão em toda parte, se caracterizando como o motor da história, causando por exemplo o desflorestamento ou a desertificação. E tais crises, presentes na história da humanidade, só podem ser superadas com a transformação global tanto das relações sociais quanto das condições técnicas e ambientais de produção.

O autor descreve, através dessa perspectiva, as influências que viveu pelas correntes de pensamento da ecologia cultural e do marxismo estruturalista, na intenção de demonstrar como todos os seres humanos, participam concomitantemente de dois sistemas, o ecológico e o social, onde a questão seria compreender a interação entre os dois sistemas. Como destaca o autor, os seres humanos são seres biossociais, não por serem produtos dos genes e da sociedade, mas por produzirem continuamente a si mesmo, e uns aos outros, como as criaturas vivas que são.

Para isso, o Ingold questiona o que seria uma relação social, admitindo três respostas possíveis, a primeira sendo que toda relação é uma sequência de interações, prolongada no tempo; a segunda implica que a relação ocorre entre as posições que os indivíduos ocupam na estrutura institucional estabelecida; a terceira resposta caracteriza as relações como formas que os seres vivos têm de coexistir e traçar a existência uns dos outros. No jargão antropológico, os seres-em-relação “se constituem mutuamente”, interagem e intra-agem.

“Antropologia para o Futuro” é o último capítulo, e nele Tim Ingold espera ter convencido o leitor da importância da antropologia, pois nenhuma outra disciplina está mais estrategicamente disposta para aplicar a força da experiência humana, em todas as esferas da vida, às questões sobre como tecer um mundo digno para as gerações futuras habitarem.

No entanto, nos debates públicos sobre essas questões, os antropólogos são, em grande medida, reconhecidos por sua ausência. É possível que a sua ausência tenha ligação com o fato de que eles não têm nenhuma especialidade particular

para chamar de sua, nem um corpo coerente de conhecimento a transmitir. A antropologia não lhe diz o que você quer saber; ela abala os fundamentos daquilo que você já sabia, e isso pode ser desconfortável.

Os antropólogos precisam fazer ouvir as suas vozes, e atualmente se deparam com três obstáculos que eles mesmos criaram. O primeiro reside na autoapresentação da própria antropologia como a disciplina que “faz” a cultura. O segundo obstáculo está nos problemas da antropologia com o relativismo, um componente-chave da competência antropológica, onde por assim dizer, o comportamento humano sempre pode ser justificado com base no fato de que ele é “parte da cultura”. O terceiro obstáculo é a “etnografia”, ou seja, a observação participante, que também impede que as vozes antropológicas sejam ouvidas uma vez que tende a condensar a vida dos outros em um relato.

Dessa forma, é compreensível o ponto de vista daqueles que acreditam que o papel da antropologia é apenas fornecer os dados sobre “outras culturas”, sendo visto como um jornalismo sofisticado pela riqueza de material obtido pela imersão profunda e de longo prazo. Mas o objetivo da antropologia, de acordo com o autor, é totalmente diferente, é valer-se do que aprendemos de nossa experiência com outros povos e especular sobre quais poderiam ser as condições e as possibilidades da vida.

O autor ressalta que graças à riqueza da experiência humana que trazemos ao debate, nós antropólogos temos coisas extremamente importantes a dizer, e precisamos estar lá para dizê-las. Mesmo desconsiderando os obstáculos, a antropologia ainda tem um árduo caminho a percorrer para corrigir os mal-entendidos que assolam a sua imagem pública, longe dos estereótipos populares do antropólogo como vilão ou tolo.

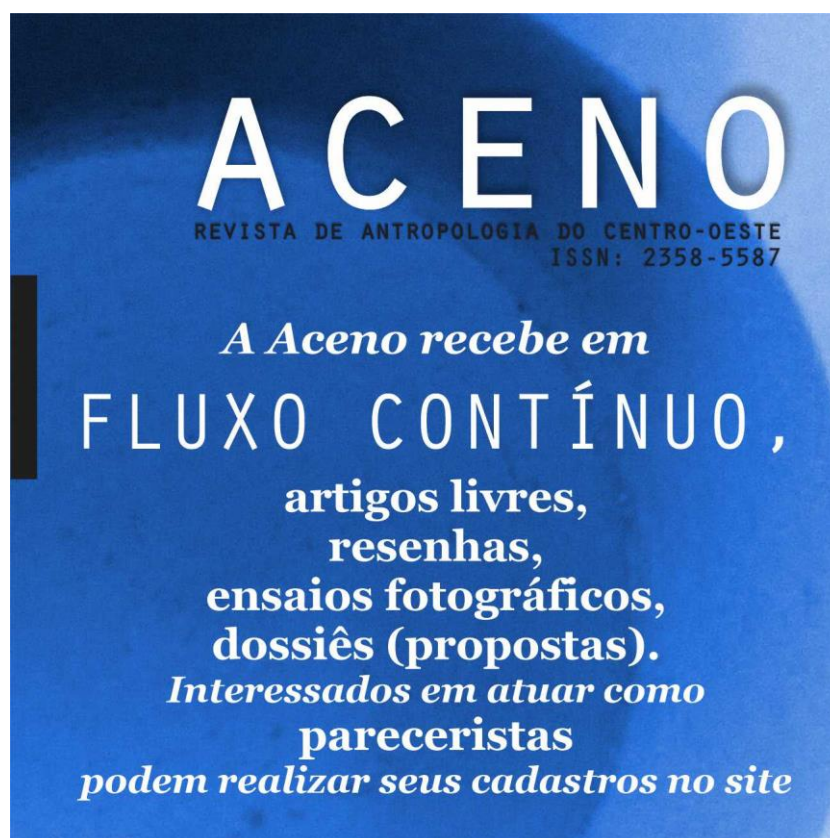
Para mudar as chances a nosso favor, o autor acredita que precisamos de três fatores: 1) reestabelecer a antropologia como uma disciplina única, ao invés de um amontoado de subdisciplinas separadas, preocupada com a vida humana em sua totalidade e não com algum aspecto particular dela; 2) alcançar um novo acordo entre os antropólogos de inclinação biofísica e sociocultural, em um diálogo único; 3) demonstrar como uma antropologia futura tem o potencial de transformar vidas, imergindo nesse processo e acompanhando-o.

Atualmente, é igualmente comum que os antropólogos trabalhem em casa como no exterior, nos grandes centros metropolitanos como nas periferias rurais, e a verdadeira contribuição da antropologia não está em sua literatura, mas em sua capacidade de transformar as vidas desses locais. Essa é a maneira de construir um mundo onde haja lugar para todos. E como encerra Tim Ingold, nós só podemos construí-lo juntos.

Em meio ao contexto atual, a obra se caracteriza como uma referência importante especialmente no que se refere às novas temáticas abordadas no campo da Antropologia, como questões de gênero e debates relacionados à comunidade LGBTQIA+, além de temas que constantemente provocam novas reflexões, como a crise ambiental. E principalmente agora, em virtude da pandemia do COVID-19 que provocou novos modos de relações, o futuro está cada vez mais incerto, tornando a disciplina ainda mais relevante ao considerar as diferentes experiências e demandas da sociedade mundial.

Recebido em 22 de fevereiro de 2022.
Aprovado em 25 de abril de 2022.

ACENO, 9 (19): 223-228, janeiro a abril de 2022. ISSN: 2358-5587
Resenhas



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

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