

ACENO

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

VOLUME 10
NÚMERO 22
(JAN./ABR.2023)

22

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. 10, n. 22, jan./abr. 2023 – 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

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coordenador: Clark Mangabeira Macedo

EDITORIA EXECUTIVA

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

Jaqueline Mackievicz

Emmanuel Richard

José Carlos Moraes

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 Tamaso – 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****Artigos Livres**Free Articles
Artículos Libres**“Onde já se viu filha de empregada sentar na mesa dos patrões?!”: Capital cultural e violência simbólica no filme Que horas ela volta?, de Anna Muylaert**“Where have you ever seen a housekeeper’s daughter sitting at the bosses’ table?”: Cultural capital and symbolic violence in *Que horas ela volta?*, a film by Anna Muylaert“¿Dónde has visto a la hija de una criada sentarse en la mesa de los señores?”: capital cultural y violencia simbólica en la película *¿Que horas ela volta?*, de Anna Muylaert*Debora Breder e Cláudia Alvim***11****Hospital Espiritual Casa de Hansen: diálogos entre o sagrado e o profano na experiência das cirurgias espirituais**Hospital Espiritual Casa de Hansen: dialogues between the sacred and the profane in the spiritual surgeries experience
Hospital Espiritual Casa de Hansen: diálogos entre lo sagrado y lo profano en la experiencia de la cirugía espiritual*Valquiria Barros***27****Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano**International human trafficking for sexual exploitation: the human market
Trata internacional de seres humanos con fines de explotación sexual: el mercado humano*Sarah Fonseca Diniz, Jonas Rodrigo Gonçalves e Danilo da Costa***43****Iniquidades persistentes: o negro e a pandemia de covid-19 na Amazônia paraense**Persistent iniquities: black people and the covid-19 pandemic in the state of Pará
Persistentes iniquidades: el negro y la pandemia de covid-19 en la Amazonía de Pará*Pedro Luiz da Silva Júnior, Luís Fernando Cardoso e Cardoso, Michele da Silva***61**

**As narrativas visuais na constituição do patrimônio imaterial:
processos de utilização, seleção e coleção para o uso das imagens**

Visual narratives in the constitution of intelligent heritage: processes of use,
selection and collection for the use of images

Narrativas visuales en la constitución del patrimonio inteligente: procesos de
uso, selección y recolección para uso de imágenes

Nayala Nunes Duailibe

77

**Compreendendo os itinerários de pessoas com transtorno
mental em conflito com a lei: invisibilidade e vulnerabilidade**

Understanding the itineraries of people with mental disorders in conflict with
the law: invisibility and vulnerability

Comprender los itinerarios de las personas con trastornos mentales en
conflicto con la ley: invisibilidad y vulnerabilidad

Bruno da Silva Campos, Francis Sodr , Kallen Dettmann Wandekoken, Pablo Cardozo Roccon

95

**A herança do colonialismo europeu: por um resgate da
ancestralidade**

The heritage of European colonialism: for a rescue of ancestry

La herencia del colonialismo europeo: por un rescate de la ancestralidad

Rosa de Lourdes Aguilar Verástegui, Maria de Fátima de Andrade Ferreira

113

**Desafios de vivenciar o Ramadan na comunidade Luz da F  em
Campo Grande**

Challenges of experiencing Ramadan in the Luz da F  community in Campo
Grande

Desafíos de vivir el Ramadán en la comunidad Luz da Fé, en Campo Grande

Diógenes Braga Ramos

131

**O povo Wai Wai no enfrentamento e organiza o frente a
emerg ncia sanit ria**

The wai wai people in fighting and organizing a health emergency

El pueblo wai wai en la lucha y organización de una emergencia sanitaria

Ezequiel Sakew Wai Wai, Jefferson de Carvalho Braga,

Monique Teresa Amoras Nascimento, Nyvia Cristina dos Santos Lima,

Nádile Juliane Costa de Castro, Dayanne de Nazar  dos Santos

145

Ensaio

Essays

Ensayos

**Por uma Antropologia do Cinema: performance, g nero e
territorialidades políticas no contemporâneo**

For an Anthropology of Cinema: performance, gender and political
territorialities in contemporary

Por una Antropología del Cine: performance, g nero y territorialidades
políticas en contemporâneo

Marcos Aurélio da Silva

157

Ensaaios Fotográficos

Photography Essays
Ensayos Fotográficos

Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão: ciclo vicioso de pessoas pobres que ocupam edifícios verticais na região central de São Paulo

Use, abandonment, occupation, reinstatement, expulsion: vicious cycle of poor people occupying buildings vertical in the central region of São Paulo
Uso, abandono, ocupación, reintegro, expulsión: círculo vicioso de gente pobre que ocupa edificios verticales en la región central de São Paulo

Felipe Anitelli

179

“É o rio, o mangue, o céu e também o sol”: percursos de vida com crianças ribeirinhas

“It is the river, the mangrove, the sky and also the sun”: life paths with riverside children
“Es el río, el mangue, el cielo y también el sol”: caminos de vida con niños ribereños

Dayanne Batista Sampaio, Christiana Cabicieri Profice, Denis Barros de Carvalho

195

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

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

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcaibos pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Editorial

Aceno, 10 (22), jan./abr. 2023

A primeira edição de 2023 da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* está no ar. Nesta edição, não temos a publicação de dossiê mas temos um número recheado com nove Artigos Livres, um Ensaio teórico-etnográfico de um dos integrantes de nosso PPGAS e dois ensaios fotográficos.

A seção de *Artigos Livres* conta com trabalhos com importantes pesquisas nas áreas de cinema, saúde, patrimônio, religião, entre outras de grande importância na antropologia contemporânea.

Começamos com “*Onde já se viu filha de empregada sentar na mesa dos patrões?!: Capital cultural e violência simbólica no filme Que horas ela volta?, de Anna Muylaert*”, escrito por Debora Breder e Cláudia Alvim, a partir de uma reflexão antropológica sobre um dos filmes de maior sucesso do cinema nacional da última década, ao discutir as desigualdades brasileiras num contexto de ascensão social das classes subalternas.

Em *Hospital Espiritual Casa de Hansen: diálogos entre o sagrado e o profano na experiência das cirurgias espirituais*, de Valquiria Barros, temos um instigante trabalho na área de antropologia da saúde, que se debruça na interface entre saúde e espiritualidade, campo de pesquisa que vem dando um salto nos últimos anos e colocando em xeque as certezas biomédicas nos processos de adoecimento e cura.

O artigo *Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano*, de Sarah Fonseca Diniz, Jonas Rodrigo Gonçalves e Danilo da Costa se debruça sobre a trajetória de personagens que tiveram suas vidas atravessadas pelo tráfico humano e foram exploradas sexualmente por criminosos brasileiros e estrangeiros. O artigo enfatiza as

questões legais que rondam o tema.

Na sequência, as consequências ainda persistentes da pandemia de Covid-19, é o foco do artigo *Iniquidades persistentes: o negro e a pandemia de covid-19 na Amazônia paraense*, de Pedro Luiz da Silva Júnior, Luís Fernando Cardoso e Cardoso e Michele da Silva. O mesmo se dá, em relação à população indígena, com o artigo *O povo Wai Wai no enfrentamento e organização frente a emergência sanitária*, de Ezequiel Sakew Wai Wai, Jefferson de Carvalho Braga, Monique Teresa Amoras Nascimento, Nyvia Cristina dos Santos Lima, Nádile Juliane Costa de Castro e Dayanne de Nazaré dos Santos. Enquanto *Desafios de vivenciar o Ramadan na comunidade Luz da Fé em Campo Grande*, de Diógenes Braga Ramos, busca analisar como foi vivenciar esta tradição muçulmana, em plena pandemia.

Outro tema bastante caro à Aceno, o patrimônio cultural é o foco do artigo *As narrativas visuais na constituição do patrimônio imaterial: processos de utilização, seleção e coleção para o uso das imagens*, de Nayala Nunes Duailibe.

Já *Compreendendo os itinerários de pessoas com transtorno mental em conflito com a lei: invisibilidade e vulnerabilidade*, de Bruno da Silva Campos, Francis Sodré e Pablo Cardozo Roccon, traz uma interessante discussão sobre os caminhos percorridos na justiça por pessoas que apresentam quadros de doença mental, mostrando os limites da lei nesses casos.

A herança do colonialismo europeu: por um resgate da ancestralidade, de Rosa de Lourdes Aguilar Verástegui e Maria de Fátima de Andrade Ferreira, realiza uma reflexão teórica sobre o colonialismo e o racismo, a partir de nomes das filosofias clássica e decolonial.

Na seção *Ensaio*, dedicada a publicações dos integrantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT, temos a publicação de *Por uma Antropologia do Cinema: performance, gênero e territorialidades políticas no contemporâneo*, de Marcos Aurélio da Silva, trabalho realizado a partir de seu estágio pós-doutoral no programa.

Finalizando, temos na seção *Ensaio Fotográficos*, o trabalho *Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão: ciclo vicioso de pessoas pobres que ocupam edifícios verticais na região central de São Paulo*, de Felipe Anitelli, com belas imagens que revelam os aspectos deletérios do urbanismo em grandes cidades. O mesmo pode ser dito da série de fotografias *“É o rio, o mangue, o céu e também o sol”: percursos de vida com crianças ribeirinhas*, de Dayanne Batista Sampaio, Christiana Cabicieri Profice e Denis Barros de Carvalho, realizado sob o ponto de vista de crianças que se debruçam sobre estas paisagens maranhenses.

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número e de todos que contribuíram com nosso trabalho neste ano de 2023.

Esperamos que 2024 seja a continuação de um novo tempo de respeito e incentivo à ciência brasileira e que a Aceno possa continuar contribuindo com parcerias valiosas como as que ocuparam nossas páginas.

Boa leitura!

**“Onde já se viu filha de empregada sentar na mesa dos patrões?!”:
Capital cultural e violência simbólica no filme
Que horas ela volta?, de Anna Muylaert**

**Debora Breder¹
Cláudia Alvim²**
Universidade Católica de Petrópolis

Resumo: Neste artigo analisamos a *mise-en-scène* da violência simbólica no filme *Que horas ela volta?* (2015), de Anna Muylaert, que tem como protagonista a empregada doméstica de uma família de classe média alta paulistana, cuja filha pretende cursar Arquitetura na USP. Partindo de uma perspectiva teórico-metodológica que considera que toda *mise-en-scène* cinematográfica constitui, também, uma *mise-en-scène* social e simbólica do mundo, analisamos as relações entre as personagens em suas regras implícitas que separam, classificam e hierarquizam, reiterando fronteiras simbólicas na luta de classes cotidiana. Apoiamo-nos na obra de Pierre Bourdieu, sobretudo nos conceitos de *habitus* e *capital cultural*, para pensar o embate que constitui o conflito central da trama, que expressa as lutas sociais pelo acesso ao ensino superior.

Palavras-chave: educação; cinema; ensino superior; *Que horas ela volta?*

¹ Doutora em Antropologia pela UFF com estágio doutoral na EHESS/Paris. Profa. do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica de Petrópolis.

² Mestre em Educação pela Universidade Católica de Petrópolis. Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

“Where have you ever seen a housekeeper’s daughter sitting at the bosses’ table?”: Cultural capital and symbolic violence in *Que horas ela volta?*, a film by Anna Muylaert

Abstract: In this paper, we analyze the *mise-en-scène* of the symbolic violence in *Que horas ela volta?* (2015. The Second Mother, in English), a film by Anna Muylaert. The protagonist is the housekeeper of an upper middle-class family from São Paulo, whose daughter intends to study Architecture at the University of São Paulo (USP). Based on a theoretical and methodological perspective that considers that the entire cinematographic *mise-en-scène* also constitutes a social and symbolical *mise-en-scène* of the world, we analyze the relations among the characters in terms of their implied rules that segregate, classify, and hierarchize, reiterating symbolic borders in the everyday class struggle. We rely on the work of Pierre Bourdieu, especially the concepts of *habitus* and *cultural capital* to think about the clash that constitutes the plot’s central conflict, which conveys the social struggles for access to higher education.

Keywords: education; cinema; higher education; *Que horas ela volta?*.

“¿Dónde has visto a la hija de una criada sentarse en la mesa de los señores?”: capital cultural y violencia simbólica en la película *¿Que horas ela volta?*, de Anna Muylaert

Resumen: En este artículo analizamos la *mise-en-scène* de la violencia simbólica en la película *Que horas ela volta?* (2015), de Anna Muylaert, cuya protagonista es la empleada doméstica de una familia de clase media alta de São Paulo, cuya hija pretende estudiar arquitectura en la USP. Partiendo de una perspectiva teórico-metodológica que considera que toda *mise-en-scène* cinematográfica constituye también una puesta en escena social y simbólica del mundo, analizamos las relaciones entre los personajes en sus reglas implícitas que separan, clasifican y jerarquizan, reiterando las fronteras simbólicas en la lucha de clases cotidiana. Nos apoyamos en la obra de Pierre Bourdieu, especialmente en los conceptos de *habitus* y *capital cultural*, para pensar el choque que constituye el conflicto central de la trama, que expresa las luchas sociales por el acceso a la educación superior.

Palabras clave: educación; cine; enseñanza superior; *Que horas ela volta?*

A tua piscina tá cheia de ratos
Tuas ideias não correspondem aos fatos
O tempo não para
Cazuza

“O país tá mudando mesmo... que bom”, diz a personagem Bárbara, com expressão de desgosto, em uma cena do filme *Que horas ela volta?* (2015), de Anna Muylaert. O longa-metragem enfoca as relações entre uma família de classe média alta paulistana e a empregada doméstica que sempre os serviu – habitando o “quartinho dos fundos” da casa de alto padrão situada no Morumbi, bairro nobre da cidade.

Lançado em 2015 no *Sundance Film Festival*, o maior festival de cinema independente dos Estados Unidos, o longa-metragem recebeu diversos prêmios internacionais e foi indicado como um dos cinco melhores filmes estrangeiros do ano pela organização *National Board of Review* (USA). Recebeu reconhecimento também nacionalmente, sendo eleito o melhor do ano pela Associação Brasileira dos Críticos de Cinema (ABRACCINE).

As primeiras imagens do filme, entremeadas ainda pelos créditos iniciais, já condensam simbolicamente os principais elementos da trama: em um plano de conjunto vemos a piscina e o bucólico jardim; um menino passa correndo; uma empregada doméstica, em seu indefectível uniforme branco, cuida da criança. “Nada comigo?”, pede o menino. “Eu nadar?! E eu tenho maiô pra nadar?”, responde a empregada, rindo. A seguir a vemos conversando ao telefone, enquanto vigia a criança na piscina: compreendemos que ela tenta falar com sua própria filha – que “está lá longe”, como explica ao menino quando este, curioso, pergunta com quem ela estava falando.

Após esse prólogo, que remete ao passado, as sequências iniciais apresentam a família já no tempo presente: o casal, Bárbara e José Carlos; o filho, Fabinho, já crescido. E Val, a empregada doméstica, que passou parte da vida longe de sua filha – que ela não viu crescer – cuidando da casa e do filho dos patrões. O conflito que move a trama é disparado quando Jéssica, a filha de Val, chega em São Paulo para prestar vestibular e precisa ficar com a mãe na casa de seus patrões.

“Servir, servir, servir. Se crer e se ver menor, menor, menor. Inferior. Desqualificada. Subalterna. Eterna devedora”, relataria uma espectadora do filme, em uma carta endereçada à própria cineasta, ao contar de que forma o longa-metragem havia despertado memórias sufocadas:

Pela primeira vez na vida, me dei conta e admiti para mim mesma de verdade, de coração, que minha avó foi empregada doméstica quando migrou pra São Paulo, vindo do Norte de Minas, fugindo da fome, dos coronéis e da seca; que minha mãe, a partir dos 12 anos, foi empregada doméstica quando migrou pra São Paulo pela segunda vez, fugindo da fome e do frio gélido do interior do Paraná; que eu fui empregada doméstica quando saí de São Paulo, morando no quartinho dos fundos (...). [EL PAÍS, 18 de setembro de 2015]

Um filme nos toca quando é capaz de iluminar algo em nós – algo não raro esquecido, silenciado, incompreendido ou ignorado. Algo que diz respeito não

apenas às personagens que vemos nas telas, como reflete Jean-Claude Bernadet (2003: 19), mas a todo um conjunto de pessoas, a uma classe de indivíduos, a um fenômeno. No livro *Esculpir o Tempo*, ao comentar as cartas que recebia dos espectadores de seus filmes, o cineasta Andrei Tarkovski (1990: 4) conta que algumas “pareciam uma espécie de confissão sobre suas vidas”. Uma confissão que remetia com frequência às suas infâncias, como relata ao referir-se a uma espectadora que lhe agradecia por ter realizado um filme como *O Espelho* (1975): “Tive uma infância exatamente assim... Mas você... como pôde saber disso?” (TARKOVSKI, 1990: 5).

Mas isso não é tudo: um filme nos toca, também, quando é capaz de iluminar algo sobre nós como sociedade, como nação – algo não raro, nesse caso, intencionalmente esquecido, oficialmente silenciado, historicamente incompreendido ou ignorado. “Não é suficiente constatar que o cinema fascina, que inquieta; eles se apercebem que, mesmo fiscalizado, um filme testemunha”, já dizia Marc Ferro (1975: 5) ao referir-se ao poder que o cinema tem de desvelar as zonas de sombra de uma sociedade. Sombras que por vezes assombram: como confessaria outro espectador de *Que horas ela volta?* (2015), em mais uma carta endereçada à cineasta:

Tive vontade de socar-me dentro da poltrona do cinema em vários momentos. Tem muito de mim – e de qualquer garoto(a) de classe média deste país – na história que você contou (...). Tive vergonha do meu riso, mas ele saía de nervoso. O reconhecimento do ridículo, ali, refletido em qualidade digital, foi bastante sintomático. É lindo, leve, rasgante e assustador, se é que quatro palavras podem defini-lo”. [EL PAÍS, 18 de setembro de 2015]

Com efeito, o longa-metragem tem algo de “assustador” em sua aparente leveza e humor. Ao desvelar plano a plano, sequência após sequência, os mecanismos simbólicos da dominação nas relações vividas na intimidade da vida privada – entre a cozinha e a sala de estar, entre a empregada e os patrões –, o filme vai compondo um quadro de uma sociedade estruturalmente violenta e hierarquizada, assombrada, ainda, por um passado assentado em relações escravocratas. Relações que insistem em se atualizar: “*Enquanto ela estiver aqui, queria te pedir pra... prestar atenção e deixar ela da porta da cozinha, pra lá*”, ordenaria Bárbara a Val, referindo-se à presença indesejada de Jéssica na casa.

Nosso objetivo, neste artigo, é analisar a *mise-en-scène* da violência simbólica manifesta nas relações entre as personagens, nos silêncios e não-ditos dessas relações, em suas regras implícitas que separam, classificam e hierarquizam. Para tanto convém esclarecer que partimos de uma perspectiva teórico-metodológica que considera que toda *mise-en-scène* cinematográfica constitui, também, uma *mise-en-scène* social e simbólica do mundo: do mundo como é; do mundo que gostaríamos que fosse (PEÑA, 2014; BREDER, 2015; BREDER, VALLE e FIGUEIREDO, 2020).

Em outras palavras, consideramos que todo filme constitui, antropologicamente, um documento etnográfico sobre a época e a cultura que o gerou:

Como artefato cultural, ou seja, como produto de discursos e práticas sociais que implicam – da decupagem à montagem – uma determinada cosmologia, os filmes, com seus códigos visuais, esquemas valorativos e regimes de visibilidade, constituem um objeto etnográfico que coloca em cena certa visão de mundo. (OLIVEIRA, BREDER e FONSECA, 2021: 4)

É a partir dessa perspectiva, pois, que consideramos *Que horas ela volta?*: como material etnográfico que coloca em cena certa visão de mundo. Um mundo cujas fronteiras sociais vinham sendo simbolicamente ameaçadas, nas últimas

décadas, pelas políticas públicas de inclusão social que permitiram o ingresso de jovens das classes populares na universidade – um espaço historicamente reservado à elite e à branquitude. Lançado em 2015, um ano antes do golpe institucional que destituiria Dilma Rousseff, o filme tem como motor maior de sua trama justamente esse embate: as filhas e filhos de empregadas domésticas (dentre outros trabalhadores braçais condenados, por gerações, a serem mão de obra explorada) começam a vislumbrar a universidade como um “destino possível” – almejando profissões até então reservadas apenas às filhas e filhos de seus patrões.

Apoiamo-nos na obra de Pierre Bourdieu (1983, 2003, 2007, 2015), sobretudo nos conceitos de *habitus* e *capital cultural*, para pensar esse embate que constitui o conflito central da trama: a chegada da filha da empregada que acha que pode sentar à mesa dos patrões e prestar vestibular para a FAU – a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP.

“A pessoa já nasce sabendo o que pode e o que não pode”: uma questão de *habitus*

A frase é dita por Val, em uma das inúmeras cenas em que repreende a filha por não saber se manter em seu devido lugar – ou seja, “*da porta da cozinha, pra lá*”. Para Val, as regras implícitas que demarcam as fronteiras simbólicas entre o “quartinho dos fundos” e a sala de estar são evidentes: a filha da empregada não pode ficar no quarto de hóspedes, não pode sentar à mesa nem entrar na piscina dos patrões. A pessoa já nasce sabendo o que pode e o que não pode segundo a sua posição social. É uma questão de classe, é uma questão de *habitus*.

Para Bourdieu (1989, 2003), como sabemos, o *habitus* constitui um sistema de disposições incorporadas que estrutura modos de sentir, pensar e agir no mundo. Matriz de percepções e apreciações que se expressam na materialidade dos corpos, em seus modos de falar e fazer, o *habitus* é história corporificada, naturalizada e, portanto, esquecida como história: é o princípio não escolhido de todas as nossas escolhas, gerador de práticas e representações. Em outras palavras, o *habitus* é a própria sociedade, com suas divisões de classe, raça, gênero e desigualdades de toda ordem, encarnada no indivíduo segundo a sua posição social, tornada natureza e convertida – ao longo da singularidade de cada vida, de cada trajetória social – em memória somática, em sistema de disposições e posturas corporais inconscientes. Para o sociólogo que desinvestiu a filosofia com *Les Héritiers* (1964), ex-aluno da *École Normale Supérieure* cujo pai era agricultor antes de se tornar carteiro, a *hexis* corporal traduz – ou melhor, trai – o pertencimento social e a adesão simbólica ao mundo: imanência no mundo através da qual o mundo impõe sua iminência.

No filme, o mundo impõe sua iminência a Val até a chegada de Jéssica, que tensiona essa adesão simbólica às suas regras implícitas: “*Não pode isso, não pode aquilo! Tá escrito em livro? Como é que é? Quem te ensinou?!*”, questiona a filha ao ser recriminada pela mãe por ter entrado na “piscina de d. Bárbara”.

Com efeito, a chegada de Jéssica na casa de alto padrão situada no Murumbi provoca uma espécie de abalo de suas fronteiras simbólicas. Dotada de um *habitus* diferente daquele de Val, proporcionado por uma trajetória social que lhe possibilitou, através do estudo, a aquisição de *capital cultural* – ou seja, a cultura

socialmente valorizada³ –, Jéssica questiona a legitimidade daquelas regras incorporadas por sua mãe. E a insubordinação da jovem às mesmas perturba a ordem das relações de dominação ali estabelecidas, criando tensões e expondo a arbitrariedade de um sistema fundamentado em hierarquias sociais/culturais.

A sequência em que Jéssica é apresentada à família descortina o início dessas tensões. A cena ocorre na sala de jantar: ao chamar Val para retirar os pratos do jantar, Bárbara pergunta por sua filha. A jovem é recebida de forma amistosa com um pequeno buquê de flores: “*Olha, a gente gosta muito da sua mãe, a sua mãe é muito importante nessa casa, então você também, tá? Fica à vontade*”, diz Bárbara. A conversa transcorre sem sobressaltos até Jéssica revelar que pretendia prestar vestibular para Arquitetura: “*Arquitetura?! Na Fau?!*”, se espantam todos. A troca de olhares absolutamente perplexos entre os membros da família evidencia o quanto essa escolha parece inadequada para a filha da empregada. “*O que é d. Bárbara? Qual o problema?*”, pergunta Val, demonstrando seu desconhecimento sobre a questão. “*É que a FAU é uma das faculdades mais difíceis de entrar*”, explica Fabinho. A conversa prossegue, Jéssica tendo que explicar como chegara a essa escolha, por assim dizer, tão inusitada aos de sua classe. Ao citar como motivo, além do fato de já ter um tio que trabalhava com construção, a crença de que Arquitetura constituiria um “instrumento de mudança social”, Bárbara comenta, sem conseguir disfarçar seu desgosto: “*Tá vendo? O país tá mudando mesmo... que bom*”.

Já na sala de estar, enquanto o marido apresenta a casa a Jéssica e está, aparentemente, à vontade, tece comentários sobre seu estilo e decoração, Bárbara exclama: “*Nossa, filha inteligente, hein, Val!*” A jovem retruca dizendo que era, apenas, curiosa. A cena evidencia a diferença entre Jéssica – que demonstra grande interesse pela leitura, ao ficar fascinada por um livro na estante – e Fabinho – que pergunta se ela tinha de tempo de ler algo que não fosse relacionado ao vestibular. Enquanto conversam na sala, Val é constantemente solicitada pelos padrões: “*Val, você traz um copo d’água pra mim, por favor?*”, ou “*Val, você acende a piscina, por favor?*”

A seguir, ao visitar os demais cômodos da casa e ficar encantada com o quarto de hóspedes – “*Outra suíte?!*” – Jéssica solta uma indireta para o patrão de Val, perguntando se era ali que ela ficaria hospedada, dando a entender que achava o lugar mais apropriado para estudar do que o “quartinho dos fundos”, onde sua mãe disse que ela iria ficar. Estupefata com a ousadia da filha, Val tenta consertar a situação, mas sem sucesso. Estupefata com a ousadia da filha da empregada e com a atitude liberal do marido, que consente que Jéssica fique no quarto de hóspedes, Bárbara assente visivelmente irritada. O mal-estar se instala e, a partir de então, a filha da empregada que pretende entrar para a FAU se torna intolerável aos olhos da patroa de Val.

Outra sequência reveladora desse mal-estar que vai se instalando progressivamente na casa transcorre na manhã seguinte e tem a cozinha como cenário: Jéssica chega à cozinha e vê a patroa fazendo um suco. Bárbara está incomodada porque Val ainda não apareceu para preparar seu desjejum. Ela pergunta à jovem se sabia aonde a mãe estava – “*deve estar dormindo*”, responde Jéssica, sem dar-se conta do absurdo que era, para a patroa, ter que preparar o seu próprio café da manhã. “*Você já comeu?*”, pergunta Bárbara e, diante da negativa de Jéssica, ela

³ Compreendemos o conceito em seu sentido amplo, conforme proposto pelo próprio autor: o capital cultural não se refere a um conteúdo específico (como a cultura erudita, por exemplo), mas diz respeito à cultura socialmente valorizada e legitimada em uma determinada época e sociedade.

fica alguns segundos em silêncio. “Você quer comer?”, indaga finalmente, a contragosto. A patroa começa então a servir a filha da empregada, que não parece constrangida com a situação. “Você quer beber o quê?”, pergunta à Jéssica, que a observa. “Esse suco aí é de quê?”, quer saber a jovem. A resposta é glacial: “É lima da pérsia”. A cena chama atenção pelos detalhes: o suco é servido pela patroa em copos distintos – para ela, um copo de vidro; para Jéssica, um copo de plástico duro lavável. |O desfecho da cena se dá quando Val chega esbaforida na cozinha, se desculpando pelo atraso. “Olha, a sua filha adorou a geleia”, lança a patroa de forma cortante, pegando a bolsa e saindo imediatamente do local.

É nesta cena que ouvimos a frase que dá título ao artigo: “Onde já se viu filha de empregada sentar na mesa dos patrões?!”. A frase é dita por Val, repreendendo a filha por estar sentada à única mesa da cozinha. Quando a filha sai do local, praticamente expulsa pela mãe – “sai daí, Jéssica!” – chega Fabinho, que é acolhido carinhosamente por Val: “Oi, filho, vai querer o que, amor?”.

Como notam Nadaletto e Castro (2018) em sua análise da narrativa fílmica, Val e Jéssica possuem diferentes perspectivas acerca de sua própria condição de classe porque seus respectivos *habitus* foram forjados a partir de trajetórias sociais distintas:

Val e Jéssica têm perspectivas diferentes sobre sua condição de classe, porque suas posturas (*habitus*) perante o mundo que as cerca são completamente distintas. As disposições adquiridas por cada uma derivam de um contraste no que diz respeito ao acesso ao conhecimento – que ironicamente foi proporcionado a Jéssica pelo sacrifício de Val –, o que as posiciona de forma diferente no campo cultural. (NADALETTO & CASTRO, 2018: 246)

De fato, enquanto a mãe, ao longo de sua trajetória social como empregada doméstica, não teve acesso à educação formal, sendo, portanto, desprovida da cultura socialmente legitimada, a filha, ao contrário, teve a oportunidade de adquirir certo *capital cultural* – senão em seu estado incorporado, ao menos em seu estado institucionalizado, por meio do estudo⁴ – que lhe permite estranhar, por assim dizer, as relações de dominação tão naturalizadas por Val. Naturalização esta que se expressa na materialidade dos corpos que circulam pela casa: se a *hexis* corporal traduz o pertencimento social e a adesão à ordem simbólica, pode-se dizer que as relações de dominação incorporadas por Val se expressam em sua postura submissa, o corpo ligeiramente encurvado ao falar com os patrões, a toalhinha sempre à mão para enxugar o rosto suado, a obediência solícita frente aos apelos constantes da família.

Em contraposição à postura submissa de Val, Jéssica parece ativa – “segura demais de si”, como diria Fabinho – transitando pela casa dos patrões de sua mãe não como a filha da empregada condenada a repetir o destino da mãe – “eles não são meus patrões não, Val!” –, mas como aspirante a uma vaga na FAU:

Existe uma ambiguidade sobre o caráter do comportamento de Jéssica, que pode ser interpretado como intencionalmente subversivo ou derivado de uma ignorância das regras do campo. Por um lado, a sua consciência de que “não é pior do que os outros” parece ter apoio no acesso à instrução, que propicia seu empoderamento por meio de um capital cultural adquirido, aparentemente, pelo acesso ao conhecimento. (NADALETTO e CASTRO, 2018: 245)

⁴ O capital cultural apresenta três dimensões: o estado *incorporado*, transmitido pela família por vias indiretas e de forma imperceptível, desde a primeira infância; o estado *objetivado*, materializado na posse de bens culturais; e o estado *institucionalizado*, sancionado pelos certificados e diplomas (BOURDIEU, 2017: 79-88).

Se as estruturas sociais incorporadas por Val, de tão naturalizadas dada a sua posição subalterna nessas relações de dominação, não são percebidas como arbitrárias, o mesmo não pode ser dito em relação a Jéssica, cuja trajetória social lhe permitiu incorporar essas estruturas a partir de outra posição, mediante o acesso ao capital cultural institucionalizado. Foi na escola, conforme explicaria à família perplexa com sua escolha, que conheceu um professor de história que “*tinha uma visão muito crítica das coisas*” e lhe ajudou a abrir os olhos para o mundo.

“Estilo é ser quem você é”: capital cultural e violência simbólica

A frase é dita por Barbara ao ser entrevistada, em sua própria casa, para um programa sobre moda ou *design*. “*Você é uma mulher que dita tendências, uma trendsetter; me defina estilo*”, pede o jornalista. Aprendemos então com a patroa de Val que estilo é uma espécie de dom inato: “*não tem segredo, não tem o que inventar*” – é, simplesmente, ser “*quem você é*”.

Para Bourdieu, como sabemos, o que chamamos “gosto” funciona como um marcador de “classe”: “O gosto, propensão e aptidão à apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada categoria de objetos ou práticas classificadas e classificadoras, é a fórmula generativa que está no princípio do estilo de vida” (BOURDIEU, 1983: 83). O estilo de vida traduz simbolicamente as hierarquias sociais, marcando, por uma série de distâncias diferenciais – que implicam, em última instância, a ideia de “bom gosto” e “mau gosto” – a distinção entre as classes. É assim que a “ideologia do gosto natural”, como nota o autor, “tira sua aparência e sua eficácia daquilo que, como todas as estratégias ideológicas que se engendram na luta de classes cotidiana, ela *naturaliza* das diferenças reais, convertendo em diferenças de natureza diferenças no modo de aquisição da cultura” (BOURDIEU, 1983: 95).

No filme, a distinção entre as classes é tematizada a partir de uma série de elementos, mais ou menos explícitos, que vão das práticas de lazer à linguagem, passando pelas práticas alimentares e a *hexis* corporal das personagens. A festa na casa de Bárbara e o forró frequentado por Val marcam uma série de distinções: enquanto na primeira os convidados conversam suavemente, ao som de bossa nova, no segundo a música é ouvida em alto volume e as personagens falam alto e gesticulam muito. É no detalhe que a *mise-en-scène* dessas distinções – que marcam o “bom” e o “mau” gosto – encontram sua mais alta expressão, como na cena em que Val se arruma para sair e a patroa solta um “*Ei, tá cheirosa, heim?!*”, e logo em seguida abana discretamente o rosto, demonstrando seu incômodo com o perfume.

Na trama, o presente de aniversário dado pela empregada à patroa e o sorvete “do Fabinho” condensam dramaticamente essas distinções, revelando a dimensão simbólica da luta de classes expressa no “gosto”. Ao presentear Bárbara com um jogo de café cujas peças, pretas e brancas vão, nas palavras de Val, “*descasadas*” – uma estranheza de seu ponto de vista, mas que julga que será esteticamente apreciada pela patroa – ela recebe um rápido agradecimento da aniversariante com a promessa de que o presente será utilizado em uma “ocasião especial”. Ocasão esta, evidentemente, que nunca se apresentará: quando Val tenta usar o conjunto na festa de aniversário de Bárbara, acaba sendo duramente repreendida pela patroa, que ordena que ela sirva o café em um conjunto trazido “*da Suécia*”.

Assim como o café não pode ser servido em qualquer conjunto, não é qualquer um que pode desfrutar o sorvete “do Fabinho”: “*se for pra tomar sorvete, é desse, que é o nosso*”, adverte Val com um pote de sorvete popular na mão, explicando com certa exasperação à filha a diferença entre o que os empregados podem consumir e o que é reservado exclusivamente aos patrões. Jéssica, contudo, não reconhece essas fronteiras simbólicas que marcam a distinção entre as classes nos detalhes mais anódinos das práticas cotidianas: da sala de estar à cozinha, a filha da empregada não hesita ao sentar à mesa daqueles que, em sua ótica, a hospedam, e que não são “seus patrões”, como faz questão de frisar quando repreendida pela mãe. Assim, quando Bárbara surpreende Jéssica na cozinha desfrutando, às escondidas, o sorvete proibido, a tensão explode: “*pode não parecer, mas essa casa ainda é minha, Val*”, dispara a patroa, ordenando à empregada que dali em diante cuidasse para que Jéssica ficasse “*da porta da cozinha pra lá*”. Como notam Paiva e Silveira (2019), o valor simbólico do sorvete “do Fabinho” é o de demarcar fronteiras que não podem ser transpostas – fronteiras estas sistematicamente tensionadas pela filha da empregada que tem a pretensão de entrar para a FAU.

Ao não seguir os padrões escalonais simbólicos de comportamento espacial e de diferenciação social, ou seja, circular pela casa e alimentar-se como um membro da família, Jéssica pratica quase que um sacrilégio contra a hierarquia entre patrões e empregados. O valor simbólico do “sorvete do Fabinho” ultrapassa as questões financeiras, pois não é o medo de comprar outro sorvete que perturba Bárbara, mas a “ousadia” da menina em transpor barreiras há muito firmadas. O sorvete permitido para o pobre e o “sorvete do Fabinho” representam um signo de distinção de classe e poder. Ao não se limitar a um gosto modesto, Jéssica aparece como uma subversora que deve ser barrada para que não destrua o nomos (leis invariantes) que propicia a distinção de classes (PAIVA e SILVEIRA, 2019: 148).

A *mise-en-scène* ilumina, sequência após sequência, a violência simbólica presente nessas relações que revelam algo sobre a luta de classes cotidiana. Para Bourdieu (2003, 2014), como sabemos, a violência simbólica é tanto mais eficaz quanto mais invisível se mostra, impondo-se imperceptivelmente às suas vítimas, e algozes, pela incorporação das relações de dominação na materialidade dos corpos e dos esquemas mentais, pela naturalização dos sistemas de classificação que hierarquizam relações de classes, de gênero, raciais, etc.; em suma, pela adesão à ordem do mundo:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, de mais que instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2003: 47)

No filme, essa violência sofrida imperceptivelmente por Val e reproduzida de modo não intencional por ela nas relações com a própria filha – ao naturalizar as hierarquias que delimitam não apenas o espaço social no qual ambas podem transitar, como também ao que podem ou não aspirar – vai sendo desvelada nos detalhes mais ínfimos do cotidiano. Das hierarquias sociais às hierarquias de gênero, a trama revela a arbitrariedade dessas relações: as investidas sexuais de José Carlos, o patrão, sobre a filha da empregada são revestidas, socialmente, por

uma relação de aparente amabilidade que encobre os mecanismos simbólicos da dominação.

Das hierarquias sociais às hierarquias do “gosto”, o filme também revela a arbitrariedade dos sistemas classificatórios que impõem a cultura socialmente valorizada, isto é, o capital cultural. A violência simbólica, como lembra Bourdieu (2014), diz respeito tanto à arbitrariedade do conteúdo imposto, quanto à própria arbitrariedade da imposição. São as relações de força entre as classes que impõem o capital cultural – esse “*ter que se tornou ser*”, essa “*propriedade que se fez corpo*” (BOURDIEU, 2007: 75) – e a constituição do “bom” e do “mau” gosto, das regras à mesa à relação com os bens culturais. Como diz o ditado popular, “gosto não se discute”, pois, efetivamente, discutir gosto significaria, em última instância, discutir a arbitrariedade dos privilégios sociais.

Na sociedade de classes, portanto, “*estilo é ser quem você é*”, como proclama a personagem Bárbara em sua residência de alto padrão no Morumbi: “*não tem mistério*”.

“Na FAU?! É que a FAU é uma das faculdades mais difíceis de entrar!”: herdeiros e excluídos do interior

A frase é dita por Fabinho, na cena em que Jéssica é apresentada à família dos patrões de Val. A apresentação, como vimos, mais parece um interrogatório: enquanto Val recolhe os pratos do jantar, Jéssica é inquirida sobre os motivos que a levaram a São Paulo – “*sua mãe disse que você veio fazer vestibular, é isso?*” – e causa perplexidade ao revelar sua intenção de estudar Arquitetura. A troca de olhares absolutamente incrédulos entre os membros da família evidencia o quanto essa escolha tensiona o que seria previsível, posto que essa opção, ainda mais em uma universidade pública e renomada, apresenta-se como ilegítima em uma sociedade na qual, segundo Paiva & Silveira (2019: 140), cursos como Medicina, Arquitetura e Engenharia são reservados às classes alta e média alta, enquanto cursos menos prestigiados socialmente e com menor retorno financeiro, como Pedagogia e demais Licenciaturas, constituem as opções para as classes populares.

Com efeito, o curso de Arquitetura – que ocupa uma posição singular, entre as Belas Artes e a Engenharia Civil – parece reservado aos *herdeiros*, ou seja, àqueles que detêm *capital cultural*, sobretudo em seu estado incorporado, dotados de “bom gosto” e com apurado senso estético (MUNIZ & BREDE, 2021).

Nos dados analisados por Ristoff em 2013 – dois anos antes do lançamento do filme, portanto –, 45% dos estudantes de Arquitetura e Urbanismo tinham pais com ensino superior, um dos índices mais altos, junto aos estudantes de Medicina Veterinária (42%), Design (43%), Odontologia (45%) e Medicina (67%) (RISTOFF, 2013: 18). Arquitetura e Urbanismo constituía, na ocasião, um dos cursos com o maior índice de autodeclarados brancos (79%), sendo superado apenas pelos cursos de Medicina (80%), Odontologia (80%) e Medicina Veterinária (81%) (RISTOFF, 2013: 10). Os dados apresentados no Relatório Técnico nº 3/2019 indicam que o perfil socioeconômico desses estudantes continua acima da média: “Ainda sobre a afluência socioeconômica, verifica-se que os concluintes de Arquitetura e Urbanismo se enquadram acima da média, levando-se em conta todas as áreas” (BELTRÃO, 2020: 66).

Como vemos, o conjunto desses dados evidencia uma hierarquia entre os cursos correlata às hierarquias sociais: o fato de os estudantes das classes populares

terem chegado às universidades não significa que estejam presentes, proporcionalmente, em todos os cursos (MUNIZ e BREDER, 2021). Enquanto Medicina, Arquitetura e as Engenharias continuam sendo o espaço por excelência dos “herdeiros”, os cursos de pouco prestígio social e retorno financeiro, como Pedagogia e Serviço Social, parecem reservados aos “excluídos do interior”:

O estudante de Medicina, por exemplo, em 67% dos casos, tem pai com instrução superior, vem de família das duas faixas de renda mais elevadas (70%), frequenta um dos cursos com o mais alto percentual de brancos (76%), vem de escola do ensino médio privado, em 81% dos casos, e é o que menos trabalha (8%). Já no outro extremo, somente 7% dos estudantes de Pedagogia têm pai com escolaridade superior. Em 79% dos casos, estes são trabalhadores, em 95% dos casos, não têm pais com alto rendimento, seu curso tem percentual de brancos muito próximo ao da população (57%) e sua origem escolar é, em 88% dos casos, do ensino médio público. (RISTOFF, 2013: 18)

Essa correlação entre os indicadores socioeconômicos é recorrente entre todos os cursos, com pequenas variações, evidenciando a relação entre a origem social dos jovens, a “escolha” dos cursos e a configuração de suas trajetórias acadêmicas. Como vemos, os dados remetem ao que Bourdieu (2007: 52) chamava de *destino social*, isto é, a “interiorização do destino objetivamente determinado (e medido em termos de probabilidades estatísticas) para o conjunto da categoria à qual [esses jovens] pertencem”. Para o autor, as esperanças subjetivas de sucesso escolar/acadêmico estão diretamente relacionadas às condições objetivas de existência, condições intuitivamente apreendidas pela experiência de classe de cada família e progressivamente interiorizadas por seus membros. “Assim, tudo concorre para conclamar aqueles que, como se diz, ‘não têm futuro’ a terem esperanças ‘razoáveis’, ou, como diz Lewin, ‘realistas’, ou seja, muito frequentemente, a renunciarem à esperança” (BOURDIEU, 2007: 55).

Mas Jéssica não renuncia à esperança: “*Acredito que arquitetura é um instrumento de mudança social*”, responderia a jovem ao ser questionada pelos padrões de Val sobre sua escolha. A reação de Barbara, José Carlos e Fabinho é de incredulidade tanto em relação a essa escolha – “*Arquitetura?!?*” –, quanto em relação à capacidade da filha da empregada de obter êxito nessa empreitada – “*na FAU?!?*”. A reação é, também, de desconforto diante da constatação das mudanças sociais ocorridas no país, permitindo à filha da empregada seguir o mesmo caminho de Fabinho, candidato legítimo, por sua origem social, ao vestibular para um curso socialmente reconhecido em uma instituição de prestígio. Se o destino social, como afirma Bourdieu (2007: 125), é “continuamente lembrado pela experiência direta ou mediata e pela estatística intuitiva das derrotas ou dos êxitos parciais”, segundo o *habitus* de classe, forçoso é reconhecer que as políticas afirmativas e de inclusão social que possibilitaram às classes populares o ingresso na Universidade – espaço historicamente reservado à elite – alteraram, em certa medida, a percepção do ensino superior: de um destino bastante “improvável” para filhos de empregadas domésticas e outros trabalhadores braçais, a universidade passa a ser um destino “possível”.

Mas o possível também tem limites. Afinal de contas, é preciso ser “razoável” com as aspirações para não infringir as fronteiras de classe. Que a filha de Val queira ingressar no ensino superior não constitui um problema para seus padrões, como demonstra a forma amistosa com a qual a jovem é recebida na casa. O problema é que ela não se atém ao destino possível para os de sua classe, ousando aspirar a um curso “*dos mais difíceis de entrar*”. Um curso, em outras palavras, reservado aos herdeiros. Esse é o grande e imperdoável escândalo cometido por

Jéssica, que não sabe se manter em seu devido lugar, qual seja, “*da porta da cozinha, pra lá*”.

No filme, se o conflito inicial que move a trama é disparado quando Jéssica chega a São Paulo para prestar vestibular e precisa ficar com a mãe na casa de seus patrões, o desfecho ocorre quando as personagens são confrontadas com o resultado da prova. Um resultado absolutamente inesperado para Val e para os pais de Fabinho, surpreendidos com o sucesso da filha da empregada, que passa para a segunda fase do processo seletivo, e com o fracasso do herdeiro, que não pontua o suficiente para prosseguir. A cena em que Val irrompe esbaforida e eufórica no quarto de Fabinho, onde a mãe está tentando consolá-lo, para dar a notícia de que sua filha havia passado, é reveladora dessas tensões: tanto a mãe quanto o filho não conseguem esconder, sob a surpresa, a decepção, e Bárbara dispara: “*Ô Val, não fica muito animada, foi a primeira fase, vai ter outra prova, a segunda fase é mais difícil...*”

O resultado é inesperado, com efeito, pois o capital cultural transmitido pela família e incorporado “desde o berço”, por assim dizer, faz com que as vantagens e desvantagens escolares sejam cumulativas, transmutando em “dom natural” o resultado do privilégio social (BOURDIEU, 2007: 45 *et seq.*). A trama evidencia essas vantagens e desvantagens ao colocar em cena a diferença de condições entre as personagens até nos detalhes aparentemente mais banais, como as horas que antecedem o vestibular: enquanto Fabinho tem o apoio irrestrito dos pais, que o levam para realizar a prova, se preocupam com sua alimentação – “*você pegou a barrinha de cereal?*” – e verificam com o filho o resultado do gabarito; nada sabemos sobre as condições nas quais Jéssica realiza a prova, a não ser que não está acompanhada da mãe, que mal compreende o que significa a FAU e as aspirações da filha e não pode, portanto, ajudá-la com informações e conselhos que facilitariam sua trajetória acadêmica. Na realidade, não sabemos nem mesmo onde Jéssica dormiu na véspera da realização da prova, já que ela abandona a casa no Morumbi ao receber o recado para ater-se à cozinha e ao quarto dos fundos.

Na trama, o fracasso de Fabinho – justificado tanto por Val, “*tu ficou nervoso, tu sabia tudo, né?*”, quanto por Bárbara, “*você não passou porque não sabe o que você quer, tá na dúvida*” – é compensado com uma viagem de seis meses à Austrália para aprimorar o inglês, como convém aos herdeiros nas estratégias familiares educativas de internacionalização (AGUIAR, 2009; NOGUEIRA, 2021).

Já o sucesso de Jéssica provoca uma alteração na perspectiva de Val sobre a sua própria posição, senão em relação ao mundo, ao menos em relação àquela casa. De certa forma, pode-se dizer que Val compreende o feito da filha, retrospectivamente e por contraste, ao perceber as expectativas frustradas de toda a família em relação a Fabinho. A cena que expressa essa ruptura com a adesão cega à ordem do mundo ocorre na piscina, cenário inicial do filme: à noite, quando todos já se recolheram, Val caminha em direção à piscina, desce as escadinhas e, lentamente, vai experimentando a sensação de transgredir a regra implícita que sempre impedira aos empregados o acesso àquele espaço. É da piscina que Val liga para a filha para desejar-lhe boa noite, dizer que estava muito orgulhosa e feliz com seu desempenho e que a amava muito. Batendo com as mãos na água, diz rindo para Jéssica: “*Adivinha onde eu tô, ó... Tô dentro da piscina!*”.

Após transgredir a ordem da casa que a confinava, assim como à sua filha, ao quartinho dos fundos, Val pedirá demissão.

Considerações finais: “É tanta sombra exposta à luz”

“A tua piscina tá cheia de ratos”, cantava Cazuzza no final dos anos 80, criticando as iniquidades da sociedade brasileira, recém-saída de vinte e um anos de ditadura civil-militar-empresarial cujo legado, todavia, não deixa de nos assombrar⁵. No filme, ao perceber que a filha da empregada tinha caído na piscina, a patroa manda esvaziá-la e justifica: “Sabe o que eu vi na piscina? Um rato, Val, você acredita? Um rato!”. Parafraçando o poeta, poderíamos dizer que as ideias liberais da família de classe média alta paulistana retratada no longa-metragem “não correspondem aos fatos”.

Mas “o tempo não para”, também cantaria o poeta naquele ano que veria a promulgação da nova Constituição Federal. Com efeito, dos versos que nos serviram de epígrafe, cantados em 1988, ao filme de Anna Muylaert, lançado em 2015, assistimos, nas últimas décadas, às lutas sociais que possibilitaram a implementação de políticas públicas de inclusão social e ações afirmativas que alteraram significativamente o acesso ao ensino superior. De espaço social reservado à elite, constituindo um destino bastante “improvável” para filhos de empregadas domésticas e outros trabalhadores braçais, a universidade passa a ser um destino, até certo ponto, “possível”.

O roteiro do filme, conforme revelaria a cineasta em diversas entrevistas, teria começado a ser gestado ainda nos anos 90 – na ocasião do nascimento de seu filho, ao dar-se conta do quão necessário e desvalorizado era o trabalho das empregadas domésticas para as mulheres de classe média – e passaria por uma série de alterações ao longo dos anos, incluindo o próprio desfecho. Se nas primeiras versões do roteiro a filha da empregada estava fadada a repetir os mesmos passos da mãe, na trama que finalmente viria à luz a personagem tem como destino a possibilidade de ingresso no ensino superior, em um curso e instituição de prestígio. “Esse, sem dúvida, é um longa pós-PEC [das domésticas]. Ele não terminaria da mesma forma antes da PEC. Nem a Jéssica existiria, isso seria inverossímil vinte anos atrás”, declararia a cineasta em uma entrevista concedida em agosto de 2015.⁶

É justamente esse inverossímil de décadas atrás tornado possível, sobretudo nos anos Lula-Dilma, que o longa-metragem enquadra: as tensões e contradições de uma sociedade estruturalmente violenta e hierarquizada, cujo passado, assentado em relações escravocratas, insiste em se atualizar na luta de classes cotidiana. Nosso objetivo, neste artigo, foi analisar a *mise-en-scène* da violência simbólica manifesta nessas relações, em seus silêncios e não-ditos, em suas regras implícitas que separam, classificam e hierarquizam.

Todo filme, seja “documento ou ficção, intriga autêntica ou pura invenção”, como dizia Ferro (1975: 5), constitui um testemunho de seu tempo. Um testemunho que nos toca quando é capaz de iluminar algo em nós, como membros de um determinado grupo ou classe: “Nunca chorei tanto num cinema. Eu só sabia que

⁵ Escrevemos a conclusão deste artigo após mais uma tentativa de golpe: em 8 de janeiro de 2023, no domingo seguinte à posse de Luiz Inácio Lula da Silva, vimos a invasão e a depredação – perpetradas por militares e civis de extrema direita – do Congresso Nacional, do Palácio do Planalto e do Supremo Tribunal Federal. Ao revermos essas imagens, convém sempre lembrar que o Brasil é um dos países da América do Sul que menos julgou e puniu os responsáveis pelos crimes de tortura e assassinato de oponentes políticos ocorridos durante as ditaduras dos anos 60/80. E talvez seja o único país da região no qual um admirador confesso da ditadura e de seus métodos tenha, publicamente, no Congresso Nacional, elogiado um torturador (“O pavor de Dilma Rousseff”: para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça) e, dois anos depois, se tornado presidente da república.

⁶ Foi somente a partir de 2013, com a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional n. 72, que o trabalho doméstico remunerado passou a ser regulamentado, estando, até então, excluídos do quadro de direitos trabalhistas garantidos pelo Estado. Em 2015 a PEC 72 seria regulamentada pela Lei Complementar 150/2015. Cf. Fraga e Monticelli (2021) sobre os impactos sociais da nova legislação.

era eu e a minha mãe ali”, escreveria uma espectadora à diretora do filme. Um testemunho que nos toca, também, quando é capaz de iluminar algo sobre nós como sociedade: “Tinha que assistir de novo... E de novo... É tanta coisa trazida à tona, é tanta sombra exposta à luz pela primeira vez, é tanto conteúdo submerso, tendo a chance de tomar um ar...”, escreveria outra espectadora à cineasta (EL PAÍS, 18 de setembro de 2015).

As cartas, assim como os filmes, também testemunham. As cartas endereçadas a Anna Muylaert sugerem o quanto a trama de *Que horas ela volta?* constitui essa “espécie de confissão sobre nossas vidas” que nos obriga a ver, como nação, a violência nossa de cada dia exposta à luz do cinema.

Recebido em 26 de janeiro de 2023.

Aprovado em 30 de abril de 2023.

Referências

AGUIAR, Andréa. Estratégias educativas de internacionalização: revisão da literatura sociológica. *Educação e Pesquisa*, v. 35, n. 1: 67-79, 2009.

BELTRÃO, Kaizô I. *Evidências do Enade e de outras fontes - mudanças no perfil do Bacharel em Arquitetura e Urbanismo*. Rio de Janeiro: Fundação Cesgranrio, 2020.

BERNADET, Jean-Claude. *Cineastas e imagens do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, pp. 82-121.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice, CATANI, Afrânio. (Orgs.) *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 79-88.

BOURDIEU, Pierre. Futuro de classe e causalidade do provável. In: NOGUEIRA, Maria Alice CATANI, Afrânio. (Orgs.) *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 89-141.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BREDER, Debora. A Zed And Two Noughts: sobre antropologia, cinema e outras maquinações. In: OLIVEIRA, Esmael; VIANA JUNIOR.; Mario; COSTA, Patrícia (Org). *Metodologias de pesquisa em ciências humanas – Campos, Problemas e Objetos*. Curitiba: Editora CRV, 2015, pp. 73-90.

BREDER, Debora; VALLE, Letícia; FIGUEIREDO, Maria Paula. Nunca nos sonharam: políticas e poéticas da resistência. *Práxis Educacional*, v. 16, n. 39: 473-495, 2020.

EL PAÍS. “Obrigada, Anna, por abrir o ‘quartinho dos fundos’”. Matéria de Camila Moraes. 18 de setembro de 2015.

FERRO, Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade? In: NORA, Pierre (Org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, pp. 2-19.

FRAGA, Alexandre B., MONTICELLI, Thays A. “PEC das Domésticas”: holofotes e bastidores. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, pp. 1-17, 2021.

MUNIZ, José Ângelo, BREDER, Debora. Capital cultural e a formação do arquiteto. In: CORREA, Cintia (org.). *Estudos sobre Educação: olhares e perspectivas sobre os processos educativos e as práticas pedagógicas*. Rio de Janeiro: Alphe-ratz, 2021.

NADALETO, Natália; CASTRO, Maria Luiza. Questionando o poder simbólico no espaço apropriado: uma visão do filme “Que horas ela volta” sob a perspectiva de Bourdieu. *Sociedade e Cultura*, v. 21, n. 1: 232-249, 2018.

NOGUEIRA, Maria Alice. O capital cultural e a produção das desigualdades escolares contemporâneas. *Cadernos de Pesquisa*, v. 51: 1-13, 2021.

PAIVA, Ingrid, SILVEIRA, Emerson José de. “O sorvete do Fabinho”: uma análise bourdiesiana da distinção social do gosto no filme Que horas ela volta?. *Revista Ambivalências*, v.7, n.13: 127-155, 2019.

PEÑA, Francisco de La. *Imaginários filmicos, cultura y subjetividade: por un análisis antropológico del cine*. México, DF: Ediciones Navarra, 2014.

OLIVEIRA, Rafael; BREDER, Debora; FONSECA, Mirna. “Acabou a Paz! Isso aqui vai virar o Chile!”: percursos pedagógicos e resistência nas ocupações estudantis. *Revista e-Curriculum*, v. 19, n.1: 323-347, 2021.

RISTOFF, Dilvo. Perfil sócio econômico do estudante de graduação. Uma análise de dois ciclos completos do Enade (2004 a 2009). *Cadernos do GEA*, n. 4, 2013. Rio de Janeiro: FLACSO-Brasil/GEA-ES/ LPP-UERJ, 2013.

VEJA. “Que horas ela volta?” e a delicada força de Anna Muylaert”. Entrevista de Anna Muylaert a Maria Carolina Maia. 29 de agosto de 2015.

TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o tempo*. Martins Fontes: São Paulo, 1990.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

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

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Hospital Espiritual Casa de Hansen: diálogos entre o sagrado e o profano na experiência das cirurgias espirituais¹

*Valquiria Barros*²

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo visa discutir de que forma as categorias religião e biomedicina se entrelaçaram nos processos de negociação de sentidos entre o sagrado e o profano na dinâmica cultural da organização do espaço Hospital Espiritual Casa de Hansen e na experiência do grupo com as cirurgias espirituais. Objetivou-se compreender como foi feita a apropriação de símbolos do universo biomédico para a instituição religiosa. Os resultados destacaram os arranjos polissêmicos feitos a partir de construções simbólicas que atribuem sentidos por meio do intercâmbio de significados compartilhados pelo grupo.

Palavras-chave: hospital espiritual; cirurgias espirituais; sagrado; profano.

¹ Esta pesquisa foi realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – CAPES.

² É doutora e mestre em Humanidades (Humanidades, Culturas e Artes). É mestre em Ciências (Educação, Gestão e Difusão de Ciências) (IBqM/UFRJ). É pós-graduada em Economia (IE/UFRJ). É graduada em Ciências Sociais (ICS/UERJ) e em Comunicação Social (ECO/UFRJ).

Hospital Espiritual Casa de Hansen: dialogues between the sacred and the profane in the spiritual surgeries experience

Abstract: This article aims to discuss how the categories religion and biomedicine were intertwined in the processes of negotiation of meanings between the sacred and the profane in the cultural dynamics of the organization of the Casa de Hansen Spiritual Hospital and in the group's experience with spiritual surgeries. The objective was to understand how the appropriation of symbols from the biomedical universe for the religious institution was made. The results highlighted the polysemic arrangements made from symbolic constructions that attribute meanings through the exchange of meanings shared by the group.

Keywords: spiritual hospital; spiritual surgeries; sacred; profane.

Hospital Espiritual Casa de Hansen: diálogos entre lo sagrado y lo profano en la experiencia de la cirugía espiritual

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir cómo las categorías religión y biomedicina se entrelazaron en los procesos de negociación de significados entre lo sagrado y lo profano en la dinámica cultural de la organización del Hospital Espiritual Casa de Hansen y en la experiencia del grupo con las cirugías espirituales. El objetivo fue comprender cómo se hizo la apropiación de símbolos del universo biomédico para la institución religiosa. Los resultados destacaron los arreglos polisémicos realizados a partir de construcciones simbólicas que atribuyen significados a través del intercambio de significados compartidos por el grupo.

Palabras clave: hospital espiritual; cirugías espirituales; sagrado; profano.

No Brasil historicamente desenvolveu-se uma relação entre saúde e religião que deu origem a um repertório médico popular que convive até os dias de hoje com os sistemas oficiais de saúde, não sem embates frequentes pela busca de legitimidade terapêutica (MONTERO, 1985; MALUF, 2005). O doente brasileiro, segundo Miriam Rabelo (1993), combina formas diversificadas de combate à doença ou àquilo que se compreende como adoecimento e vários modelos médico-religiosos são acionados no itinerário terapêutico em busca da cura.

No contexto brasileiro, a mediunidade pode ser considerada uma prática mágico-religiosa de atendimento à saúde e que mescla elementos espiritualistas baseados na comunicação com espíritos nos processos de intervenção no corpo (GIUMBELLI, 2003). Uma das práticas terapêuticas mais populares são as cirurgias espirituais que ganharam notoriedade com o médium conhecido como Zé Arigó, ou José Pedro de Freitas (1921-1971), mineiro nascido em Congonhas do Campo, MG. O médium ficou conhecido por supostamente incorporar o espírito do médico alemão Dr. Adolf Fritz, nascido em Munique em 1876.

A crença em espíritos faz parte do sistema de crenças do brasileiro, fruto dos hibridismos das crenças africanas com o espiritismo francês e a pajelança indígena (STOLL, 2004; CAMURÇA, 2016) e as cirurgias espirituais, nesse contexto, surgiram como recurso terapêutico que dialoga com a religião e a biomedicina, permeando o imaginário³ da população com alegorias de médicos cirurgiões espirituais, o que alimenta um intenso trânsito religioso⁴ de pessoas em busca de cura.

Sidney Greenfield (1999), antropólogo norte-americano, foi um dos primeiros pesquisadores a se dedicarem ao tema das cirurgias espirituais e sua tese associa o fenômeno às carências materiais e morais dos marginalizados da população que necessitam de todo tipo de assistência, e, para o autor, os médiuns curadores e seus fenômenos constroem em torno de si o que ele chama de “rede de patronagem e dependência” (GREENFIELD, 1999: 205).

Sobre a temática, destaca-se a pesquisa de Waleska Aureliano (2011), que investigou o uso de terapias complementares e espirituais por pacientes oncológicos em sua tese de doutorado intitulada *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil* (2011). Sua pesquisa chama atenção para os aspectos da integralidade que perpassa todos os sentidos do cuidado, considerando as dimensões do ser humano como sujeito holístico.

Outra pesquisa que também aborda o fenômeno é a tese de Gustavo Chiesa, intitulada *Além do que se vê: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias* (2016),

³ Aqui o conceito de *imaginário* é tomado de Françoise Laplantine e Liana Trindade, considerando-o um caminho alternativo: “Imaginário não significa, porém, ausência da razão, mas apenas a exclusão de raciocínios demonstráveis e prováveis, os quais constituem o fundamento da imaginação científica” (LAPLANTINE, TRINDADE, 1996, p. 79).

⁴ “O trânsito religioso do brasileiro pode ser compreendido como a mobilidade social de pessoas que encontram em um novo grupo características que desejam compartilhar” (CISCON-EVANGELISTA, M. R.; MENANDRO, P. R. M., 2011, p. 193).

com foco no aspecto energético dos procedimentos que ele nomeou *paracirurgias* que, para o pesquisador, envolve a manipulação de fluidos a partir da comunicação das consciências intrafísica e extrafísica. O autor tece ao longo de sua tese questionamentos à centralidade do modelo biomédico como processo hegemônico de cura.

Nessa perspectiva, neste texto, as cirurgias espirituais são tomadas como uma prática que promove um *ethos* particular ao um grupo de adeptos do Hospital Espiritual – Casa de Hansen e são contempladas a partir da reflexão sobre a construção do diálogo entre sagrado e profano, biomedicina e religião no desenvolvimento e no ordenamento de suas práticas.

Este artigo é produto da pesquisa de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Humanidades Culturas e Artes, da Universidade do Grande Rio – Professor José de Souza Herdy, intitulada *O corpo como sujeito de experiências em espaço sagrado nos processos de saúde-doença: cirurgias espirituais* (2016) e conduzida no Hospital Espiritual Sagrado Coração de Jesus – Casa de Hansen, realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

Foi apresentado um recorte que tem objetivo duplo, primeiramente evidenciar de que forma as categorias religião e biomedicina se entrelaçaram nos processos de negociação de sentidos entre o sagrado e o profano (DURKHEIM, 1979; EVANS-PRITCHARD, 1978; GEERTZ, 2015) na organização do espaço⁵ Hospital Espiritual Casa de Hansen. Em seguida, buscou-se compreender de que forma a experiência com a cirurgia espiritual foi engendrada pelo grupo na compreensão do processo de cura, tomando-se como perspectiva de análise os conceitos de eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1975) e de performance (LANGDON, 2006). A importância da pesquisa de campo para compreender o fenômeno em questão é tomada a partir de Evans-Pritchard (1978).

Na primeira seção do artigo, *Etnografando o sobrenatural: aspectos metodológicos*, apresenta-se a metodologia de pesquisa que orientou a experiência etnográfica na investigação das práticas na Casa de Hansen. Na segunda seção, *Cirurgias espirituais: os imponderáveis da etnografia*, desenvolve-se uma escrita etnográfica que visa reconstruir o campo investigado. Na terceira seção *Dr. Hansen: o médico ou feiticeiro?* analisam-se os aspectos teóricos alçados para compreender as relações entre os elementos simbólicos apropriados do universo biomédico no espaço religioso com o objetivo de compreender como os frequentadores ressignificam os símbolos biomédicos e os articulam a aspectos sagrados. As contribuições visam agregar na compreensão das articulações de sentido no âmbito das ressignificações dos símbolos que permeiam as relações construídas entre saúde e doença no âmbito do sagrado nas relações sociais.

Etnografando o sobrenatural: aspectos metodológicos

O Lar Espiritual Sagrado Coração de Jesus – Casa de Hansen (CNPJ:08.892.944/0001-05) localiza-se na Estrada do Cantagalo, 882 – casa 13, no bairro de Campo Grande, Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, Brasil e é conhecido por seus frequentadores como Hospital Espiritual – Casa de Hansen. Trata-se de um espaço religioso onde são realizadas cirurgias espirituais e destina-se aos cuidados com a saúde física, mental e espiritual.

⁵ O conceito de *espaço* neste texto é tomado com referência ao sentido de *espaço sagrado* proposto por Zeny Rosendahl como “um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL, 1999, p. 233).

O dono desse espaço era o médium Sr. José de Oliveira Silva, falecido em 2018, ele era chamado carinhosamente por todos de *Seu Zé*. O médium incorporava o espírito do médico alemão Dr. Hansen (1861-1917) que teria atuado durante a Primeira Guerra Mundial como médico, segundo relatos do próprio espírito em entrevista. Dr. Hansen realizava no Hospital Espiritual cirurgias espirituais que tinham como objetivo tratar todos os tipos de doenças, desde as doenças da alma, do espírito e do corpo. A Casa de Hansen atuava em colaboração com mais duas instituições amigas, Lar Santa Terezinha – Casa de Rayssa – Bananal – SP e Lar de Maria – Mangaratiba – RJ, onde Dr. Hansen também fazia atendimentos.

A pesquisa trata-se de um estudo com abordagem qualitativa, etnográfica (GEERTZ, 2015) de caráter exploratório. Os procedimentos metodológicos de abordagem do objeto constituíram-se de um roteiro de entrevista composto por perguntas fechadas e semiestruturadas, análise de narrativas, observação participante e caderno de campo. A escolha da amostra dos informantes foi intencional e a análise das narrativas dos entrevistados foi feita com base na Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (1978). As análises tomaram os processos sociais desenvolvidos com base na ciência social interpretativa (GEERTZ, 2015) e articularam os conceitos de eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1975) e de performance (LANGDON, 2007) para identificar de que forma a experiência com a cirurgia espiritual foi articulada pelo grupo (BARROS, 2016).

O objetivo geral foi compreender como “os símbolos significantes” que compõem o Hospital Espiritual Casa de Hansen são acionados e negociados nos processos sociais que intermediam a ressignificação do sujeito submetido às cirurgias espirituais (BARROS, 2016). Partiu-se da premissa de que os símbolos são “os veículos materiais da percepção, da emoção e da compreensão e a afirmação das regularidades subjacentes da experiência humana implícitas em sua formação” (GEERTZ, 2015: 181).

Os objetivos específicos dessa pesquisa foram: a) analisar como o sujeito se orienta diante do processo de ressignificação do corpo, de reinterpretação de mundo e da religiosidade, a partir de uma experiência em espaço sagrado na relação saúde-doença; b) observar, através das narrativas dos entrevistados, se a adesão ao tratamento espiritual é determinada por uma disposição internalizada *a priori*, em função da tradição atribuída à formação cultural brasileira profundamente marcada pela religiosidade e sincretismos, ou se é amparada pela ideia de carência econômica e assistencial, como indicam algumas análises antropológicas; c) identificar se os indivíduos que procuram a assistência das cirurgias espirituais alteram suas noções particulares sobre saúde e terapêutica, a fim de perceber se os contextos socioculturais em que estão inseridos determinam sua maneira de pensar as questões em relação à saúde e à doença (BARROS, 2016).

A pesquisa seguiu as exigências da Resolução 196/1996⁶, incluindo o consentimento informado das pessoas entrevistadas, e o projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade do Grande Rio - Professor José de Souza Herdy – Unigranrio (BARROS, 2016).

Inicialmente, a pesquisa contou com a observação participante, apenas na condição de frequentadora do espaço Casa de Hansen, quando se observaram as situações, prolongada e minuciosamente, com a finalidade de revelar os significados dessas vivências para os indivíduos (BARROS, 2016). Nessa etapa, buscou-

⁶ Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996, apresenta diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/reso196_10_10_1996.html

se como referência os dois momentos que constituem a prática etnográfica: a “experiência distante” e a “experiência próxima” (GEERTZ, 2015).

As observações foram registradas em caderno de campo onde buscou-se transcrever a experiência da imersão, que corresponde a uma primeira elaboração, ainda vernacular, a ser retomada no momento da experiência distante. Mais do que coleta de dados, em um segundo momento, buscou-se registrar informações detalhadas do contexto em estudo de modo a possibilitar que o leitor tenha base para fazer julgamento da possibilidade de transferência para outro contexto.

Seguiram-se as orientações de Clifford Geertz para quem esta prática consiste em:

estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”. (GEERTZ, 2015: 15)

A pesquisa de observação não-participante iniciou-se na condição de frequentadora. Posteriormente, a observação participante desenvolveu-se como voluntária da Casa de Hansen quando o espaço foi observado ao longo de oito meses. Foram acompanhadas diversas atividades do cotidiano no espaço estudado, observando os trabalhos de cirurgia espiritual e dialogando com os responsáveis e médiuns, supostamente incorporados com os médicos espirituais (BARROS, 2016).

O trabalho voluntário foi exercido diretamente em assistência ao Dr. Hansen e proporcionou uma visão privilegiada de todos os procedimentos, recebendo do próprio médico espiritual explicações sobre cada performance⁷ nos atendimentos, bem como longas explicações sobre o processo de adoecimento e cura, segundo a visão biomédica, na perspectiva espiritual. Nesse ponto, foi possível perceber a estreita relação travada entre a medicina e a religião como fonte de busca pela cura e alívio das dores do corpo e da alma (BARROS, 2016).

Após a observação participante, iniciou-se o processo de entrevistas semiestruturadas, sem estranhamento ou resistência por parte dos entrevistados colaboradores da pesquisa devido à relação de proximidade estabelecida pela presença assídua. Foram entrevistadas 11 (onze) mulheres e 09 (nove) homens. A análise das narrativas foi feita à luz das questões teóricas e dos objetivos da pesquisa, buscando identificar categorias de análise, conforme os pressupostos de Laurence Bardin (2011). Os resultados foram organizados a partir de eixos temáticos, entre os quais se sobressaíram: a) insatisfação com o sistema biomédico de atenção à saúde; b) fracasso do tratamento biomédico; c) complementaridade ao tratamento biomédico; d) prevenção; e) causas emocionais; f) doença de ordem espiritual (BARROS, 2016).

Neste texto, apresenta-se um recorte que visa discutir de que forma as categorias religião e biomedicina se entrelaçaram nos processos de negociação de sentidos entre o sagrado e o profano na dinâmica cultural da organização do espaço Hospital Espiritual Casa de Hansen e como se traduziu na reinterpretação e apropriação de símbolos do universo biomédico na instituição religiosa. Na seção que segue, apresenta-se a construção do campo etnografado, detalhando-se as práticas de cuidados com a saúde utilizadas por Dr. Hansen no espaço proposto.

⁷ A *performance* pode ser definida como um evento que coloca a experiência dos sujeitos em relevo, produzindo um estranhamento do cotidiano que os conduz à reflexividade (LANGDON, 2006). Este conceito será abordado na próxima seção.

As análises tomaram os processos sociais desenvolvidos com base na ciência social interpretativa (GEERTZ, 2015) e articularam os conceitos de eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1975) e de performance (LANGDON, 2006) para identificar de que forma a experiência com a cirurgia espiritual foi engendrada pelo grupo.

Cirurgias espirituais: os imponderáveis da etnografia

A Casa de Hansen iniciou-se na década dos anos de 1990 na casa em que seu médium, Sr. José, morava com sua família e que se transformou posteriormente no primeiro andar da instituição. Um pouco da história da formação da Casa de Hansen foi narrado a partir da entrevista concedida por uma das filhas do Sr. José, cujo nome não será revelado em respeito ao seu pedido de anonimato (BARROS, 2016). Assim, segue a transcrição da entrevista:

Pesquisadora: *Como foi para você vivenciar e acompanhar a trajetória do seu pai como médium de Dr. Hansen e a evolução deste espaço, de sua moradia para um Hospital Espiritual? Você poderia me contar um pouco dessa história, por favor?*

Entrevistada: *Minha experiência começou quando eu fiquei muito doente aos 22 anos e nenhum médico descobria o que eu tinha. Estava tão debilitada, que eu não conseguia levantar da cama, não me alimentava porque nada parava no meu estômago, nem água, tudo eu vomitava. Eu fiquei tão debilitada que as pessoas achavam que eu estava com Aids. Então, Dr. Hansen começou a me tratar e fiquei um ano sendo acompanhada por ele nesse tratamento. Depois desse tempo, eu fiquei curada. Não tinha mais nada, voltei ao meu peso normal, aparência de saudável e não sentia mais nada.*

Quanto à história da casa, o que eu tenho a dizer é que ela não foi construída pra isso. Nossa casa era uma casa de telha, normal e em 1988, o vento levou quase tudo, levou as telhas e nós ficamos morando em dois cômodos, o que hoje é a sala do Dr. Hansen e a sala de desobsessão.

Minha mãe estava grávida da minha irmã nessa época e meu pai estava muito doente com problema na coluna, de hérnias de disco muito grave, já tinha feito uma cirurgia no hospital humano, mas não ficou estável, ficou afastado do trabalho, imagina?!! (risos)

Meu pai conheceu uma casa espírita na qual trabalhava o Dr. Fritz. Meu pai dizia que tinha que ficar bom. A gente passava muitas privações, imagina??? (arregala os olhos). Minha mãe grávida, meu pai doente e a gente se virava (risos), eu vendia linguiça com meu pai para colocar nossa casa de pé.

O propósito do meu pai era ficar bom e meu pai ficou bom e voltou a trabalhar. Aí, meu pai começou a trabalhar com Dr. Hansen, atendendo as pessoas, lá no centro onde o Dr. Fritz trabalhava. Muitas pessoas ficavam curadas.

Quando o fluxo de pessoas foi aumentando, Dr. Fritz falou que muita gente iria aparecer aqui em casa. Nessa época, quando chegou o tempo de receber as pessoas, a nossa casa, graças a Deus, já tinha laje, aumentamos, nós tínhamos um lar de volta! Aí, começamos a receber as pessoas, mas nós não tínhamos maca e Dr. Hansen atendia as pessoas no chão, num colchonete.

Quando era um paciente que não conseguia se abaixar, Dr. Hansen atendia na cama dos meus pais. Isso eu chamo de caridade, cuidar dos debilitados, ajudar ao próximo sem querer nada em troca, é dar um pouquinho do teu alimento para aquele que tem fome. E tudo o que era oferecido era por conta do meu pai que já tinha voltado a trabalhar e tinha alguma condição, ele podia alimentar as pessoas que chegavam com fome, a gente comprava verduras, alimento, tudo era bancado pelo meu pai, a gente não contava com nenhuma doação, mas graças a Deus, para qualquer um que chegasse aqui nós sempre tínhamos uma sopa pra oferecer, comprávamos medicamentos e tudo o mais.

Só que o fluxo de pessoas aumentou tanto que meu pai disse que precisávamos fazer alguma coisa porque ele não dava mais conta e que precisávamos de doações de roupas, de alimentos, material hospitalar e até de limpeza! (arregala os olhos). Aí começaram a aparecer pessoas para ajudar! Ganhamos a primeira maca! (risos). E assim seguiu e segue até hoje com a ajuda de todos. Pessoas que recebem a graça da cura, em gratidão, procuram da forma que podem contribuir com a casa e assim, nós vivemos até quando Deus permitir e o Dr. Hansen quiser.

Dr. Hansen atendia aos sábados, duas vezes ao mês e seguia um calendário divulgado nas redes sociais da casa. Os atendimentos reuniam cerca de 500 pessoas de todos os gêneros, idades e classes sociais, com predominância dos mais pobres. A distribuição das senhas para atendimento começava às 06h00min, quando o portão era aberto. No dia anterior, à noite, já havia pessoas a espera, com semblantes que denotavam simultaneamente dor e esperança. O atendimento era feito de acordo com a ordem de chegada na fila localizada na porta da instituição. As senhas eram distribuídas para homens e mulheres separadamente. Pacientes debilitados eram atendidos preferencialmente. Ao receber a ficha, o paciente que era atendido pela primeira vez na instituição recebia também um formulário que funcionava como receituário, uma espécie de prontuário; aos pacientes já em tratamento solicitava-se a apresentação do formulário/receituário para prosseguir as indicações “médicas” (BARROS, 2016; 2021).

Com a ampliação da construção, o segundo andar passou a acomodar a residência do médium e o salão superior logo ao lado onde eram feitas as aberturas dos trabalhos por Sr. José, médium de Dr. Hansen e sua equipe de voluntários às 08h00min, quando preces e o cântico conhecido como “Quanta Luz”⁸ eram entoados. Eventuais testemunhos de cura eram dados espontaneamente e solicitações de ajuda para doentes eram feitas: solicitavam-se cadeiras de rodas, muletas, macas, colchões, ataduras, medicações, cestas básicas, agasalhos, tudo que era doado àqueles que procuram socorro. A Casa de Hansen vivia exclusivamente de doações e da renda das vendas da cantina e do bazar; nada era cobrado pelos atendimentos, sendo todos os seus serviços caritativos (BARROS, 2016).

Na parte externa do primeiro andar havia o salão principal, um espaço onde elementos espíritas, católicos e umbandistas dialogavam sem conflitos aparentes. Notava-se logo na entrada um quadro de avisos composto por mensagens repletas de simbologias espíritas, com destaque para a fotografia de Chico Xavier, notável médium espírita brasileiro. Era possível sentir um forte odor de éter ou álcool que fazia lembrar um hospital convencional qualquer e que dialogava com livros (espíritas, católicos, esotéricos etc.), imagens de santos católicos, quadros de personalidades espíritas desencarnadas (mortas), mandalas esotéricas, cristais de rocha (BARROS, 2016).

A pluralidade e a apropriação de elementos da biomedicina eram a marca mais evidente daquele espaço. Conviviam credos tão heterodoxos quanto as próprias práticas de Dr. Hansen. Enquanto os pacientes aguardavam a sua vez, médiuns voluntários se dedicam aos passes magnéticos e às preces, enquanto a espera poderia durar o dia todo. Frequentemente, durante a aplicação dos passes, ocorriam manifestações de espíritos e os pacientes eram conduzidos para a sala de desobsessão (suposta ‘expulsão’ de espíritos considerados inferiores e perturbados) onde havia duas cadeiras e uma médium aplicando passes e preces para afastar os espíritos obsessores. Durante a espera, os pacientes rezavam, conversavam, contavam suas histórias, trocavam experiências, faziam amizades - desenvolviam verdadeiras redes de apoio, extravasando para além das fronteiras da instituição (BARROS, 2016).

No salão principal havia uma cantina e uma cozinha ao lado onde eram vendidos lanches. Logo ao lado da cantina, havia um altar com santos católicos representando um espaço de fé onde eram depositados pedidos de oração. Abaixo

⁸ Quanta luz/Neste ambiente/Descendo sobre nós/Vibrando em nossa mente/Quanta luz/Quando assim em prece/Minha alma cresce/Aos olhos de Jesus/Quanta Luz/Quando em oração/A voz do Mestre fala/Aos nossos corações/Quanta luz/Descendo sobre nós/Quanta luz/Quanta luz.

desse altar existia um canteiro onde era cultivada uma planta chamada “espada de São Jorge” e outras ervas típicas dos cultos afro-brasileiros associadas à proteção da casa. Esse espaço era dedicado a espíritos relacionados com a “segurança” da casa, termo utilizado por umbandistas ao referirem-se a espíritos guardiões denominados Exus e Pombagiras. Ao lado da cantina havia um ervanário, onde eram fornecidas gratuitamente as ervas indicadas nos tratamentos (BARROS, 2016; 2021).

Ainda na parte externa da construção principal, no corredor contíguo à cantina havia três salas, uma com uma maca e duas salas com duas macas cada. Nesse corredor havia um bazar, uma despensa e três banheiros, sendo um masculino e um feminino. No final ficava o refeitório, espaço amplo onde eram vendidas refeições a preço acessível. O dinheiro arrecadado com as vendas da cantina, do bazar e do refeitório eram revertidos para a manutenção da casa (BARROS, 2016).

Na parte interna, que corresponde à antiga casa de Sr. José, existiam três salas de cirurgia que seguiam a seguinte disposição: uma sala com quatro macas, uma sala com três macas, uma sala com uma maca. Existia também uma sala de Reiki (espécie de passe espiritual) com três macas, uma sala de Radiestesia (trabalhos espirituais com campos energéticos) com duas macas. Médiuns e voluntários compartilhavam um único banheiro nessa parte. As macas hospitalares eram forradas com lençóis brancos, acompanhados de um travesseiro com fronha branca também. Para subir na maca existiam escadas hospitalares de dois degraus e, os que não podiam deitar-se nas macas eram atendidos em cadeiras de rodas (BARROS, 2016).

Merece destaque nessa parte a sala do Dr. Hansen que agregava em um altar múltiplos símbolos religiosos, imagens de santos de várias religiões, além de elementos próprios das práticas biomédicas como uma maleta médica com instrumentos cirúrgicos e material hospitalar. Seu altar era um diálogo intenso e permanente entre o sagrado e o profano, evidenciando como resultado uma lógica própria de compreensão e de interpretação do universo de Dr. Hansen (BARROS, 2016).

As práticas de Dr. Hansen e de sua casa eram híbridas, incluindo macas, bisturis, pinças, tesouras, materiais hospitalares descartáveis e medicamentos que quando em ação nas cirurgias espirituais transitavam do contexto profano para o sagrado, pois passavam a participar das hierofanias de cura das cirurgias espirituais. Assim, a faca quando em ação na mão de Dr. Hansen, não era mais uma faca, mas um objeto sagrado. Do hibridismo do religioso com o biomédico surgiu o “Azulzinho” um líquido famoso entre os adeptos e reconhecido por um forte odor de cânfora. Sua fórmula era propriedade do Dr. Hansen e, segundo ele, seria um antisséptico capaz de destruir “larvas” do mundo espiritual (BARROS, 2016). Esse líquido pode ser considerado um híbrido pois transforma em sagrado um líquido feito à base de álcool e cânfora com algum pigmento que atribuía coloração azul. Portar um frasco do líquido era certeza de levar para casa um forte protetor espiritual. Também era utilizada com frequência a pomada Vovô Pedro, um unguento feito de plantas e produtos naturais, como própolis, erva-de-bicho, ipê-roxo e o condurango, sendo utilizado de forma tópica para fazer massagens, em torções etc.⁹ (BARROS, 2016).

⁹ Segundo relato de médiuns do Centro Espírita Campos Vergal, na colônia Santa Isabel, em Betim, Minas Gerais, no ano de 1973, sua fórmula teria sido transmitida pelo espírito de um negro escravizado autodenominado Vovô Pedro que, ao manifestar-se mediunicamente, solicitou lápis e papel para ditar a fórmula de uma pomada cujo objetivo era curar e aliviar. A pomada seguiu sendo produzida por redes de centros espíritas e distribuída gratuitamente. Disponível em: www.saberemudar.com.br/index.php?q=pomadavovopedro. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

Durante as cirurgias espirituais, todos os médiuns e voluntários (também chamados de dedicantes) usavam como uniforme um jaleco branco e luvas descartáveis no manejo dos objetos e no trato com os pacientes dentro e fora das salas de cirurgia. A ordenação das atividades, o registro dos pacientes em prontuários (receituário), a disciplina pós-cirúrgica, assim como toda a ritualização da cirurgia espiritual eram procedimentos que reproduziam o modelo biomédico, o que conferia à Casa de Hansen a austeridade de um hospital geral (BARROS, 2016).

Após passarem pela cirurgia espiritual, os pacientes recebiam seu formulário com anotações feitas pelo voluntário, onde constavam os procedimentos médico-cirúrgicos espirituais realizados, a medicação prescrita, os interditos alimentares, laborais e sexuais e a data do retorno para revisão. Esse formulário funcionava como um prontuário médico, portanto um elemento do mundo profano. Entretanto, ao ser apropriado pela ritualística do mundo sagrado, esse elemento transforma-se em um instrumento também sagrado (BARROS, 2016).

As recomendações incluíam abstinência de sexo por cinco dias, repouso, dieta alimentar de três a cinco dias, e excluía carne vermelha, camarão, linguiça, carne de porco, ovos, gorduras e bebidas alcoólicas. Os pacientes eram instruídos a abolir o consumo de refrigerantes, frituras e enlatados e a darem preferência aos alimentos integrais; fracionar as refeições e diminuir a quantidade de alimentos; trocar doces por frutas e ingerir mais legumes e verduras (BARROS, 2016).

A medicação indicada era baseada em chás de ervas, infusões e compressas, além de recomendações para o consumo de no mínimo dois litros de água por dia, prática de exercícios físicos, relaxamento mental, reeducação alimentar. Os pacientes eram esclarecidos em linguagem acessível sobre todos os danos que maus hábitos alimentares poderiam ocasionar à sua saúde a curto e a longo prazos. Em geral, Dr. Hansen recomendava práticas que pudessem contribuir para o equilíbrio mental e emocional do paciente como meditação, leituras calmantes e música relaxante. Hábitos de higiene corporal também eram abordados e ensinados; questões sobre sexo e doenças sexualmente transmissíveis e uso de preservativos também faziam parte das instruções. Logo após a saída da sala de cirurgia os pacientes eram instruídos a ingerir o copo de água fluidificada¹⁰ e eram dispensados para se retirarem (BARROS, 2016).

Como visto ao longo do desenvolvimento, a hibridização dos símbolos sagrados e profanos esteve presente nas negociações de sentido da organização da Casa de Hansen, evidenciando a importância do constante diálogo estabelecido entre as noções de sagrado e profano para o grupo. Os sentidos são articulados, ressignificando a realidade dos indivíduos a partir de experiências pessoais imersas na rede de significados que surge primeiramente da inserção no espaço. Na próxima seção, é apresentada uma discussão que visa a identificar de que forma a relevância dos aspectos culturais que envolvem os sentidos construídos no binômio saúde-doença participam da articulação dos sentidos atribuídos às intervenções das cirurgias espirituais.

¹⁰ A fluidificação é um processo em que, segundo a crença espírita, espíritos manipulariam fluidos vitais e fabricariam remédios depositados na água (BARROS, 2016).

Dr. Hansen: o médico ou feiticeiro?

Nas cirurgias espirituais da Casa de Hansen estão relacionados elementos tanto religiosos quanto médico-científicos que conferem ao procedimento um caráter ambivalente e integrador de domínios simbólicos envolvidos na experiência da doença. Considerados antagônicos, quando tomados no contexto das cirurgias espirituais por um processo de justaposição, apontam para a dimensão criativa presente neste espaço e nas práticas dos sujeitos que o constituem.

Os símbolos biomédicos apropriados pela instituição evidenciam a importância dessa simbologia na construção das práticas da Casa de Hansen. Mais do que ser um elemento de produção de legitimidade para aquele espaço, seria também um meio de produzir uma transformação na experiência dos sujeitos com relação à doença através da manipulação desses símbolos nos processos de cura da casa.

Nesse ponto, poder-se pensar as práticas de cura da Casa de Hansen a partir de um conceito chave na antropologia que seria o da eficácia simbólica descrito por Claude Lévi-Strauss, em *O feiticeiro e sua magia* (1975) onde o autor relata a experiência de formação do xamã Quesalid e relaciona a eficácia da magia e do feitiço ao contexto cultural do grupo social e argumentando que

a eficácia da magia implica na crença da magia, que apresenta três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente ... no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva. (LÉVI-STRAUSS, 1975: 193)

Sobre a experiência de Quesalid e a eficácia da magia do xamã como agente mágico-simbólico, Lévi-Strauss (1975: 194) observa que “os elementos daquilo que se poderia denominar de complexo xaminístico (...) se organizam em torno de dois polos (principais), formados um pela experiência íntima do xamã, outro pelo consensus coletivo”. E conclui: “Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro”.

Assim, a partir das considerações sobre o xamanismo e sua eficácia, Lévi-Strauss identificou a manipulação psicológica feita pelo xamã e concluiu que as práticas mágicas realizadas pelo feiticeiro têm sua eficácia, e

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que essa se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 1975: 194)

Partindo desta referência, compreende-se que Lévi-Strauss (1975: 194) identifica três aspectos relativos à crença e eficácia da magia: “a crença do feiticeiro na sua própria magia; a crença do enfeitiçado na magia do feiticeiro; a crença coletiva na magia do feiticeiro”. Assim, ele demonstra que a eficácia da magia perpassa pela crença na mesma, apontando para a força coercitiva da crença coletiva e sua capacidade de construir e alterar verdades inteiramente assimiladas subjetivamente.

No entanto, a leitura semântica dos ritos de cura presentes em suas análises traz algumas limitações para pensar o modo como as pessoas de fato manipulam

os símbolos durante a experiência da doença e como elas ao mesmo tempo transformam e são transformadas por esses símbolos no caso específico da Casa de Hansen (BARROS, 2016).

Um ponto importante a ser analisado seria a eficácia do rito de cura enquanto resultado do compartilhamento das representações envolvendo os símbolos rituais, da crença no poder do xamã e/ou de um consenso sociocultural com relação às práticas de cura. Assim, para que a cura se efetuassem seria preciso que os atores envolvidos no rito compactuassem de um conjunto de representações. Ainda que o xamã possa ser um indivíduo que não necessariamente “crê” no que faz, como no caso de Quesalid (LEVI-STRAUSS, 1975) que resolve se tornar um xamã para desmascarar as possíveis fraudes das práticas xamânicas, a crença dos seus clientes em seus (supostos) poderes de cura é tomada como elemento explicativo da eficácia de seus ritos (mesmo que o próprio xamã afirme para si mesmo tratar-se apenas de fraude e simulação).

Alguns problemas decorrem dessa interpretação dos ritos de cura centrada na ideia de consenso cultural, de uma crença internalizada a priori. Esther Langdon (2006) aponta duas limitações que a leitura semântica dos ritos de cura apresenta e que corroboram as experiências centradas na simbologia da Casa de Hansen. A primeira diz respeito à natureza das representações compartilhadas e aos limites das representações coletivas. Retomando as críticas a Lévi-Strauss, Langdon (2006) chama a atenção para o fato de que a linguagem xamânica nem sempre é compreendida, portanto, compartilhada, por todos os membros do grupo social. Esta linguagem estaria carregada de metáforas e modos de expressão que nem sempre são acompanhados pelos doentes durante o ritual de cura. A segunda limitação, segundo a autora, seria o viés de uma análise que enfatiza a resolução de doenças psicossomáticas reduzindo a eficácia dos ritos às doenças consideradas de fundo emocional ou psíquico (LANGDON, 2006).

Seguindo a proposição da autora considera, as abordagens semânticas tratariam os rituais essencialmente como uma descrição, expressão ou transmissão de ideias, a eficácia dos símbolos é tomada como uma questão textual e a tarefa do antropólogo seria tentar decifrar a mensagem transmitida pelos sistemas simbólicos. Essa perspectiva de análise empobreceria, segundo a autora, a dimensão criativa (que é individual, portanto, particular) envolvida nos ritos de cura ao percebê-los enquanto reproduções de um conjunto de representações mais ou menos reificadas, e não como atos que envolvem uma constante produção de sentidos gerada pela interação dos sujeitos e suas diversas formas de se relacionarem com os símbolos rituais.

Desse modo, considera-se, na perspectiva de Langdon (2006), que nem todos os participantes de um rito de cura compartilham os mesmos símbolos e representações e, ainda, muitas vezes nem sequer acreditam neles, mas isso não impede a pessoa doente de buscá-los no seu itinerário terapêutico. Esse ponto pode ser verificado na Casa de Hansen, onde nem todos os pacientes eram adeptos do espiritismo ou espiritualismos, muitos eram de outras religiões não-reencarnacionistas e outros não confessaram nenhuma religião na pesquisa. Assim, a linguagem expressa por Dr. Hansen e sua performance ritual, embora fossem espiritualistas e reencarnacionistas, não faziam parte de um consenso dogmático entre os próprios espiritualistas (BARROS, 2016).

Os frequentadores da Casa de Hansen, desse modo, não possuíam um conhecimento prévio sobre como atuavam as terapias que ali eles recebiam, mas certamente percebiam e interpretavam os símbolos biomédicos que ali estavam da

mesma forma como o fazem nos espaços institucionais da biomedicina. Aqui residem formas de produção de diferença e semelhança que apontam muito mais para a elaboração de mecanismos de persuasão do que para formas de consenso em torno dos símbolos e seus significados, que estariam aparentemente pré-determinados porque foram retirados dos domínios da biomedicina ou da religião. É evidente que algum tipo de compartilhamento de sentidos se dá em um contexto de cura como condição para uma comunicação possível entre os atores. No entanto, não se pode considerar as práticas de cura na Casa de Hansen exclusivamente com base num sistema de representações com sentidos pré-estabelecidos, retirados da medicina ou da religião. É durante o processo do tratamento como uma experiência total que a pessoa doente elabora os sentidos para as práticas curativas a que são submetidas na Casa de Hansen (BARROS, 2016).

Assim, apostar numa leitura semântica das práticas ali desenvolvidas, empobreceria a análise dos agenciamentos complexos que fazem parte da experiência de doentes e daqueles que se tornam voluntários da instituição. Neste sentido, Langdon (2006) lembra que, na maioria dos relatos antropológicos tradicionais sobre os ritos de cura, o foco está muito mais em analisar aquilo que era feito aos participantes e não em saber o que o ritual de fato significava para eles.

A convencionalização de categorias (médicas e/ou espirituais) híbridas de sistemas terapêuticos distintos é o elemento que permite a criação contínua de significados envolvendo saúde e doença nesta instituição. Ao construir a relação entre essas categorias, as pessoas estão na verdade produzindo significados em torno delas e realizando o que Wagner (2010: 80) chama de “extensão inovadora das associações” ao tentar a integração convencional de certos elementos simbólicos em contextos diferentes daqueles onde eles pretensamente teriam uma origem ou um sentido “primário”.

Dessa forma, os processos de simbolização passam a ser vistos como processos criativos presentes na construção social da realidade, pois o que se tem através dos símbolos não é um consenso homogêneo de ideias e percepções, mas um modo de criar e compartilhar sentido na ação, em um processo dinâmico, que embora apresente repetições em sua estrutura, como é o caso dos rituais, está sempre em constante processo de construção e legitimação por parte dos sujeitos. É na própria ação que o sentido é construído e reconstruído continuamente.

Assim, a coerência do ritual das cirurgias espirituais não está no compartilhamento de um sistema de símbolos ou “crenças” homogêneo, mas na ação, na performance que é encenada e está conectada com os modos de compreensão e engajamento do sujeito com o mundo. Langdon (2006) define a performance como um evento que coloca a experiência em relevo. Este evento está situado num contexto particular, construído pelos participantes. Há papéis e maneiras de falar e agir na expressão da performance que é antes de tudo um ato comunicativo, porém, há uma função poética na fala que distingue a performance de outros atos de comunicação, pois “na performance o que se ressalta é o modo de expressar a mensagem e não seu conteúdo” (LANGDON, 2006: 6).

Nessa perspectiva, tomam-se as cirurgias espirituais na Casa de Hansen enquanto atos performáticos que colocam a experiência do adoecimento em relevo e proporcionam a reflexividade dos atores sociais sobre sua condição tanto através das terapias quanto através da retórica terapêutica apresentada pela Casa de Hansen que está pautada no protagonismo do sujeito por meio dos processos de cura. A experiência da doença, embora não seja a mesma para cada doente, pode ter seu conteúdo compartilhado e este compartilhamento é também uma das formas de organizar e dar sentido a este evento (BARROS, 2016).

As cirurgias espirituais são consideradas, desse modo, performances de uma cirurgia real, dispondo de instrumentos cirúrgicos e material descartável acompanhadas de uma dramaticidade que é transformada pela experiência do doente com as cores, sons, cheiros, atos, falas e movimentos que fazem parte do cenário onde se desenvolve a performance de cura (BARROS, 2016). A partir dessa perspectiva, as cirurgias espirituais e as terapias realizadas na Casa de Hansen são definidas como performances de cura, pois estas práticas possuem elementos de dramaticidade que colocam a experiência dos sujeitos em relevo (tanto pacientes quanto voluntários), cujo objetivo é uma “transformação fenomenológica no nível mais profundo do corpo” (LANGDON, 2006: 11), que rejeita qualquer separação entre o racional, o emocional e o corporal; está situada num contexto e é temporária.

Nesses termos, a prática terapêutica oferecida por Dr. Hansen recria significados e sentidos por meio de um processo que intercambia saberes e práticas sem hierarquizá-las, inovando através das associações de sentidos diversos em que racionalidades distintas coexistem em interlocução com religiosidades e espiritualidades múltiplas e que não objetiva concorrer com o modelo biomédico, mas funcionar como uma entrada complementar de acesso ao doente, devolvendo-lhe sua dimensão integral.

Considerações finais

Os resultados da investigação destacaram arranjos polissêmicos que negociam os limites entre sagrado e profano nas relações e nas práticas desenvolvidas no Hospital Espiritual - Casa de Hansen. Esses arranjos evidenciaram a constituição de uma instituição com caráter híbrido e que se insere no rol dos espaços religiosos destinados aos cuidados com a saúde e com o corpo. A investigação apontou que são articuladas noções sobre a relação entre sagrado e profano a partir de construções simbólicas que atribuem sentidos por meio da negociação de significados compartilhados pelo grupo.

No espaço ritualmente construído na Casa de Hansen a noção de sagrado era focalizada na familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada. Os arranjos observados evidenciaram uma relação intrínseca das atividades religiosas com seus valores simbólicos e a organização espacial obedecia à articulação entre sagrado e profano.

A expressão da materialidade do sagrado na Casa de Hansen é reflexo da atribuição de valor simbólico aos elementos articulados de uma dimensão supostamente profana própria da esfera biomédica. Nesse sentido, o espaço sagrado em questão é a expressão da existência de elementos que não possuem sacralidade, mas que se tornam sagrados pelo sentido a eles atribuído no processo de ressignificação nos rituais das cirurgias espirituais.

A Casa de Hansen ampliou as noções sobre a relação entre sagrado e saúde para além das fronteiras puramente espirituais e projetou um espaço que refletia um ambiente austero, pautado em modelos burocráticos dos ambientes hospitalares seculares, associado às terapêuticas importadas do Espiritismo francês e das culturas tradicionais.

As práticas de Dr. Hansen extravasavam as definições, ultrapassavam as fronteiras, inaugurando sua própria medicina, uma prática múltipla e híbrida, acolhendo elementos de diversas tradições culturais brasileiras que dialogavam com a biomedicina num tom de respeito e integração, porque para ele o humano era um sujeito, simbólico e contextual. Um hibridismo particular era evidenciado

e denotava a apropriação do profano pelo sagrado, na medida em que instrumentos utilizados por médicos do sistema oficial de saúde transformam-se em instrumentos sagrados e referencial de fé.

O Hospital Espiritual Sagrado Coração de Jesus – Casa de Hansen pode, assim, ser definido como um espaço sagrado que articulava dimensões das representações do contexto biomédico com símbolos religiosos, ressignificando práticas, transbordando as fronteiras do imaginário coletivo sobre o que é sagrado e o que é profano, estabelecendo diálogos polissêmicos particulares ao espaço.

Desse modo, considerando que os símbolos são responsáveis pela organização da vida social e fornecedores de sentidos responsáveis pelas representações dos grupos, podemos assumir que os elementos que constituem o Hospital Espiritual são um composto de significação que dão sentido ao universo compartilhado pelo grupo do Hospital Espiritual a partir da ressignificação dos sentidos. Nesses termos, a Casa de Hansen está impregnada de simbolismo construído a partir da articulação entre sagrado e profano em uma performance própria e vivenciada em conjunto, operacionalizado por uma comunidade religiosa, onde regras e significados dão sentido para as suas práticas religiosas.

Recebido em 15 de outubro de 2022.

Aprovado em 30 de abril de 2023.

Referências

ARAÚJO, Waleska. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. Tese de doutorado, Antropologia, UFSC, 2011.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BARROS, Valquiria da Silva. *O corpo como sujeito de experiências em espaço sagrado nos processos de saúde-doença: cirurgias espirituais*. Dissertação mestrado, Unigranrio, 2016.

BARROS, Valquiria da Silva; OLIVEIRA, Rosane; SILVA, Renato. Processos de saúde e doença no campo sagrado e as narrativas de ressignificação corpórea: o caso das cirurgias espirituais no Hospital Espiritual Casa de Hansen. *Interseções*, 23 (1): 64-91, 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre o carma e a cura: Tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, 7 (1): 230-251, 2016.

CHIESA, Gustavo. (2016). *Além do que se vê: Magnetismos, Ectoplasmas e Paracirurgias*. Porto Alegre: Multifoco, 2016.

CISCON-EVANGELISTA, Mariane Ranzani; MENANDRO, Paulo Rogério Meira. Trânsito religioso e construções identitárias: mobilidade social de evangélicos neopentecostais. *Psico-USF*, 16 (2): 193-202, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ática, 1979.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EVANS-PRITCHARD, Evans. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1978.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, 9 (19): 247-281, 2003.

GREENFIELD, Sidney. *Cirurgias do Além. Pesquisas Antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LANGDON, E. J. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha Revista de Antropologia*, 8 (12): 162-183, 2006.

LAPLANTINE, Françoise; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1975.

MALUF, Sandra Weidner. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas de Nova Era. *Ilha Revista de Antropologia*, 7 (1-2): 147-161, 2005.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

STOLL, Sandra Jaqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp/Orion, 2004.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano

Sarah Fonseca Diniz¹
Centro Universitário Processus

Jonas Rodrigo Gonçalves²
Universidade Católica de Brasília

Danilo da Costa³
Universidade Católica de Brasília

Resumo: Este artigo aborda as questões do tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano. Investigou o seguinte problema: “Como o Estado pode intervir para combater esse crime?”. Cogitou a seguinte hipótese “a omissão normativa e social que existe no tráfico de pessoas”. O objetivo geral é “entender e apontar os problemas existentes e descobrir o conceito de exploração sexual”. Os objetivos específicos são: “descobrir o modus operandi de cada aliciador”; as rotas percorridas pelas vítimas até seu destino final”; e “analisar o Protocolo de Palermo”. Este trabalho é importante para um operador do Direito devido a esse delito ser o terceiro crime organizado mais lucrativo no mundo. Para a ciência, é relevante por apontar questões pertinentes pelas Convenções Internacionais, atribuindo uma relevância social e moral atinente ao caso. É imprescindível para a sociedade para conhecer melhor tal delito e retratar para a população as circunstâncias em que se encontram as vítimas. Trata-se de uma pesquisa qualitativa teórica com duração de seis meses.

Palavras-chave: tráfico de pessoas; exploração sexual; protocolo de Palermo; vítimas; organização criminosa.

DINIZ, Sarah Fonseca; GONÇALVES, Jonas Rodrigo; COSTA, Danilo da. **Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (22): 43-60, janeiro a abril de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Bacharela em Direito pelo UniProcessus (DF).

² Doutor em Psicologia; Mestre em Direitos Humanos (Ciência Política e Políticas Públicas); licenciado em Filosofia, em Sociologia e em Letras (Português e Inglês); Especialista em Direito Constitucional e Processo Constitucional, em Direito Administrativo, em Direito do Trabalho e Processo Trabalhista, entre outras especializações em Educação e Letras. Professor e Pesquisador do UniProcessus (DF) e da Facesa (GO).

³ Doutorando em Educação; Mestre em Educação. Especialista em Direito Constitucional e Processo Constitucional, em Direito do Trabalho e Processo Trabalhista, e em Direito Administrativo. Licenciado em Geografia. Professor e Pesquisador do UniProcessus (DF).

International human trafficking for sexual exploitation: the human market

Abstract: The theme of this article is International Human Trafficking for the purpose of sexual exploitation: the human market. The following problem was investigated: "How can the State intervene to combat this crime?". The following hypothesis was hypothesized "the normative and social omission that exists in human trafficking". The general objective is "to understand and point out the existing problems and discover the concept of sexual exploitation". The specific objectives are: "to discover the modus operandi of each recruiter"; the routes taken by the victims to their final destination"; "to analyze the Palermo Protocol". This work is important for a Law operator because this crime is the third most lucrative organized crime in the world; for science, it is relevant for pointing out relevant issues by the International Conventions, giving a social and moral relevance to the case; it adds to society to know better about this crime, portraying to the population the circumstances in which these victims are. This is qualitative theoretical research with a duration of six months.

Keywords: human trafficking; sexual exploitation; Palermo protocol; victims; criminal organization.

Trata internacional de seres humanos con fines de explotación sexual: el mercado humano

Resumen: Este artículo aborda la problemática de la trata internacional de personas con fines de explotación sexual: el mercado humano. Investigó el siguiente problema: "¿Cómo puede intervenir el Estado para combatir este delito?" Consideró la siguiente hipótesis "la omisión normativa y social que existe en la trata de personas". El objetivo general es "comprender y señalar los problemas existentes y descubrir el concepto de explotación sexual". Los objetivos específicos son: "descubrir el modus operandi de cada reclutador"; las rutas seguidas por las víctimas hasta su destino final"; y "analizar el Protocolo de Palermo". Este trabajo es importante para un profesional del derecho porque este delito es el tercer crimen organizado más rentable del mundo. Para la ciencia, es relevante por señalar cuestiones relevantes para las Convenciones Internacionales, atribuyendo relevancia social y moral al caso. Es fundamental que la sociedad comprenda mejor este delito y refleje a la población las circunstancias en las que se encuentran las víctimas. Se trata de una investigación teórica cualitativa con una duración de seis meses.

Palabras clave: trata de personas; explotación sexual; protocolo de Palermo; víctimas; organización criminal.

Esse projeto propõe apresentar o Tráfico de Pessoas, a principal temática é entender como esse crime é consumado e o motivo de ser o terceiro maior crime organizado do mundo. Bem como o silêncio da mídia e do Estado. A forma como agem os aliciadores e os caminhos que percorrem essas vítimas até chegarem ao destino final.

O Tráfico internacional de pessoas envolve a exploração, a prostituição sexual, a diversidade de gêneros e as teorias de normas gerais no âmbito do Direito. Há uma concepção entre fenômenos e conjunturas políticas enraizadas que não devem ser separadas em leituras jurídicas ou apenas sociais. Esses confrontos teóricos objetivam uma soberania estatal e uma cooperação internacional para combater esse tipo de crime, sendo uma autonomia de submissão, onde o corpo é caráter de propriedade (BAPTISTA, 2020: 2).

O presente trabalho tem como principal problemática: O Tráfico de Pessoas para fins de exploração sexual, a omissão normativa do Estado e da sociedade, o paradigma estatal diante de um problema de cunho social. Diante dos inúmeros casos, como o Estado pode intervir significativamente para combater esse crime?

O Tráfico de Pessoas teve início no século XIX e prosseguiu no século XX. A preocupação inicial estava na rejeição do Tráfico de Pessoas negras e consequentemente as mulheres brancas que são vítimas da prostituição. O elemento persecutório que limpava a sociedade dessa doença que deprecia o casamento, o trabalho, a família e a propriedade seriam o racismo e o ideal de pureza feminina que se desvia com o caráter social de moralidade e civilização. Um crime nascido com a discursividade das polícias nas fronteiras nacionais, causando a separação de Direitos Humanos com dimensão humanitária (VENSON e PEDRO, 2013: 4). A hipótese levantada para o problema em questão foi a omissão social e normativa presente no Tráfico de Pessoas. Ou seja, quais são as omissões sociais e normativas presentes nesse tráfico, o motivo de não ser um crime comentado, quem são as maiores vítimas, o modus operandi dos aliciadores e a forma como a mídia não comenta o crime em questão.

A Lei 2.848 (BRASIL, 1940) aduz que o legislador contemporâneo, querendo ampliar a punição do crime em questão, com a nova lei, o deslocou para o capítulo que trata “dos crimes contra a liberdade individual”, e acabou esquecendo de algumas causas importantes de aumento de pena para o crime. Antes tipificado nos artigos 231 e 231-A, (i) contra vítima menor de 18 anos, (ii) vítima que, por enfermidade ou deficiência mental, não tem o necessário discernimento para a prática do ato, (iii) emprego de violência, grave ameaça ou fraude. Demais disso, as novas previsões na novatio legis, vigoram na forma de aumento de um terço até metade, sobretudo, em menor grau que antes previa, ou seja, até a metade (BITENCOURT, 2017: 4).

O objetivo geral do presente trabalho é apontar os entraves existentes para combater o crime de Tráfico de Pessoas. Descobrir o conceito de exploração se-

xual e sua definição, analisar o Protocolo de Palermo, entender o perfil dos aliciadores e das vítimas e quais são as rotas para que essas pessoas cheguem até o destino final.

Nos referiremos aos procedimentos de deslocamento de pessoas e a forma de administração estatal das fronteiras, como as vítimas são resgatadas, transformadas em migrantes irregulares, e por fim deportadas e criminalizadas.

Ademais, nos atentando em como o Estado, em sentido amplo, perfaz a noção de vítima, de quem pode ou merece ou que não pode ser enquadrada nesses termos. Como a implementação do Protocolo de Palermo houve distinções significativas no Brasil e na Espanha. Nesses países, as pessoas que são vítimas do Tráfico de Pessoas acabam deportadas em detrimento do seu estado migratório. Partindo dessa premissa, analisaremos as práticas de deslocamento desses migrantes e os ilícitos nas fronteiras (PISCITELLI e LOWENKRON, 2015: 35).

Os objetivos específicos deste trabalho são: elencar a lacuna deixada pelo legislador; discorrer sobre a omissão da sociedade para esse ilícito penal; e explorar a forma como agem os aliciadores”. Esclarecidas as dúvidas atinentes ao crime, entender detalhadamente as Convenções Internacionais em relação a tal ato.

Os crimes tipificados como Tráfico de Pessoas violam os Direitos Humanos. Isso é percebido por algumas leituras do Protocolo de Palermo, que de certa forma é violado. Tal crime implica na tipificação de abusos, definição de conflitos e envolvidos no plano jurídico. Para que possamos entender esse crime, é necessário observar os envolvidos que ocupam posições desiguais de poder. Nesse sentido, a violência é atinente ao reconhecimento social, não apenas legal, de que alguns atos constituem abuso (PISCITELLI, 2008: 35).

O crime de Tráfico de Pessoas se correlaciona com a prostituição, com o tráfico de drogas e de armas e, em muitos casos, com o trabalho escravo. Esse entendimento se perpetua na ideia de que esse crime é de caráter transnacional. Nesse sentido, ressalta-se que o Direito Penal e as convenções internacionais são de suma importância para um combate mais eficaz. Portanto, é importante trazer à luz do conhecimento alguns fenômenos que combatem tal crime.

No início do século XX, em 1949, o Tráfico de Pessoas passa ser observado pela Assembleia Geral das Nações Unidas, mediante uma convenção para tratar do tema como exploração da prostituição. Essa convenção associa a exploração sexual com o tráfico internacional, observando a Dignidade da Pessoa Humana e os direitos fundamentais. Ao passo que, a prostituição se desassocia com a sexualidade no século XIX (VENSON e PEDRO, 2013: 5).

Essa pesquisa é de máxima importância para a Ciência Jurídica, pois traz a fundamentação necessária para o entendimento de como os envolvidos tentam tirar proveito e ludibriar as pessoas, criando uma farsa e fazendo as vítimas creem em supostos trabalhos falsos fora do país. Serão demonstradas aqui as atuações do Direito Penal e dos Direitos Humanos.

Salienta-se que o produto nesse crime é a própria pessoa, o dificulta a materialidade do mesmo. Os números são alarmantes nesse crime, ademais é possível que os sejam ainda maiores; pois, a pessoa traficada, diferente das armas e drogas, pode ser traficada mais de uma vez, o que gera mais lucro e dificulta as estimativas (ALMEIDA e TERESI, 2018: 89).

Esse projeto pretende abordar não apenas os operadores do Direito, como possui uma abordagem fundamental para a sociedade, em que pese um crime cruel que não é comentado pela mídia, mas possui uma grande relevância social por sua recorrência. Há a necessidade de mais conhecimento da sociedade.

O Protocolo de Palermo, que compõe a Convenção contra o Crime Organizado Transnacional, identifica esse crime como um crime organizado e trata de uma dimensão de fenômenos que exigem significativamente políticas de enfrentamento mais eficazes e específicas, por sua importância para a sociedade (ALMEIDA e TERESI, 2018: 93).

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, teórica, que tem sua fundamentação em artigos científicos e livros de natureza acadêmica e em lei, jurisprudência ou doutrina. Portanto, é um tema delicado, foi minuciosamente averiguado para promover a realidade e a validade da pesquisa.

Para contemplar a presente pesquisa foram selecionados artigos científicos, totalizando seis, encontrados por meio de profunda busca no Google Acadêmico, e Scielo, considerando as seguintes palavras-chave: Tráfico Internacional de Pessoas para fins de exploração sexual, tráfico de órgãos, a omissão normativa no tráfico de pessoas.

Os critérios de exclusão para a escolha dos artigos científicos selecionados foram artigos científicos com no máximo três autores, nos quais, ao menos, um dos dois é doutor ou mestre, considerando a exigência de ser artigo com publicação em revista de natureza acadêmica e com selo de ISSN. Ademais, essa pesquisa tem seis meses de tempo previsto para a sua conclusão. O seguimento ocorre semanalmente. Primeiramente, foi realizado o levantamento do referencial. Em seguida, a revisão da literatura, e posteriormente, na terceira semana e seguintes, a elaboração dos elementos pré-textuais e pós-textuais que compõem todo o trabalho.

Ensejou por meio de uma pesquisa qualitativa, em que os autores tendem a tratar os dados por meio de profunda pesquisa bibliográfica, considerando os pontos mais relevantes levantados pelas análises de manuscritos. Ou seja, por interpretação de experiências compreendendo motivações e ideias.

Conforme aduz Gonçalves (2020: 98), mesmo sendo um artigo de revisão literária que usa livros ou artigos com pesquisas de natureza quantitativas, por não ser uma questão metodológica, em sentido primário, a junção desses dados deverá se enquadrar como pesquisa qualitativa. A pesquisa qualitativa efetua o tratamento com informações em campo (artigos científicos) e/ou por meio de revisão de literária (artigos acadêmicos). No artigo de natureza de revisão de literatura, os autores tratam os dados coletados por meio de pesquisa bibliográfica, considerando aspectos de importância, que os autores levantaram.

Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: o mercado humano

O Tráfico Internacional de Pessoas é considerado um crime transnacional, que segundo Freire (2017), Nucci (2015), Rodrigues (2013) e Smith (2017) precisa de uma contribuição internacional de colaboração, pois existem diferentes jurisdições externas. Esse crime é recorrente na sociedade, no entanto, no meio jornalístico é retratado há pouco tempo, por sua alta periculosidade. A forma de agir dos aliciadores e a lentidão do judiciário, devido ao acelerado aumento no número de casos que coloca vários países em atenção. É uma rede de organizações criminosas que conta com o mundo da política e dos negócios.

A exploração ou prostituição sexual é evidenciada por “exploração da prostituição de outrem, ou outras formas de exploração sexual, os trabalhos ou serviços forçados, escravaturas ou práticas como a escravatura, a servidão ou a remoção

de órgãos”, ou seja, qualquer forma de aliciamento para ganhar vantagens ilícitas (VENSON e PEDRO, 2013: 75).

As vítimas desse crime muitas das vezes buscam uma melhor condição de vida financeira, deixando suas famílias com a promessa de perspectiva de trabalho, já que em seus países de origem há desemprego em massa. Consoante a isso, saem das mazelas em busca de um futuro melhor, são enganadas e ludibriadas com ofertas fantasiosa e são traficadas para fins de exploração sexual, trabalho forçado ou remoção de órgãos.

Por volta de 1990, finalmente foi definido o “tráfico de mulheres”, movido pela prostituição, e como deveria ser tratado. Portando, é preciso entender como esse cenário de discussão se desenvolveu. Um pouco mais tarde, em 1996, como resposta de reivindicações feministas, o tráfico de pessoas passou a ter entendimento no âmbito das Nações Unidas como um tipo de comércio ilegal e exploração sob coação e força. Pela primeira vez, a visão abolicionista deixou de ser o ponto apresentado no discurso internacional sobre a prostituição, mantido por aproximadamente um século. Ao invés de definir a prostituição como uma violência contra as mulheres, foi definido como condições de vida e de trabalho sexual (KEMPADOO, 2005: 73).

Ausserer (2007) e Weitzer (2007) explicam que o tráfico de pessoas é considerado um problema moral, de crime organizado e de migração. É importante ressaltar que vários debates internacionais sobre esse crime são marcados pelos mifantes não documentados, e que esses grupos têm diferentes interpretações e agendas políticas diferenciadas. Aduz Anderson e O’Connell Davidson, (2004) que o tráfico de pessoas é inserido em organizações feministas e grupos de apoio às pessoas que exercem atividades de trabalho na indústria do sexo. É considerado um problema crítico por governos e entidades que defendem os Direitos Humanos (PISCITELLI, 2008: 35).

Veremos adiante como esse crime se consolida na prática com vítimas migrantes que são deportadas e são enganadas pelos aliciadores, pois ao chegarem em seu destino final têm os documentos pessoais retidos, eles são a forma como os aliciadores fazem as vítimas acreditarem em um “suposto trabalho” fora do país de origem.

Ademais, como essas migrantes que foram para o exterior se prostituir são vistas? E os estrangeiros vítimas do tráfico humano no Brasil, como são classificados pela Polícia Federal brasileira? Alguns inquéritos policiais evidenciam as ações anti imigratórias de alguns países europeus, que se confundem com ações antitráfico, repercutindo nos países dessas migrantes. Houve um caso em Portugal que foi classificado como “crime de auxílio à imigração ilegal” aliado ao “lenocínio”, à deportação de migrantes brasileiras não documentadas que exerciam algum tipo de trabalho em alternes de prostituição no Brasil, iniciando um inquérito policial de “Tráfico internacional de pessoas”. Assim, é evidente que ocorrem várias divergências de classificação desses crimes (PISCITELLI e LOWENKRON, 2015: 37).

Um agente da Polícia Federal fala com mais detalhes:

O crime se consolida pelo transporte de pessoas com fins de exploração sexual para adquirir vantagem financeira sob essas vítimas. Muitas das pessoas querem ir, mas não possuem condições de bancar toda a estrutura, pagar passagem e conseguir passaporte. Então, esses criminosos fazem o aliciamento, oferecem esse serviço e cobram um “pedágio” por isso. (AGENTE DE POLÍCIA FEDERAL, 2013: 37)

A polícia migratória estrangeira, sobretudo a de países europeus, relata que pessoas sem dinheiro são vulneráveis, portanto, são devolvidas ao país de origem,

e essa atitude teria um caráter de proteção. Segundo a polícia migratória, nesses casos há a ausência de critérios, gerando o impedimento de entrada no país de destino, o abuso das autoridades e as ações discriminatórias (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 256).

Há uma interpretação no artigo 3, item “a” da Convenção de Palermo que compara o tráfico ao abuso da força e coerção. A violência e a manipulação compõem o tráfico. Essa é uma interpretação dominante e fragilmente delineada de que esse crime é derivado de uma imigração ilegal, sendo a vítima um potencial do tráfico. A desconsideração da ocorrência de tráfico, mesmo com uma migração legalizada é um problema. A vítima contrata um intermediador para realizar os vistos e outros documentos indispensáveis para a entrada legal em um país, quando entra é ameaçada com supostas dívidas que contraiu e seus documentos são retidos, ficando a favor do tráfico (BAPTISTA, 2021: 7).

Esses aspectos evidenciam que há uma ausência de modelo de vítima, mostrando a importância de enfrentar o Tráfico de Pessoas, ao olhar dos Direitos Humanos das mulheres: aptas não só para negociar e concordar, mas negar e opor, transformando as relações de poder, considerando-as atuantes e determinadas de várias maneiras, ainda que fixadas no lar, casamento, mercado de trabalho, instituições de escravidão ou prostituição (KEMPADOO, 2005: 61-2).

Temos o Dossiê de Casos Emblemáticos de Tráfico de Pessoas, organizado pelo Escritório de Prevenção e Enfrentamento ao Tráfico de Seres Humanos de São Paulo, esse documento contém 12 casos de tráfico em investigação em curso. Esse dossiê evidencia que a noção de tráfico é utilizada para interromper espaços voltados para a prostituição. Alguns desses crimes remetem ao Protocolo de Palermo: adolescentes mantidos em cárcere privado e obrigados a se prostituir; tráfico de órgãos; viagens sob fraude de peruanos e bolivianos para trabalho forçado em indústria têxtil no Estado de São Paulo. Crime esses, combinados com outros crimes por tráfico de pessoas de acordo com o Código Penal (PISCITELLI, 2008: 32-43).

Aduz Gaatw e Piscitelli (2007: 32) afirmam que em várias partes do mundo os pesquisadores, coletivos de prostitutas e organizações não governamentais, registram a expressão colateral *damage*. Envolve vários aspectos, como a detenção em operações contra o Tráfico de Pessoas em países da Europa, especialmente de mulheres que trabalham na indústria do sexo, que ao invés de serem protegidas, são aprisionadas e deportados/as por serem migrantes irregulares. Adams (2003: 32) ressalta que a internação forçada dessas vítimas estrangeiras em abrigos da polícia, durante vários meses na Europa Oriental, mesmo que elas afirmem que não foram traficadas. Podemos citar os jovens que têm seu movimento restrito em países africanos, evitando que deixem suas aldeias para que não sejam traficados.

No fim do século XIX e no início do século XX surgiram as convenções internacionais específicas sobre o Tráfico Internacional de Pessoas, sobretudo com foco nas mulheres, que são as maiores vítimas desse crime. O Acordo internacional para Supressão do Tráfico de Mulheres Brancas, de 1904, chamado de “Protocolo de Paris” é o mais conhecido. Tem uma abordagem mais específica no controle de movimentação (United Nations, 1904). Esse mesmo protocolo foi assinado em conjuntura com a ampliação em postos de trabalho nas indústrias por mulheres, sendo presidido ao aumento da prostituição. Esse protocolo foi alvo de vários debates e críticas por ter um cunho racista, já que não eram só mulheres brancas que eram traficadas (CHOI, 2014; MUNRO, 2006; SWANSON, 2016: 5).

Com a normativa de 1949, houve o propósito de eliminar o tráfico e a exploração da prostituição, mesmo assim não ficaram claras essas definições, assim a ONU produziu a Convenção para Eliminação do Tráfico de Pessoas e Exploração da Prostituição de Outrem, que abrangia pessoas traficadas para fins de exploração sexual, solidificando outros acordos internacionais, ela foi adotada pela Assembleia Geral. Esse pacto declarava que a escravização de crianças e mulheres para a prostituição era contrária aos princípios e diretrizes dos Direitos Fundamentais e Humanos. Era nítido um avanço, pois no início do século falava-se em seres humanos ao invés de crianças e mulheres, em exploração da prostituição ao invés de escravização. Marjan Wijers relatou que o que havia em comum entre a Convenção de 1949 e a do início do século era que as duas apresentavam um sistema abolicionista, pretendo a eliminação da prostituição. Trabalhar como prostituta não era punível, mas com a relação de outras pessoas era, tal fosse o amigo ou administrador do bordel, independia do consentimento da vítima, ou se ela era ou não explorada (WIJERS, 1998: 71-2).

O Protocolo de Palermo foi um grande avanço jurisdicional em meados do ano de 2000, foi adotado em Nova York. No Brasil precisou da aprovação do Decreto n.º 5.017, de 12 de março de 2004. Há uma lacuna nesse protocolo, como relatado por alguns doutrinadores que veremos a seguir.

Nesse diapasão, o Protocolo de Palermo teve como principais objetivos: a proteção e a ajuda para as vítimas desse crime, o combate e a prevenção sobre o tráfico de pessoas, e o apoio dos Estados partes para atingir esses objetivos. Podemos ver, na análise de Ana Maria Marcon Venson e Joana Maria Pedro, que apesar do viés humanitário e dos objetivos do protocolo, a finalidade seria o combate ao crime organizado, uma vez que com o Protocolo contra o Crime Organizado Transnacional, Relativo ao Contrabando de Migrantes por vias Aérea, Marítima e Terrestre e o Protocolo Adicional contra a Fabricação e o Tráfico Ilícito de Armas de fogo e suas Peças Componentes e Munições consolidam a Convenção das Nações Unidas contra o crime transnacional organizado (ALMEIDA e TERESI, 2018: 93).

É notório que essa é uma definição de tráfico pensada para combater o crime e não para promover os direitos humanitários das vítimas. Há uma base de Direitos Humanos fundamentada, mas não podemos deixar de relatar que parte da redação coloca em primeiro plano o crime organizado (tráfico de armas) e depois as pessoas. Venson e Pedro (2013: 75) aduzem que o Protocolo de Palermo não é um pacto para o viés dos Direitos Humanos, mas uma normativa cuja intenção é combater o crime organizado.

Lansink (2006: 48) afirma que é uma ameaça com base no gênero, pois é possível observar que as mulheres são a maioria explorada e direcionada para a prostituição, o trabalho doméstico, casamentos arranjados, turismo sexual, ou como desígnio para estupro. O tráfico não se confunde com outras formas de migração. Envolve: 1) sua territorialidade é transnacional; 2) elemento não-consensual; 3) o objetivo é explorar o traficado, gerando uma relação direta e manipuladora pelo traficante. A autora retrata que as mulheres são as mais afetadas por desigualdades econômicas, políticas e sociais, o que as torna frágeis e alvos da máfia, por desespero (BAPTISTA, 2021: 11).

São vários os relatos de mulheres que vivem em busca de melhores condições de vida para si e para seus familiares, mesmo enfrentando as incertezas de um suposto trabalho e se arriscando a uma deportação. São várias as vítimas autônomas que buscam qualidade de vida, mas são ludibriadas (LISBOA, 2006: 151-2).

Para Emma Goldman, a prostituição não era uma atividade decadente ou de escravidão, mas um sistema capitalista econômico que oferecia para as mulheres opções mais vantajosas de empreendedorismo. Relata que coibir a prostituição seria uma forma de aumentar as injustiças. Na época de 1910, no auge do pânico do tráfico de mulheres, ela criticou várias legislações moralistas contra o tráfico, que segundo ela, só serviam para divertir um público infante e apolítico para aumentar de certa forma a classe de servidores do Estado (chamados por ela de “parasitas”). Emma argumentava que a prostituição era fruto da exploração, mas uma exploração que envolvia quase todas as formas de trabalho disponíveis para as mulheres naquela época. Naquele tempo havia discursos jurídicos sobre tráfico humano, porém não tinham a mesma visibilidade e efetividade que as ordens do Código Penal vigente na época (BLANCHETTE, 2011: 66).

O artigo 3º do antigo Código Penal dizia que o recrutamento, o transporte, alojamento ou transferência eram crimes. Esse artigo era vigente e estava no Protocolo de Palermo, alguns anos depois teve sua retificação, incluindo outros crimes, como a remoção de órgãos para fins de tráfico internacional.

Indícios apontam o tráfico de pessoas como a terceira fonte de lucro ilegal do mundo, perdendo apenas para o tráfico de armas e de drogas, rendendo aproximadamente até 2013, cerca de 12 bilhões de dólares ao ano, podendo chegar aos 31,6 bilhões. Até o ano de 2013, cerca de um a quatro milhões de pessoas foram traficadas todos os anos por várias partes do mundo. Na América Latina, no ano de 2005 seriam cerca de 250 mil vítimas em condições análogas à escravidão em que 42% foram usadas de alguma forma para fins de exploração sexual e 32% na exploração econômica (BRASIL, 2013: 2).

Dados mais recentes mostram que até 2018 a ONU (Organização das Nações Unidas) recebeu cerca de 25 mil casos de tráfico humano, quase o dobro registrado em meados de 2000, e vale ressaltar que uma em cada três pessoas traficadas são menores de idade e 70% são mulheres e crianças. Com tantos números assustadores, a ONU relata que precisa de mais ações globais para combater esse crime. E com a pandemia da Covid 19 os perigos para esse delito aumentam drasticamente, devido ao desemprego, pobreza extrema, fechamento de escolas e por essas vítimas passarem a maior parte do tempo na internet, o que as tornam mais vulneráveis.

Nada obstante, Kara correlata que entre os aspectos econômicos de ambos os crimes de escravidão e tráfico de escravos, que no ano de 1850 esses escravos eram comprados por volta de US\$ 9,500,00 e geravam cerca de 15 a 20% de retorno anual de benefícios, ao passo que nos dias atuais essas pessoas são compradas por US\$ 420, geram cerca de 300 a 500% de lucro para a máfia. É um crime de alto valor lucrativo e uma conduta de baixo risco para esses criminosos (ALMEIDA e TERESI, 2018: 90).

As vítimas, além das hipóteses já citadas, podem ser traficadas com a finalidade de adoção ilegal, mendicância, remoção de órgãos e etc., servem de mulas para esses crimes, como o tráfico interno e internacional de drogas e armas, ocultando o tráfico humano pela autoria e pela materialidade de outros crimes. Isso torna muito mais difícil a diferenciação desses tipos penais, sem falar na complicação que encontramos frente ao contrabando de migrantes (ALMEIDA e TERESI, 2018: 88).

Portanto, essas vítimas podem ser traficadas mais de uma vez, gerando mais lucros para os exploradores. E como relatado anteriormente, por ser um crime

organizado de caráter transnacional, fica cada vez mais difícil identificar as vítimas por ser um crime que abre porta para outros (ALMEIDA e TERESI, 2018: 88).

Pela primeira vez o tráfico humano ganhava um artigo específico, em 1940, cria-se um novo Código Penal, pelo decreto Lei 2.848 (BRASIL, 1940) entrando em vigor 2 anos depois. Composto por uma comissão de quatro juristas: Roberto Lira, Nelson Hungria, Narcélio de Queiróz e Vieira Braga. Falava dos “Crimes contra os costumes”, e tinha seis capítulos “Os crimes contra a liberdade sexual; da sedução e corrupção de menores; do rapto; disposições gerais; do lenocínio e do tráfico de mulheres; e do ultraje público ao pudor” (VENSON e PEDRO, 2013: 68).

Não importava se a vítima ultrapassava as fronteiras por vontade própria, de acordo com o novo código se prostituir não era uma escolha. Pois, nesse tempo era muito difícil uma mulher conseguir viajar sozinha, pela necessidade de autorização de alguém. Por se tratar de uma época machista, a mulher tinha a obrigação de informar a razão de viajar sozinha, por se tratar de uma “debilidade feminina”. Se a vítima tivesse entre 14 e 18 anos, e o agente do crime fosse descendente, ascendente, cônjuge, irmão, ou curador e houvesse a violência, grave ameaça ou fraude e fosse o crime cometido com a finalidade de lucro aumentava-se a pena (VENSON e PEDRO, 2013: 69-70)

É importante ressaltar que esse crime pode ser cometido por qualquer pessoa (sendo um crime comum), extinguindo qualquer característica específica da vítima ou agente, compreende-se que transportar, alojar e transferir, o que significa permanência (prolongamento da consumação no tempo), o que o torna um crime permanente de acordo com as leis penais. Trata-se de um crime material, no qual há lapso temporal entre conduta e resultado, podendo ter a possibilidade de tentativa, tornando um crime de ação múltipla em razão de seus vários verbos e modalidades (ALMEIDA e TERESI, 2018: 100).

Essas organizações criminosas se aproveitam da globalização, como por exemplo a miséria e pobreza extrema, para que as mulheres fiquem em situação de pauperização e desespero e aceitem e oportunidades de trabalho no exterior, ao ponto de aproveitar lacunas legais para esses atos. Em condições de alcance, o tráfico internacional de pessoas possui uma associação ao contexto global para uma dimensão criminológica, segundo Choi (2014), Ne (2018), Shelley (2003), Watson e Silkstone (2006), Zuquete, Souza e Deslandes (2016), e possuem matrizes espalhadas por todo mundo (AUSSERER et al., 2008: 7).

No ano de 2004, foram realizadas várias pesquisas com o apoio do governo, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e do UNODC, por várias partes do país e alguns cursos de capacitação e sensibilização para a área do direito, polícia, agentes que trabalham em aeroportos, órgãos governamentais e não governamentais que exercem atividades de atendimento a essas vítimas. Sendo no mesmo ano criado quatro escritórios de Combate e Prevenção ao tráfico de Seres Humanos nos estados de São Paulo, Goiânia, Rio de Janeiro e Fortaleza. Já em 2005 e 2006, foi criada a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas (BRASIL, 2007: 39-40).

Ademais, para a polícia de fronteira, as pessoas que não possuem algum tipo de recurso financeiro é uma possível migrante irregular e conseqüentemente será inadmitida. Observado os casos das mulheres, elas buscam a indústria do sexo como uma maneira de se manter no país. Esses são relatos de pessoas abordadas, ações assim são de controle migratório (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 256).

O Protocolo de Palermo prevê que os Estados devem fazer ao máximo para que as vítimas se reintegrem aos seus países de origem, se desejarem, ou que permaneçam em seu território caso não possam voltar ao seu país, pois é preciso zelar por sua segurança. Logo, deve ser considerada a forma que cada pessoa foi traficada, pois é de responsabilidade do Estado que essas pessoas se recuperem fisicamente, psicologicamente e socialmente, inclusive lançando ONGs, caso necessário, para o alojamento adequado, aconselhamento e informações, em especial aos seus direitos legais em uma língua que entendam, apoio médico e oportunidades de emprego, educação e formação (ALMEIDA e TERESI, 2018: 95).

Há ainda uma pendência de questões legais migratórias, que aparece como uma ameaça que deve ser eliminada em um processo de acolher essas vítimas do tráfico, para que fiquem seguras e cooperem com as investigações policiais. Singh (2004) evidencia que a vulnerabilidade e o abuso continuam em um pós-tráfico, usando as dívidas, a retenção do passaporte ou as ameaças de migração, além das ameaças físicas e das famílias, após não estarem mais sob o domínio dos traficantes TIP (BAPTISTA, 2021: 15).

É frequente que algumas pessoas não se considerem vítimas, pois foram exploradas por um longo tempo e constroem de alguma forma uma dependência psicológica com seus exploradores. Não reconhecem em que situação se encontram, e que constitui crime contra elas. É recorrente na literatura sobre o tráfico de pessoas, a ideia de que não se declaram vítimas por medo de retaliação desses criminosos (ALMEIDA e NEDERSTIGT, 2017: 53).

Alguns dados do Mecanismo de Referência Nacional do Reino Unido, Cockbain e Bowers (2019) relatam que as pessoas traficadas são grande parte mulheres e jovens (a maioria para tráfico sexual e exploração doméstica), do leste Europeu. Há uma grande diversidade e transnacionalidade, um aspecto importante é a relação entre alguns territórios e vocações de tráfico ali empreendidos. As autoras defendem que é possível criar uma ação de programas eficazes e enfrentar uma falta de dados sobre o tráfico (BAPTISTA, 2021: 10).

Foi realizada uma pesquisa com 175 pessoas, dentre elas, 13 confirmaram terem trabalhado na indústria do sexo. Foram adicionadas duas entrevistas na análise do material qualitativo. De 15 pessoas, seis eram travestis, outras 19 eram migrantes brasileiros. Elas acionaram redes sociais para conseguir sair do país e chegar a outro, não eram necessariamente grupos criminosos, as chamadas máfias, mas nas redes, incluí amigos, parentes, vizinhos e conhecidos. Por meio dessas redes tiveram a ajuda para partir, chegar e se abrigar com a inserção em algum nicho do mercado. Analisando esses fatos, a partir do Código Penal, essas 15 pessoas poderiam ser consideradas traficadas, uma vez que houve algum tipo de intermediação para exercer a prostituição (PISCITELLI, 2008: 44-5).

Algumas afirmam que deixaram algum percentual (entre 20 e 50%) com os donos das boates onde trabalhavam, outra mulher relatou que trabalhava em um clube que cobrava diária por um quarto. Eis que surgem indagações: essas pessoas deveriam ser consideradas pertencentes a uma exploração da prostituição de outrem? E as atrizes da indústria pornô? Seria esse outro tipo de exploração sexual? (PISCITELLI, 2008: 45).

As brasileiras que exerciam atividades na indústria do sexo contadas ao longo da pesquisa alegaram que o que provocava medo era que poderiam ser deportadas por serem migrantes irregulares. Podemos encontrar, em alguns registros de ONGs, relatos de maus tratos e até torturas em delegacias de polícia espanholas, relatos de vítimas de tráfico, como brasileiras deportadas.

Além da violência sofrida pelas organizações criminosas, eram expostas a uma violência do Estado. Algumas dessas mulheres trabalhavam na rua, outras em apartamentos, e viviam em um estado de emergência pelo terror cotidiano de serem deportadas. Relatos indicam que mesmo que os agentes administrativos não usem a força estatal, a eficácia de deportação é uma grande ameaça (GRAEBER, 2012: 37).

No artigo 231 do antigo Código Penal (BRASIL, 1940), o “Tráfico internacional de pessoas” passou a ter na nova redação: “Tráfico internacional de pessoas para o fim de exploração sexual”, com o termo exploração sexual. Já em 2009, foi alterado o capítulo que muda “do lenocínio e do tráfico de pessoas” para “do lenocínio e do tráfico de pessoas para fim de prostituição ou outra forma de exploração sexual”. Essas Leis mantiveram o foco na exploração sexual, que havia sido ignorada anteriormente (ALMEIDA e TERESI, 2018: 94).

Alguns dados divulgados pela Pesquisa sobre Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes para fins de exploração no Brasil (PESTRAF), solicitada pela Organização dos Estados Americanos (OEA), apontou a existência de 240 rotas de tráfico interno e internacional de pessoas brasileiras. A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Tráfico de Pessoas no Brasil foi criada para investigar esse crime no país, causas, responsáveis e consequências do período de 2003 a 2011, no início da vigência da convenção de Palermo, objetivando o debate e a conscientização sobre o tema (ALMEIDA e TERESI, 2018: 96).

O desconhecimento que as vítimas possuem sobre quem está por trás desses crimes implica em fazê-las colaborar efetivamente nos casos, além de correrem perigo de vida. Goodey (2004) destaca que um dos programas recentemente utilizados é o de proteção da testemunha, e que para ser usado deve haver crime de alta intimidação. Quando é aplicado para as vítimas do tráfico sexual, é notório que elas não são capazes de prover informações incisivas, por serem as commodities do processo, submetidas aos traficantes e bordéis, não sabem definir os líderes dessas organizações criminosas (BAPTISTA, 2021: 16).

Essas vítimas, ao fugir dos locais em que estão alojadas, muitas vezes em cárcere privado, devem procurar as autoridades locais, pois serão incluídas no PRO-VITA Programa de Proteção a Vítimas e Testemunhas da polícia, no Brasil, Lei 9.807 de 13 de julho de 1999, caso decidam colaborar para as investigações sob a competência da Justiça brasileira.

A atuação do Ministério Público e das Delegacias de Polícia são imprescindíveis para averiguar esses crimes, a Lei 13.344/2016 (BRASIL, 2016), em seu art. 11, acresce os artigos 13-A e 13-B ao Código de Processo Penal. Conforme o artigo 13-A da referida lei, o membro do Ministério Público ou o delegado podem requisitar de quaisquer órgãos do Poder Público ou de empresas de iniciativa privada da os cadastrais dessas vítimas ou de suspeitos no prazo de 24 horas, tais como nome, CPF, RG, filiação, endereço e data de nascimento (CASTRO e COSTA, 2016: 100-101).

O Protocolo de Palermo precisa ser adaptado para o maior número de países, independentemente de como lidam com a prostituição. Portanto, a ideia é poder alcançar a categoria de Tráfico de Pessoas nos países que não penalizam o exercício da prostituição e nos países que criminalizam o lenocínio. Veremos adiante que o Código Penal brasileiro não criminaliza a prostituição, mas outros meios dessa atividade. Outro ponto problemático é a questão do consentimento. Como discutido anteriormente, para que não caia na força e no voluntarismo, pois esses fatores não protegem os direitos das mulheres migrantes que têm a intenção de se inserir no mercado do sexo (VENSON e PEDRO, 2013: 76).

O Código Penal brasileiro não criminaliza a prostituição, em seu artigo 233 ele diz que o crime se constitui em praticar ato obsceno em lugar público. Já a mediação para servir a lascívia de outrem, o favorecimento da prostituição, o induzimento ou a exploração sexual perfazem o crime. Em seu artigo 229, temos o crime de Rufianismo que seria a forma de agir dos aliciadores, sustentando esse tipo de conduta e participando diretamente dos lucros.

Um Posto de Atendimento Humanizado aos migrantes foi criado no Aeroporto Internacional de Guarulhos para efetuar um atendimento humanizado aos migrantes, e com uma certa atenção voltada para as supostas vítimas do mercado humano. Esse serviço reflete princípios elencados no Protocolo de Palermo e uma experiência que reflete a diferença de gênero (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 254).

Um trabalho incisivo e de suma importância para a orientação dessas vítimas de acolhimento multidisciplinar e apoio vem sendo realizado pela Asbrad (Associação Brasileira de Defesa da Mulher da Infância e da Juventude), traz relatos surpreendentes de algumas vítimas que contam suas histórias ao serem traficadas.

Devemos observar que muitas vítimas não sabem que estão sendo traficadas, é preciso diferenciar o consentimento da manipulação, e meios ludibriosos que são usados para enganar as vítimas. Baptista (2021: 11) aduz que uma das maiores controvérsias está no entendimento sobre consentimento e vulnerabilidade.

Ainda sobre o posto de atendimento, o público-alvo são mulheres trans que retomaram ao Brasil como inadmitidas. A maioria vem em voos da Espanha, Inglaterra, Estados Unidos e Portugal. No primeiro ano de atuação, o posto abordou 2088 pessoas, 800 mulheres cis e 41 trans. Sendo que 63 dessas vítimas do tráfico humano, 42 mulheres cis e 16 trans (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 254).

Apesar de toda a dificuldade para apoiar e orientar na maior fronteira aérea brasileira, muitas pessoas são deportadas e querem contar suas histórias de superação, sonhos e o mais difícil, os direitos violados. Essas violações de direito não se submetem apenas aos migrantes, mas aos estereótipos relacionados aos gêneros, orientação sexual e país de origem (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 255).

As imagens sobre as vítimas discriminam a violação de consentimento sexual: grandemente feminilizadas, trazem a ideia de prisão, escravidão, mercantilização e medo. Como essas vítimas de tráfico denunciadas na Espanha atuam nas noções de vítima do tráfico de pessoas nesses países? Na Espanha, o problema do Tráfico de Pessoas é algo social e tem utilizado a eloquência de defesa dos Direitos Humanos, sob um tipo particular de figura de vítima, principalmente, em várias campanhas para sensibilizar a população (PISCITELLI e LOWENKRON, 2015: 36).

As mulheres relatam terem se ocupado em trabalhos de limpeza (como diarista em casas, restaurante e hotéis), tomando conta de idosos e crianças, exercendo trabalho na agricultura, como dançarinas na indústria do sexo ou no comércio. A maioria das mulheres atendidas viajava sem saber se conseguiria um trabalho formar ou informa no país de destino, podendo contar apenas com parentes ou amigos que, provavelmente, poderia arrumar um emprego no país final. Mas, a situação pode ser pior para esses migrantes irregulares, principalmente as envolvidas na indústria do sexo, como veremos no relato a seguir (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 258).

Segundo Kamala Kempadoo (2005: 64), a criminalização da prostituição aduz a grande violência que as mulheres migrantes sofrem nas mãos dos recrutadores, funcionários da imigração ou carcereiros de centros de detenção, contra-

bandistas e até dentro das cadeias, dentre as palavras que escutam estão: imigrante, puta e criminosa. Esses relatos evocam o que essas migrantes que trabalham no sexo, passam (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 261-262).

Esse posto acolhe as vítimas, apoiando como informações e as encaminha para os trâmites feito pelos aeroportos, caso seja necessário um abrigo. Por conseguinte, é preciso observar essa experiência do posto, pois os serviços prestados a essas pessoas ainda são raras e os serviços de capacitação para recebê-las são violados (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 271).

A organização dos Centros de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS) e Centros de Referência da Assistência Social (CRAS), Centro de Referência da Mulher, e da implantação de novos centros, previstas no Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas. Pode-se dizer que é um grande avanço para começarmos a formação de uma rede capaz de orientar e atender mulheres migrantes que tenham seus direitos violados. Essa experiência do posto reflete que a discussão sobre migração, gênero e tráfico de pessoas deve ser abordada para criar políticas públicas que se aproximem da realidade e das necessidades dessas vítimas. Políticas que sejam capazes de atingir os municípios e capitais mais distantes (FIGUEIREDO *et al.*, 2008: 272).

Contudo, o Protocolo de Palermo promove a discussão para combater esse crime transnacional. São três tratados específicos: contrabando de pessoas, para lidar com quem atravessa as fronteiras sem documentação; o tráfico de pessoas, especialmente mulheres e crianças; e sobre o tráfico de armas. Todas essas discussões agregam outras demandas sobre a definição do tráfico que foi acolhida nesse Protocolo pelo Brasil (VENSON e PEDRO, 2013: 75).

Considerações Finais

Nos últimos anos, o tráfico de pessoas ficou mundialmente conhecido e em evidência nas discussões sociais e midiáticas. Foram realizadas ações governamentais, pesquisas e investigações policiais, inclusive, um Plano Nacional foi criado para combater esse crime. Ademais, o Código Penal Brasileiro foi alterado para se adequar a essa realidade, o que antes não tinha uma repercussão, acabou por se tornar comentado. O artigo respondeu aos seguintes problemas: existe uma omissão estatal perante ao crime? Acredita-se que mesmo com a atuação do Estado os índices também cresceram? Apesar das medidas adotadas, atualmente a incidência e a recorrência do crime em comento continuam crescendo?

O objetivo geral do presente trabalho foi apontar as dificuldades existentes para combater esse crime, analisar detalhadamente o Protocolo de Palermo e de certa forma saber os caminhos que as vítimas percorrem. Os objetivos específicos foram analisar as lacunas existentes da legislação; informar a sociedade acerca da omissão; e entender como os aliciadores agem.

A pesquisa mostrou a importância necessária para a ciência jurídica em um todo, trouxe um entendimento sobre as vítimas e demonstrou a atuação dos Direitos Humanos que fazem um papel de excelência. Para a sociedade, transmitiu a relevância de conhecimento, observando a materialidade e a tipificação do crime, trazendo relevância social.

Por fim, concluímos no decorrer desta pesquisa que a atuação da mídia e do Estado não consegue acompanhar a realidade que as vítimas vivem. Há uma ausência de políticas públicas eficientes para combater esse crime, visualizamos que

é preciso uma atuação mais efetiva no combate da pobreza e da desigualdade social para evitar que essas vítimas não procurem alternativas de trabalho descabidas e sejam enganadas.

Recebido em 10 de outubro de 2022.

Aprovado em 30 de abril de 2023.

Referências

ALMEIDA, Arthur Henrique Dutra de Lima; TERESI, Verônica Maria. Ordenamento Jurídico Brasileiro do tráfico internacional de pessoas: omissão normativa? *A Produção do Saber*, 44 (122): 87-109, 2018.

ALMEIDA, Luciana Campello Ribeiro de; NEDERSTIGT, Frans. *Documentos sobre critérios e fatores de identificação de supostas vítimas de tráfico de pessoas*. Brasília, Escritório das Nações Unidas contra Drogas e Crimes, Secretaria Nacional de Justiça, Ministério da Justiça, s/d.

ANDERSON, Bridget; O' CONNEL DAVISON, Julia. Trafficking, a demand-led problem? A multy-country pilot study. Part 1 "Review of evidence and debates", 2004.

ANDRIJASEVIC, R. Beautiful dead bodies: gender, migration and re presentation in anti-trafficking campaigns. *Feminist Review*, 86: 24-44, 2007.

ASBRAD, Associação Brasileira de Defesa da Mulher, da Infância e da Juventude. Direitos Humanos e gênero no cenário da migração e do tráfico internacional de pessoas. *Cadernos Pagu*, 31, 2008.

AUSSERER, C. Control in the Name of Protection: A Critical Analysis of the Discourse of International Human Trafficking as a Form of Forced Migration. *St. Antony's International Review*, 4 (1): 96-114, 2008.

BAPTISTA, Vinicius Ferreira. Três esquemas analíticos para analisar o tráfico internacional de pessoas: em busca de uma concepção política da violência. *Research, Society and Development*, 10 (1): 1-35, 2021.

BITENCOURT, C. R. A nova e equivocada tipificação do crime de tráfico de pessoas. *Revista Paradigma*, 25 (1), 2017.

BLANCHETTE, Thaddeus. Emma Vermelha e o espectro do “tráfico de mulheres”. *Cadernos Pagu*, 37: 287-297, 2011.

BRASIL, Lei 13.344, de 6 de outubro de 2016. Dispõe sobre a prevenção e repressão ao tráfico interno e interacional de pessoas. Acesso em: 10 abr. 2021.

BRASIL, Lei 9.807 de 13 de julho de 1999. Dispõe sobre a proteção de vítimas testemunhas. Acesso em: 9 abr. 2021.

BRASIL, Ministério da Justiça. Política Nacional de Enfrentamento ao tráfico de pessoas. Brasília, 2007.

BRASIL, Ministério da Justiça. Relatório Nacional sobre o Tráfico de Pessoas: Dados 2014 a 2016. Brasília, 2017.

BRASIL. Decreto 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Altera o Código Penal. Brasília: DOU, 1940. Acesso em: 10 abr. 2021.

BRASIL. Decreto n. 5.017, de 12 de março de 2004. Promulga o Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas.

CABEZAS, A. Invisible Dominican Women: Discourses of Trafficking into Puerto Rico. *Cadernos Pagu*, 1-33, 2008.

CASTRO, Henrique Hoffmann Monteiro de; COSTA, Adriano Sousa. *Lei 13.344 de 7 de outubro de 2016*. Dispõe sobre o Tráfico de Pessoas amplia poder requisitório do delegado, 2016.

CHOI, E. North Korean Women's Narratives of Migration: Challenging Hegemonic Discourses of Trafficking and Geopolitics. *Annals of the Association of American Geographers*, 271-279, 2014.

COCKBAIN, E., & Bowers, K. Human trafficking for sex, labour and domestic servitude: how do key trafficking types compare and what are their predictors? *Crime, Law and Social Change*, 9-34, 2019.

DAMS, Niki. English Collective of Prostitutes, Anti-trafficking legislation: protection or deportation? *Feminist Review*, 135-139, 2003.

FIGUEIREDO, Dalila Eugênia Maranhão Dias et al. Direitos Humanos e gênero cenário da migração e do tráfico internacional de pessoas. *Cadernos Pagu*, 31: 251-273, 2008.

FREIRE, S. M. V. Tráfico Internacional de Pessoas e Cooperação Internacional: Um Olhar no Brasil. *Lumen Juris*, 2017.

GHOSH, B. Vulnerability, Forced Migration and Trafficking in Children and Women: A Field View from the Plantation Industry in West Bengal. *Economic and Political Weekly*, 49: 58-65, 2014.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Como elaborar uma resenha de um artigo acadêmico ou científico. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*, III (7): 95-107, 2020.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Como escrever um Artigo de Revisão de Literatura. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*, II: 29- 55, 2019.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Como fazer um Projeto de Pesquisa de um Artigo de Revisão de Literatura. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*, II: 2- 28, 2019.

GRAEBER, D. Dead zones of the imagination. On violence, bureaucracy, and interpretive labor. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2: 105–28; 2012.

HUNGRIA, Nelson; LACERDA, Romão Côrtes. *Comentários ao Código Penal*. Rio de Janeiro: Forense, 1948. pp. 246-248.

KARA, Siddharth. *Supply and Demand: Human Trafficking in the Global Economy*, 2011.

KEMPADOO, Kamala. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres (Shifting the debate on the traffic of women). *Cadernos Pagu*, 25, 2005.

LANSINK, A. Human Rights Focus on Trafficked Women: An International Law and Feminist Perspective. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, n.70, p. 45–56, 2006.

LISBOA, Tereza Kleba. Gênero e Migrações. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, p. 26-27, 2006.

MUNRO, V. E. Stopping Traffic? A Comparative Study of Responses to the Trafficking in Women for Prostitution. *The British Journal of Criminology*, n.46,p.318–333, 2006.

NUCCI, G. S. Prostituição, Lenocínio e Tráfico de Pessoas: Aspectos Constitucionais e Penais, Forense, 2015.

PISCITELLI, Adriana. Entre as "máfias" e a "ajuda": a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*. n.31, p.29- 63, Campinas, July/Dec. 2008.

PISCITELLI, Adriana. Sujeição ou subversão? migrantes brasileiras na indústriado sexo na Espanha. *Revista História e Perspectivas*, n. 35, Entre as "máfias" e a "ajuda".

PISCITELLI, Adriana; LOWENKRON, Laura. Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil. *Ciência e Cultura*, v. 67, n. 2, São Paulo, p. 35-39, apr. /june, 2015.

RODRIGUES, T. C. *Tráfico Internacional de Pessoas para Exploração Sexual*. Saraiva, 2013.

SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA. A Prioridade número 5 do PNETP é "Articular, estruturar e consolidar, a partir dos serviços já existentes, um sistemanacional de referência e atendimento às vítimas de tráfico". *Documenta*, p. 86- 87, 2008.

SINGH, D. Piercing the veil on trafficking in women. *The Comparative and International Law, Journal of Southern Africa*, n. 37, p. 340–363, 2004.

SMITH, A. S. P. O. *Tráfico de Pessoas para Exploração Sexual*. Lumen Juris, 2017.

SODIREITOS/GAATW REDLAC. Pesquisa tri-nacional sobre tráfico de mulheres do Brasil e da República Dominicana para o Suriname, uma intervenção em rede, Belém, (Redação do Relatório Brasil: Lúcia Isabel da Conceição Silva e Marcel Theodoor Hazeau), 2008.

SWANSON, J. Sexual liberation or violence against women? The debate on the legalization of prostitution and the relationship to human trafficking. *New Criminal Law Review: An International and Interdisciplinary Journal*, n.19, p. 592–639, 2016.

VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. Tráfico de pessoas: uma história do conceito. *Revista Brasileira de História*, 33 (65): 61-83, 2013.

WIJERS, Marjan. Women, Labor, and Migration. “The position of trafficked women and strategies for support”. In: KEMPADOO, Kamala; DOEZEMA, Jo (orgs.). *Global sex workers: rights, resistance, and redefinition*. New York & London: Routledge, 1998.

Iniquidades persistentes: o negro e a pandemia de covid-19 na Amazônia paraense

*Pedro Luiz da Silva Júnior*¹
*Luís Fernando Cardoso e Cardoso*²
*Michele da Silva Santos*³
Universidade Federal do Pará

Resumo: o objetivo deste artigo é investigar como a pandemia de covid-19 afetou a população do estado do Pará, considerando a categoria raça/cor como marcador social para aferir as taxas de mortalidade e infecção. Metodologicamente, trata-se de um estudo transversal descritivo, exploratório, com abordagem quantitativa. Os resultados da análise dos dados mostram que, de fevereiro de 2020 a dezembro de 2022, foram registrados 860.928 casos confirmados de covid-19. Os negros representam 61%, enquanto os brancos correspondem a 8,16%. Constatam-se ainda altos percentuais de não preenchimento da variável raça/cor. A contaminação por gênero revela que as mulheres foram mais acometidas que os homens e que mulheres negras obtiveram maiores taxas de notificações. Quanto às taxas de mortalidade e infecção, as pessoas negras possuem maiores taxas, em comparação com as brancas. Conclui-se que a pandemia de covid-19 evidenciou o quanto os negros, sobretudo as mulheres, têm suas existências diminuídas e negadas.

Palavras-chave: racismo; saúde da população negra; Covid-19.

¹ Sociólogo, bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará.

² Professor do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFPA. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Pará e Graduado em Ciências Sociais pela Universidade da Amazônia.

³ Especialista em Saúde da Família pela Universidade do Estado do Pará e Bacharel em Terapia Ocupacional pela Universidade Federal do Pará.

Persistent iniquities: black people and the covid-19 pandemic in the state of Pará

Abstract: The objective of this article is to investigate how the covid-19 pandemic affected the population of the state of Pará, considering the race/color category as a social marker to measure mortality and infection rates. Methodologically, this is a descriptive, exploratory, cross-sectional study with a quantitative approach. The results of the data analysis show that, from February 2020 to December 2022, 860.928 confirmed cases of covid-19 were registered. Blacks represent 61%, while whites correspond to 8.16%. There are also high percentages of non-completion of the race/color variable. Contamination by gender reveals that women were more affected than men and that black women had higher notification rates. As for mortality and infection rates, black people have higher rates compared to white people. It is concluded that the covid-19 pandemic has shown how much black people, especially women, have their existence diminished and denied.

Keywords: racism; health of the black population; Covid-19.

Persistentes iniquidades: el negro y la pandemia de covid-19 en la Amazonía de Pará

Resumen: el objetivo de este artículo es investigar cómo la pandemia de covid-19 afectó a la población del estado de Pará, considerando la categoría raza/color como un marcador social para medir las tasas de mortalidad e infección. Metodológicamente, se trata de un estudio descriptivo, exploratorio, transversal y con enfoque cuantitativo. Los resultados del análisis de datos muestran que, de febrero de 2020 a diciembre de 2022, se registraron 860.928 casos confirmados de covid-19. Los negros representan el 61%, mientras que los blancos corresponden al 8,16%. También existen altos porcentajes de incumplimiento de la variable raza/color. La contaminación por género revela que las mujeres se vieron más afectadas que los hombres y que las mujeres negras tenían tasas de notificación más altas. En cuanto a las tasas de mortalidad e infección, las personas negras tienen tasas más altas en comparación con las personas blancas. Se concluye que la pandemia de covid-19 ha demostrado cuánto las personas negras, especialmente las mujeres, ven mermada y negada su existencia.

Palabras clave: racismo; salud de la población negra; Covid-19.

Segundo o Censo Demográfico de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 76,7% dos habitantes do estado do Pará, localizado na floresta amazônica, são autodeclarados pretos e pardos (7,2% pretos e 69,5% pardos). Esse percentual faz do Pará o segundo estado com maior número de negros do Brasil, de acordo com a classificação da Pesquisa Nacional de Amostras de Domicílios (Pnad).

A população negra paraense vive situações de precariedade no que diz respeito aos direitos e serviços fundamentais para o exercício da cidadania. Dentre as mais alarmantes, destaca-se a impossibilidade de acesso a tratamentos de saúde. Se antes da pandemia de covid-19 já se verificavam constantes falhas, no contexto pandêmico, as falhas agravaram-se, deixando claras as iniquidades da saúde no país e o déficit na efetivação da equidade (DANTAS, SILVA e BARBOSA, 2022).

Em 2001, 67% da população negra dependia exclusivamente do Sistema Público de Saúde (SUS) no Brasil (SISTEMA NAÇÕES UNIDAS, 2001). Porém, só em 2009, 21 anos após a fundação do SUS, ocorreu a promulgação da Portaria 992 do Ministério da Saúde, que instituiu a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN). A política em questão objetiva combater as desigualdades no SUS, promovendo a integralidade em saúde e destacando o racismo como um dos determinantes para a morbimortalidade da população negra e os danos provocados pelos processos socioeconômicos e culturais na saúde-doença. Esses prejuízos foram atualizados e ratificados pela pandemia de covid-19. Além disso, a PNSIPN prevê ações específicas para a população negra (BRASIL, 2017; OLIVEIRA *et al.*, 2020).

Uma pesquisa recente, realizada pelo Instituto Pólis em 2020, revelou que 80% da população negra são dependentes do SUS. O ano coincide com o início da pandemia no território brasileiro. Contudo, a população negra encontra-se suscetível às desigualdades também nos serviços de saúde, devido ao seu extenso histórico de exposição a desigualdades étnico-raciais, que são negligenciadas na construção da saúde brasileira e operacionalizadas pelo racismo (BRASIL, 2017; BRASIL, 2015; SANTOS e SILVA, 2022).

O racismo é um determinante social das condições de saúde, contribuindo para a ocorrência de doenças, aumentando os agravos e configurando-se como fator de risco para a saúde. Limita o acesso e fomenta a precarização da qualidade dos serviços prestados à população negra, afetando de forma incontestável o processo saúde-doença. Além disso, contribui para a manutenção do uso de bens públicos para sustentar a estrutura de funcionamento de práticas racistas, ocorrendo em nível individual, coletivo e institucional, como no racismo institucional (BRASIL, 2011; GOES, RAMOS e FERREIRA, 2020; SANTOS e SILVA, 2022).

A crise ocasionada pelo covid-19 conseguiu pôr em estado de emergência grupos sociais que possuem não apenas mais recursos, mas também privilégios em relação à população negra. Por outro lado, na maior crise sanitária dos últimos

100 anos, os grupos sociais formados por negros e indígenas foram ainda mais expostos a situações de vulnerabilidade, de adoecimento e de morte.

Na Amazônia, a pandemia assumiu características preocupantes. O estado do Pará, em especial, ao final do primeiro semestre de 2020, apresentou um dos maiores coeficientes de mortalidade entre as demais regiões do Brasil – 51,1 para 100 mil habitantes –, o que corresponde a uma média 104% maior que a média nacional no mesmo período. Esses números suscitam alguns questionamentos acerca dos casos notificados de covid-19 por raça/cor, no que se refere às taxas de infecção e de óbitos (BRASIL, 2020).

Movido por essa preocupação, este artigo busca investigar e descrever como a pandemia de covid-19 afetou a população do estado do Pará e agravou as disparidades étnico-raciais. Definindo-se a categoria raça/cor como marcador social para aferir as taxas de mortalidade e de infecção por covid-19 entre brancos, pretos e pardos, utilizam-se técnicas de estatística descritiva e inferencial. A pesquisa foi motivada pela constatação da existência de uma lacuna de conhecimento sobre os impactos da pandemia no que diz respeito às condições raciais da população, uma vez que são escassos os estudos que investigam, analisam e divulgam dados segundo a raça/cor nos casos de covid-19 (ARAÚJO *et al.*, 2021; SANTOS *et al.*, 2020).

O artigo está dividido em três momentos: no primeiro, faz-se uma breve análise da presença negra no estado do Pará; no segundo, há uma revisão bibliográfica acerca das iniquidades raciais no contexto da saúde; o terceiro é dedicado a uma análise documental dos dados disponíveis no Portal de Transparência covid-19 da Secretaria de Saúde do Estado do Pará (Sespa). Além disso, efetua-se um cruzamento da literatura científica com os dados encontrados, examinando-se a persistência de falhas dos poderes públicos na efetivação da equidade racial, no combate ao racismo e na divulgação das taxas significativas de mortalidade da população negra durante a pandemia por covid-19.

Metodologia

Trata-se de um estudo transversal descritivo e exploratório, com abordagem quantitativa. A hipótese da pesquisa consiste em supor que existe uma relação entre a categoria raça/cor e as taxas de mortalidade e de infecção por covid-19 no estado do Pará. Os dados, relativos ao período de fevereiro de 2020 a dezembro de 2022, foram obtidos no Portal de Transparência covid-19 da Sespa. Esse banco de dados foi escolhido por possuir as variáveis que permitem verificar o efeito da mortalidade do coronavírus nos dados étnico-raciais dos respondentes.

Para realizar o teste estatístico e responder à pergunta da pesquisa, alguns filtros foram aplicados aos dados. Em sua forma original, a variável que corresponde à raça dos respondentes contém cinco categorias: branca, parda, preta, amarela e indígena e suas respectivas faixas etárias. Como as informações provêm de um banco de dados de domínio público, não foi necessário obter a aprovação de um comitê de ética, pois pesquisas desse tipo não são avaliadas no sistema da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa.

A análise dos dados recorreu às técnicas de estatística descritiva e inferencial. Por meio da primeira, foram elaboradas tabelas de dupla entrada apresentando valores absolutos e relativos e calculadas as taxas de mortalidade e de infecção por covid-19 por 100 000 habitantes em relação à raça/cor branca e parda/preta. De acordo com a inferencial, investigou-se por meio da aplicação do teste não

paramétrico qui-quadrado de independência se a relação entre as variáveis estudadas era estatisticamente significativa considerando o nível de significância = 0,05. Para a elaboração das tabelas, foram utilizados os programas do pacote Office da Microsoft, Word e Excel versão 2010, e o teste qui-quadrado foi aplicado por meio do pacote estatístico BioEstat versão 5.3.

Resultados

No período de março de 2020 a dezembro de 2022, foram registrados 860 928 casos confirmados de covid-19 em todo o estado do Pará, de acordo com o portal da Transparência covid-19 da Sespa. Levando em consideração a classificação do IBGE para pessoas pretas – soma de pessoas pretas com pardas –, constata-se que os indivíduos negros representam 61% (n=525.848) dos indivíduos no banco de dados, apresentando a maior taxa de prevalência de casos; já as pessoas brancas correspondem a 8,16% (n=70.275) e indígenas e amarelos representam respectivamente 1,08% (n=9.310) e 1,10% (n=9.444). Logo, examinando a contaminação segundo a raça, verifica-se que a população negra paraense tinha o maior número de infectados até dezembro de 2022. Além dessa expressiva diferença percentual entre negros e as demais raças, observa-se altos percentuais de não preenchimento da variável raça/cor, representando 28,58% (n=246.051) do total de casos confirmados.

No que tange às taxas de contaminação por gênero, a distribuição de casos revela que as mulheres foram mais acometidas pelo covid-19 que os homens, com 55,53% e 44,47%, respectivamente. Em relação à raça, observa-se que, entre os grupos étnicos, as mulheres negras obtiveram as maiores taxas de notificações, com 56%, enquanto homens negros registraram 43,72%. Quando se comparam as mulheres negras com os demais grupos étnicos e de gênero, verifica-se que o maior percentual de infecção permanece entre mulheres negras. De fato, se realizada a soma de todos de casos incluindo homens e mulheres brancos, indígenas e amarelos, observa-se que a soma não ultrapassa nem a metade do percentual de mulheres negras contaminadas por covid-19, conforme é possível verificar na Tabela 1.

Raça/Cor	Sexo				Total	%
	Homem	%	Mulher	%		
Branca	28.989	41,25	41.286	58,75	70.275	8,16
Indígena	4.340	46,62	4.970	53,38	9.310	1,08
Amarela	4.032	42,69	5.412	57,31	9.444	1,10
Parda/Preta	229.903	43,72	295.945	56,28	525.848	61,08
Não informado	115.580	46,97	130.471	53,03	246.051	28,58
Total	382.844	44,47	478.084	55,53	860.928	100,00

Tabela 1 – Raça/cor por sexo*. *p < 0,05 (Teste qui-quadrado de independência; p < 0,0001). Obs.: Os casos da opção “Não informado” não foram incluídos na aplicação do teste. **Fonte:** Elaboração própria a partir dos dados do portal da Transparência covid-19 da Sespa

Analisando-se os dados considerando a raça e a faixa etária, constata-se que entre todos os grupos étnicos, predomina a infecção por covid-19 na faixa etária de 20 a 39 anos, seguida da faixa etária de 40 a 59 anos, como se observa na Tabela 2.

Raça/Cor	Faixa Etária (Anos)										Total	%		
	0 a 19		20 a 39		40 a 59		60 a 79		80 ou mais				Não Informado	
Branca	8853	12,60	27058	38,50	21891	31,15	10271	14,62	2002	2,85	200	0,28	70275	8,16
Indígena	3633	39,02	3108	33,38	1655	17,78	745	8,00	145	1,56	24	0,26	9310	1,08
Amarela	836	8,85	4062	43,01	3114	32,97	1216	12,88	204	2,16	12	0,13	9444	1,10
Parda/Preta	61398	11,68	208386	39,62	176363	33,54	67683	12,87	10773	2,05	1245	0,24	525848	61,08
Não Informado	23685	9,63	102370	41,60	81905	33,29	28808	11,71	4868	1,98	4415	1,79	246051	28,58
Total	98.405	11,43	344.984	40,07	284.928	33,10	108.723	12,63	17.992	2,09	5.896	0,68	860.928	100,00

Tabela 02 – Raça/Cor por Faixa Etária (Anos)*. *p < 0,05 (Teste Qui-quadrado de Independência; p < 0,0001); Obs.: Os casos, “Não Informado”, não foram incluídos na aplicação do teste. **Fonte:** Elaboração própria a partir dos dados do portal da Transparência covid-19 da Sespa

Quando analisados os percentuais de óbitos de acordo com a raça, verificou-se que os brancos responderam por 2,84% de óbitos enquanto os negros, por 2,41%. A diferença é pequena. Todavia, levando em consideração os números absolutos, observa-se que essa diferença se torna inexpressiva, pois morreram muito mais negros que brancos: há uma diferença de mais de dez mil óbitos entre as raças, conforme se vê na Tabela 3.

Raça/Cor	Óbito				Total	%
	Não	%	Sim	%		
Branca	68.277	97,16	1.998	2,84	70.275	8,16
Indígena	9.214	98,97	96	1,03	9.310	1,08
Amarela	9.292	98,39	152	1,61	9.444	1,10
Parda/Preta	513.159	97,59	12.689	2,41	525.848	61,08
Não informado	242.036	98,37	4.015	1,63	246.051	28,58
Total	841.978	97,80	18.950	2,20	860.928	100,00

Tabela 3 – Raça/cor por desfecho*. *p < 0,05 (Teste qui-quadrado de independência; p < 0,0001). Obs.: Os casos da opção “Não informado” não foram incluídos na aplicação do teste.

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do portal da Transparência covid-19 da Sespa

Em relação às taxas de mortalidade, verificou-se que as pessoas negras possuem maior taxa de mortalidade e de infecção, quando comparadas com as de cor branca (Tabela 4). Foi registrada uma taxa de mortalidade de 0,002 e de infecção de 0,073 em pessoas de cor negra por cem mil habitantes no estado do Pará; já em pessoas brancas essas taxas foram de 0,001 e de 0,048.

Raça/Cor	Taxa por 100.000 hab.	
	Mortalidade	Infecção
Branca	0,001	0,048
Parda/Preta	0,002	0,073

Tabela 4 – Taxa de mortalidade e de infecção. **Fonte:** Elaboração própria a partir dos dados do portal da Transparência covid-19 da Sespa

Discussão

No dia 18 de março de 2020, a Sespa confirmou o primeiro caso de SARS-Cov-2 (covid-19) no estado, menos de um mês após a primeira confirmação de casos no Brasil e na América Latina. Assim como as demais localidades onde a covid-19 já havia sido diagnosticada, a região Norte do país enfrentará a insuficiente falta de conhecimentos sobre o novo coronavírus. Por causa de sua fácil disseminação e mortalidade, configurou-se o que os autores Gariboti e Silva Júnior (2022: 7) definem como um grande contratempo para o funcionamento do SUS.

O estado de emergência em saúde pública, já declarado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), no recorte brasileiro, em especial amazônico, desenvolveu-se em um antigo e instaurado contexto de desigualdades sociais (BEZERRA *et al.*, 2020; WERNECK e CARVALHO, 2020). Com o avanço da contaminação e o aumento do número de infectados e de mortos, estudos científicos buscam compreender não apenas os mecanismos de funcionamento do vírus, mas também identificar os perfis de vulnerabilidade individuais e coletivos do vírus (GARIBOTI e SILVA JÚNIOR, 2022).

Estudos dessa natureza são importantes para a compreensão dos impactos dos determinantes de saúde no contexto pandêmico. Esses estudos podem auxiliar na reformulação, na elaboração e na efetividade de políticas públicas a fim de diminuir as taxas de morbimortalidade dos grupos mais prejudicados, efetivando a equidade em saúde. Dentre os determinantes das taxas de contágio e de morte por covid-19, destacam-se os determinantes étnico-raciais, historicamente relacionados a outros determinantes, como fatores econômicos, sociais, culturais, ambientais, o acesso à saúde, à moradia, o estilo de vida e de trabalho (GARIBOTI e SILVA JÚNIOR, 2022: 7).

Ao examinar os determinantes sociais em saúde no estado do Pará, Affonso *et al.* (2021) salientam que o fato de se desconsiderarem esses aspectos muito dificultou o controle da pandemia de Covid-19 pelo Estado. Os autores discutem aspectos que envolvem habitação, saneamento básico e sua relação com o adoecimento por covid-19. Além disso, analisam a íntima relação que as desigualdades sociais têm com a ausência de políticas públicas, o que repercutiu nas taxas de contágio e de mortalidade por covid no contexto epidêmico paraense.

Atualmente, segundo informações do Instituto Trata Brasil (2022), apenas 48,5% da população do estado do Pará possui acesso a água potável e 91,6% estão sem coleta de esgoto. Esse cenário, também marcado pela precariedade da habitação, é comum nas periferias, principalmente em Belém, capital do estado, e na região metropolitana. As periferias belenenses caracterizam-se por um significativo adensamento, por uma precária infraestrutura, pela presença de canais sem drenagem, pelo esgoto sem tratamento e pelo tratamento inadequado de resíduos sólidos devido à precária ou inexistente coleta de lixo (AFFONSO *et al.*, 2021).

Os aglomerados de casas em uma pequena extensão territorial, muitas vezes com condições de moradia insalubres, também estão presentes nas favelas do estado do Rio de Janeiro. Segundo Silva *et al.* (2021), a pandemia evidenciou ainda mais as dificuldades que são recorrentes para os moradores dessas áreas. Para os autores, a irregularidade do acesso à água e a falta de meios econômicos para adquirir itens de higiene básicos, como sabão, máscara e álcool 70%, impossibilitam a garantia da proteção contra a covid-19.

Além das desigualdades sanitárias, nas favelas e periferias, há a superlotação das residências. Muitas casas possuem poucos cômodos ou apenas um para todos os moradores, o que não possibilita o distanciamento ou o isolamento das pessoas

contaminadas pela covid-19, aumentando a propagação do vírus e dificultando o controle da contaminação. Por mais que existam diretrizes de saúde para o enfrentamento da covid-19, as medidas sanitárias muitas vezes não superam as violências estruturais que acometem quem reside nessas áreas (AFFONSO et al., 2021; MBEMBE, 2020; SILVA *et al.*, 2021).

Os espaços das favelas e das periferias foram construídos a partir da marginalização e da segregação espacial provocadas pela desigualdade socioeconômica e pelo racismo estrutural. Uma vez libertos, os negros escravizados encontravam-se sem amparo governamental e sem políticas públicas para a integração socioeconômica, sendo forçados a buscar moradias em regiões afastadas dos centros urbanos, sem condições mínimas. Inseridos no mercado informal de trabalho e com dificuldades de acesso aos serviços de saúde e de educação, permaneceram assim até os dias atuais (IPEA, 2011; SILVA *et al.*, 2021).

Em consequência das mazelas causadas pela ausência do Estado e pelo racismo estrutural ao longo das décadas, atualmente a renda mensal de pessoas que têm acesso ao saneamento básico no Pará é de 662,53 reais, enquanto a renda mensal de pessoas com acesso ao saneamento básico é de 3.477,72 reais. Os números comprovam que a renda, a inserção no mercado formal e o acesso a condições mínimas de vida estão interligados. Essa dimensão estrutural do racismo concorre para a existência de políticas que não asseguram o direito à vida (ALMEIDA, 2018; INSTITUTO TRATA BRASIL, 2022).

Outro determinante social significativo diante da pandemia de covid-19 corresponde ao acesso à saúde. Com efeito, há um déficit considerável na cobertura da atenção primária à saúde. Segundo o Anuário Estatístico do Pará (PARÁ, 2021), a uma taxa de cobertura estadual em 2021 era de 55,33%, mas a capital, Belém, apresentava apenas 26,44%. Portanto, um ano após o primeiro caso de covid-19, o município não conseguia suprir a metade da população total, com ações de prevenção, promoção e proteção em saúde, prevenção de agravos, diagnóstico, tratamento, reabilitação, redução de danos e manutenção em saúde. Uma vez que a Atenção Primária é a principal porta de entrada para o SUS, a baixa cobertura prejudica o fluxo dos serviços de saúde, causando superlotação em outros níveis (PARÁ, 2021; FURTADO *et al.*, 2022).

Segundo dados da Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (Fapespa), apenas em 2022 a Atenção Primária em saúde conseguiu alcançar uma taxa de cobertura de 31,34% no município de Belém e de 59,59% no estado do Pará. A baixa taxa de cobertura repercute diretamente na morbimortalidade, uma vez que as doenças crônicas, responsáveis pelos agravos em saúde e, por consequência, pelos óbitos, encontram-se sem acompanhamento e sem controle efetivo.

Um dos pontos ressaltados na PNSIPN é a presença considerável de comorbidades e de doenças crônicas não transmissíveis em pessoas negras, o que, no contexto pandêmico, representa um sinal alarmante de fatores de risco para complicações relacionadas à infecção de covid-19 (BRASIL, 2017; OLIVEIRA *et al.*, 2020). A prevalência de comorbidades, o déficit no acesso à saúde e a precarização do trabalho, da moradia e do saneamento básico, entre outros determinantes em saúde, aliados ao racismo institucional, só podem resultar em uma taxa significativa de óbitos de pessoas negras no contexto pandêmico.

Para Kalckmann *et al.* (2007), o racismo no contexto da saúde não é combatido pelas instituições de formação profissional, nas quais o debate sobre o impacto do racismo na saúde praticamente inexistente, o que prejudica negros e indí-

genas preponderantemente. Ademais, é importante ressaltar que, em 2020, o primeiro ano da pandemia no Brasil, 61% das matrículas nos cursos de nível superior da área da saúde, como Medicina, eram preenchidas por brancos; somente 3,2% de matriculados eram pretos e 21,8%, pardos (IBGE, 2020).

Em geral, a seleção e a abordagem dos temas partem de uma perspectiva eurocêntrica e deixam de lado as especificidades regionais, fomentando a invisibilidade. Indígenas e negros não são priorizados na atenção primária à saúde, mesmo quando há prevalência de comorbidades. Essas populações têm dificuldades de acesso aos serviços de saúde, aliás, os serviços prestados muitas vezes são de baixa qualidade, “bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e de outros, indivíduos e coletividades” (IANNI, 2004: 23). Tudo isso acaba por reduzir os indígenas e negros a uma população sem valor humano, sem condições mínimas de vida com dignidade, por vezes inapta para viver nas sociedades modernas capitalistas (GONZAGA e CUNHA, 2020; KALCKMANN *et al.*, 2007; OLIVEIRA *et al.*, 2020).

A inaptidão que o capitalismo impõe à pessoa negra decorre especificamente do período escravocrata. Com efeito, por séculos, a dinâmica do mercado baseada na escravidão alcançou o lucro condenando pessoas escravizadas a serem apenas utilizadas como capital fixo. Com o avanço do sistema capitalista, o trabalho assalariado conquista espaço, tornando a escravidão obsoleta por uma questão socioeconômica e política em âmbito mundial. Ao inserir-se nessa economia, o Brasil usou do imigrantismo, marginalizando os negros no mercado de trabalho e na dinâmica capitalista adotada (MELLO, 1991; PRADO JÚNIOR, 2011).

Desde a abolição da escravatura até os dias atuais, a população negra encontra dificuldades para inserir-se e permanecer no mercado de trabalho, não apenas por uma questão de acesso, mas também pela desvalorização e pelo racismo que enfrenta. Para Ferreira e Camargo (2021), o contexto pandêmico aumentou o desemprego na população negra, por causa da crise econômica provocada pela crise sanitária.

Na região Norte do Brasil, dois meses após a confirmação do primeiro caso de covid-19, em 2020, a taxa de atividade econômica informal atingiu 48%. Em 2021, o percentual no país foi de 56,4% e, no Pará, atingiu 60,5%. As pessoas negras, por exercerem atividades laborais informais, ficaram mais expostas ao vírus. Além disso, os rendimentos dos negros foram inferiores aos de pessoas brancas em 2021: o rendimento médio dos brancos foi de R\$ 3.099, enquanto o dos pretos foi de R\$ 1.764 e o dos pardos, R\$ 1.814 (IBGE, 2021).

Ferreira e Camargo (2021) discutem em seu estudo a vulnerabilidade da população negra na pandemia. Historicamente, desde a era colonial e escravocrata, o racismo tem sido um grande problema no Estado brasileiro. Mantenedor do *status quo*, o Estado brasileiro implementa poucas medidas para garantir os direitos da população negra, inclusive o direito de prevenir-se e de isolar-se socialmente no contexto pandêmico (FERREIRA e CAMARGO, 2021).

De fato, grande parte da população negra não teve como seguir as recomendações da OMS e do Ministério da Saúde relativas ao isolamento social. Afinal, como se proteger quando, além da inexistência de condições mínimas, a dinâmica comercial e econômica do capitalismo neoliberal alimenta a evidente desigualdade e estrutura formas de mantê-la. Por consequência, o Estado impõe aos trabalhadores negros uma lógica de subserviência, que beira os moldes escravistas, em que a força de trabalho está à frente da vida e da saúde dos negros, segundo

os mecanismos estruturais que sustentam o racismo estrutural no Brasil (PIZZINGA 2021; TEIXEIRA e RODRIGUES, 2022).

O caso de covid-19 – um dos primeiros óbitos registrados – que teve a maior repercussão midiática no Brasil foi o de uma mulher, negra, 63 anos, empregada doméstica, que utilizava três transportes coletivos para percorrer mais de 125 km da sua casa para o trabalho, em um apartamento no Leblon, onde permanecia de domingo a quinta-feira, era diabética, hipertensa e obesa. Mesmo quando sua empregadora teve suspeita de infecção por covid-19 por ter vindo da Itália, país que naquele momento enfrentava altas taxas de infecção e de óbitos, manteve sua empregada em serviço, expondo-a à contaminação, o que de fato ocorreu e infelizmente resultou no óbito da empregada doméstica.

Esse caso, ocorrido no Rio de Janeiro, reproduziu-se em inúmeras cidades e estados brasileiros, entre os quais o estado do Pará, que, assim como os demais, recorreu a decretos para caracterizar como essencial o trabalho da empregada doméstica durante o isolamento social.

Cida Bento (2022), em seu livro *O pacto da branquitude*, afirma que é fundamental reconhecer e discutir a herança que os brancos trazem consigo desde o período escravista, segundo a qual não podem providenciar coisas mínimas para si mesmos sem valer-se do trabalho de um negro.

O governo do Pará, no início de maio de 2020, período crítico das taxas de contaminação, por meio do Decreto 729 (PARÁ, 2020), suspendeu as atividades não essenciais e manteve 65 atividades consideradas essenciais, sendo uma delas a de serviços domésticos, sem outras especificações. No final do mesmo mês, o governo publicou outro decreto – o Decreto 800 –, revogando o anterior e especificando como atividade essencial os serviços domésticos prestados a empregadores que estivessem atuando em atividades e serviços considerados essenciais e/ou o serviço doméstico destinado ao cuidado de criança, idoso, pessoa enferma ou incapaz, ou quando o empregador for idoso, pessoa enferma ou incapaz.

Os decretos e o lugar que o trabalhador negro ocupa no contexto pandêmico revelam a “continuidade de seu lugar histórico de trabalho no país, no qual o escravizado foi o motor da economia da metrópole e da colônia” (BENTO, 2022: 32).

Para além disso, devemos considerar a significativa participação das mulheres na categoria de serviços domésticos, afirma Lélia Gonzalez (2020: 132): “o caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente”. Para a autora, “a discriminação que [as mulheres] sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e americanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano” (GONZALEZ, 2020: 132).

Dadas as características do proletariado afro-latino-americano, era previsível que os óbitos por covid-19 tivessem relação com questões como gênero, raça e classe. Afinal, indo contra todas as orientações e medidas previstas pela OMS para o enfrentamento da pandemia, a população negra brasileira foi cerceada pelo racismo. Marcada por graves indicadores de saúde e vivenciando o que Jessé Souza (2003) define como “subcidadania”, a população negra, dependente exclusivamente de seu trabalho braçal, nas periferias, sem condições mínimas de saúde, integrou, no contexto pandêmico, as então denominadas categorias não essenciais de serviços. Em teoria, em momentos de *lockdown* (isolamento social), essa população não deveria exercer suas atividades; na prática, porém, não parou

de trabalhar: entregadores, atendentes, empregadas domésticas e outros mantiveram o comércio em funcionamento. Tudo seguindo a lógica de servidão às classes brancas e burguesas.

Na verdade, a evolução epidemiológica da pandemia por covid-19 foi cada dia mais prejudicial aos negros. À medida que se elevavam progressivamente as taxas de mortalidade e de internações por Síndrome Respiratória Aguda em decorrência da covid-19 entre pessoas negras, houve uma “queda sustentada nas mesmas taxas entre pessoas brancas” (FERREIRA e CAMARGO, 2021: 6).

Segundo Teixeira e Bragato (2021), no Brasil, pessoas pretas e pardas estão em constante vulnerabilidade na pandemia. Apesar disso, o quesito “raça/cor” passou a ser incluído no *Boletim Epidemiológico* do Ministério da Saúde (BRASIL, 2015) apenas em abril de 2020. Mas, embora esse critério tenha sido incluído, ainda não é feito o preenchimento adequado do registro dos dados por parte dos profissionais de saúde.

A PNSIPN e o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.888/2010) preveem em suas atribuições legais a coleta de informações por cor/raça (BRASIL, 2017). Contudo, um estudo realizado por Santos et al. (2020) revela que, assim como no Pará, no Rio Grande do Sul, as células vazias no item raça/cor representam 28%, já em Pernambuco chegam a 62,2%. Portanto, há um déficit significativo não apenas no preenchimento do item raça/cor, mas também um processamento insuficiente dessas estatísticas devido à precária coleta e manutenção dos bancos de dados (LOPES, 2021; SANTOS et al., 2020).

Infere-se do exposto a importância da educação permanente dos profissionais de saúde. Urge dialogar exaustivamente sobre a política nacional de atenção integral à saúde da população negra e sobre os efeitos do racismo nos diversos aspectos do processo de acesso e de garantia à saúde.

Conclusão

Sobre o contexto pandêmico no estado do Pará, pode-se afirmar que, de fato, a população majoritariamente mais atingida foram as pessoas negras (pretas e pardas), periféricas e com menos recursos. Isso é consequência de uma construção histórica, que tem início com o processo de escravização das populações de origem africana forçadas a vir para este território há mais de 500 anos. Trata-se de um processo prolongado de desumanização dessas pessoas, que, posteriormente, tornou-se um processo de apagamento de sua existência, uma vez que, com o fim da escravidão em termos tradicionais, essa população perdeu sua utilidade e passou a ter seus corpos não mais apenas animalizados com também descartados por uma sociedade cada vez mais capitalista no Estado brasileiro.

O advento da pandemia de covid-19 escancara diante dos nossos olhos o quanto os indivíduos negros, sobretudo mulheres, têm suas existências diminuídas e negadas, em um processo *a priori* velado ao longo da história. Com sua necropolítica, o Estado criminoso burguês em seu auge no Brasil justamente durante a pandemia, além de negligenciar suas responsabilidades, ignora todas as mazelas preexistentes na população de cor, em específico na região Norte, contribuindo ativamente para que essas pessoas não sobrevivessem a esse momento de crise sanitária global.

É, então, importante e urgente que mais estudos sejam realizados na perspectiva de análise étnico-racial em diferentes contextos, de modo a contribuir para a elaboração de políticas públicas que ajudem a mitigar iniquidades historicamente enraizadas no Brasil, oferecendo assim subsídios para que a população

negra não apenas enfrente emergências sanitárias como a pandemia de covid-19, mas também alcance a equidade racial, tão necessária para a qualidade de vida e a manutenção da cidadania.

*Recebido em 10 de março de 2023.
Aprovado em 30 de abril de 2023.*

Referências

- AFFONSO, Márcio Vinicius de Gouveia; PEREIRA, Camilo Eduardo Almeida; SILVA, Wellington Barros da; SILVA, Marcos Valério Santos da. O papel dos Determinantes Sociais da Saúde e da Atenção Primária à Saúde no controle da COVID-19 em Belém, Pará. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 31 (2), 1-20, 2021.
- ARAÚJO, Edna Maria D. et al. Morbimortalidade pela Covid-19 segundo raça/cor/etnia: a experiência do Brasil e dos Estados Unidos. *Saúde em Debate*, 44, (spe4): 191-205, 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BEZERRA, Anselmo César Vasconcelos., SILVA, Carlos Eduardo Menezes; Soares, Fernando Ramalho Gameleira; SILVA, José Alexandre Menezes da. Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19. *Ciência e Saúde Coletiva*, 25 (suppl. 1): 2411-2421, 2020.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. *Racismo como determinante social de saúde*. 1. ed. Brasília: 2011.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. *Boletim Epidemiológico: Indicadores de Vigilância em Saúde, analisados segundo a variável raça/cor*, 46 (10), 2015.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. *Painel de Indicadores do SUS: Temático Saúde da População Negra*, 7(10), 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS*. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Painel Coronavírus*. 2020.

DANTAS, Marianny Nayara Paiva; SILVA, Mercês de Fátima dos Santos; BARBOSA, Isabelle Ribeiro Barbosa. Reflexões sobre a mortalidade da população negra por covid-19 e a desigualdade racial no Brasil. *Saúde e Sociedade*, 31 (3): 1-20, 2022.

FERREIRA, Ricardo Bruno Santos; CAMARGO, Climene Laura de. Vulnerabilidade da população negra brasileira frente à evolução da pandemia por COVID-19. *Revista Cuidarte*, 12(2):e1322, 2021.

FURTADO, Dheison Barbosa. A visão do homem sobre a atenção primária à saúde: um estudo com homens de um povoado do município de São João do Caruá. *Epitaya E-Books*, 1(1): 234-247, 2022.

GARIBOTI, Diuster de Franceschi; SILVA JÚNIOR, Flavio Manoel Rodrigues da. Disparidade étnico-racial e mortalidade pela Covid-19: estudo de caso com duas cidades de médio porte. *Sociedade & Natureza*, 34: 1-10, 2022.

GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara de Oliveira; FERREIRA, Andrea Jacqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18 (3): e00278110, 1-7, 2020.

GONZAGA, Paula Rita Bacellar; CUNHA, Vivane Martins. Uma pandemia viral em contexto de racismo estrutural: desvelando a generificação do genocídio negro. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40: e242819, 1-17, 2020.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. pp 132.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, 18(50): 21-30, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD COVID19*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *História - O destino dos negros após a Abolição*. Brasília: Ipea, 2011

INSTITUTO PÓLIS. *Raça e covid no município de São Paulo*. Julho 2020.

INSTITUTO TRATA BRASIL. *Ranking do Saneamento 2022*. 14. ed. São Paulo: GO Associados, 2022.

KALCKMANN, Suzana; SANTOS, Claudete Gomes dos; BATISTA, Luís Eduardo; CRUZ, Vanessa Martins da. Racismo institucional: um desafio para a equidade no SUS? *Saúde e Sociedade*, 16(2): 146-155, 2007.

LOPES, Ivonete da Silva. Ausência de raça e gênero no enfrentamento da pandemia no Brasil. *RECIIS*, 15(2): 294-300, 2021.

MBEMBE, Achille. “O direito universal à respiração”. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2020.

MELLO, João Manuel Cardoso de. *O capitalismo tardio: contribuição à revisão crítica da formação e do desenvolvimento da economia brasileira*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OLIVEIRA, Roberta Gondim de; CUNHA, Ana Paula da; GADELHA, Ana Giselle dos Santos; CARPIO, Christiane Goulart; OLIVEIRA, Rachel Barros de; CORRÊA, Roseane Maria. Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (9): e00150120, 1-14, 2020.

PARÁ. Decreto n.º 729, de 5 de maio de 2020. *Dispõe sobre a suspensão total de atividades não essenciais (lockdown), no âmbito dos Municípios de Belém, Ananindeua, Marituba, Benevides, Castanhal, Santa Isabel do Pará, Santa Bárbara do Pará, Breves, Vigia e Santo Antônio do Tauá visando a contenção do avanço descontrolado da pandemia do coronavírus COVID-19*.

PARÁ. Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas. *Anuário Estatístico do Pará 2021*.

PARÁ. Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas. *Anuário Estatístico do Pará 2022*.

PARÁ. Secretaria de Estado da Saúde do Pará. *Monitoramento COVID-19*. Atualizado em 4 maio de 2023.

PERES, E. S. *Um olhar sobre a Vila de Mangueiras: narrativas de reconstituição da memória social de uma comunidade remanescente de Quilombo*. In: XIII SEMINÁRIO DO PROGRAMA DE PÓS -GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DA UEPA, 2016.

PIZZINGA, Vivian Heringer. Vulnerabilidade e atividades essenciais no contexto da COVID-19: reflexões sobre a categoria de trabalhadoras domésticas. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 46: e25-e25, 1-9, 2021.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Fernanda Barros dos; SILVA, Sergio Luiz Baptista da. Gênero, raça e classe no Brasil: os efeitos do racismo estrutural e institucional na vida da população negra durante a pandemia da covid-19. *Revista Direito e Práxis*, 13(3): 1847-1873, 2022.

SANTOS, Hebert Luan Pereira Campos dos; MACIEL, Fernanda Beatriz Melo; SANTOS, Kênia Rocha; CONCEIÇÃO, Cídia Dayara Vieira Silva da Conceição; OLIVEIRA, Rian Silva de; SILVA, Natiene Ramos Ferreira da; PRADO, Níliá Maria de Brito Lima. Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25 (supl. 2): 4211-4224, 2020.

SILVA, Caique Azael Ferreira da; GONÇALVES, Cristiana de Siqueira; DAMEDA, Cristiane; PEDRO, Rosa Maria Leite Ribeiro. Atitudes que fazem a diferença: coronavírus e os coletivos nas favelas. *Revista Psicologia Política*, 21(51): 435-448, 2021.

SISTEMA NAÇÕES UNIDAS. *Subsídios para o debate sobre a Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade*. Brasília, dez. 2001.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

TEIXEIRA, Alessandra; RODRIGUES, Priscila dos Santos. “Limpar o mundo” em tempos de Covid-19: trabalhadoras domésticas entre a reprodução e a expropriação social. *Sociologias*, 24 (60): 170-196, 2022.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski; BRAGATO, Fernanda Frizzo. Direitos humanos, constitucionalismo transnacional e redução das desigualdades raciais: desafios pós-pandemia de Covid-19. *Revista de Investigações Constitucionais*, 8(1): 185-207, 2021.

WERNECK, Guilherme Loureiro; CARVALHO, Marília Sá. A pandemia de COVID-19 no Brasil: crônica de uma crise sanitária anunciada. *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (5) , 2020.

WHO. World Health Organization. IHR Emergency Committee on Novel Coronavirus (2019-nCoV).

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE NOVEMBRO
DE 2023

ACENO

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

QUALIS A2

CHAMADA PÚBLICA DE DOSSIÊS TEMÁTICOS DA TRIÊNIO 2025/2027

Os dossiês podem ser propostos por no mínimo dois (2) organizadores/ proponentes, com título de doutorado em Antropologia e/ou Ciências Sociais.

INFORMAÇÕES NO PORTAL DA REVISTA
<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/index>

As narrativas visuais na constituição do patrimônio imaterial: processos de utilização, seleção e colecção para o uso das imagens

*Nayala Nunes Duailibe*¹
Universidade Federal de Goiás

Resumo: O presente trabalho objetiva analisar a dimensão de representação das narrativas visuais, especialmente as fotografias, usadas na constituição do patrimônio imaterial. Dessa forma, entender como o imagético passa a representar a narrativa que autoriza o discurso do patrimônio é buscar a relação entre imagem e prática de seleção, visto que as imagens selecionadas apresentam um arbitrário de escolhas. A tensão se apresenta nos espaços dos dossiês de registro do patrimônio imaterial e são o cerne do debate. Quem seleciona, tensiona aquilo que se pretende chamar de “imagem do patrimônio”.

Palavras-chave: patrimônio imaterial; narrativas visuais; uso de imagens; discurso autorizado.

¹ Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais com habilitação em Ciência Política e Sociologia pela Universidade Estadual do Maranhão. Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Rádio e Televisão pela Universidade Federal do Maranhão. Mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás UFG.

Visual narratives in the constitution of intelligent heritage: processes of use, selection and collection for the use of images

Abstract: the present article aims to analyze the dimension of representation of visual narratives, especially photographs, used in the constitution of intangible heritage. In this way, understanding how the imagery comes to represent the narrative that authorizes the heritage discourse is to seek the relationship between image and selection practice, since the selected images present an arbitrary choice. The tension is present in the spaces of the intangible heritage registration dossiers, and they are the core of the debate. Whoever is selected, stresses what is intended to be called “heritage image”.

Keywords: intangible heritage; visual narratives; use of images; authorized speech.

Narrativas visuales en la constitución del patrimonio inteligente: procesos de uso, selección y recolección para uso de imágenes

Resumen: el presente trabajo tiene como objetivo analizar la dimensión de representación de las narrativas visuales, especialmente las fotografías, utilizadas en la constitución del patrimonio inmaterial. De esta forma, comprender cómo el imaginario llega a representar la narrativa que autoriza el discurso patrimonial es buscar la relación entre imagen y práctica de selección, ya que las imágenes seleccionadas presentan una elección arbitraria. La tensión está presente en los espacios de los expedientes de registro del patrimonio inmaterial y son el centro del debate. Quien sea seleccionado, destaca lo que se pretende llamar “imagen patrimonial”.

Palabras clave: patrimonio inmaterial; narrativas visuales; uso de imágenes; discurso autorizado.

A produção patrimonial é ampla e diversa no Brasil. Está caracterizada na construção de um amplo aparato técnico e tecnológico que envolve a produção, captação, utilização e catalogação de produtos audiovisuais das mais variadas condições. Sejam fruto da produção institucional, da produção dos detentores dos bens ou pela comunidade em geral, cada conjunto material representa um importante substrato para pensar a lógica de convencimento que se constitui a partir do patrimônio imaterial.

Dito isso, pensar que o patrimônio imaterial deve gerar um sentimento de identidade e continuidade, deve ser geracional e persistir como elemento da prática social (ARANTES, 2009). Quando registrados os patrimônios assumem uma importante vertente de construção e constituição dos elementos simbólicos da nação, dessa forma, ao pensar que existe, na imagem, o objeto imagem, transposto pelas fotografias, mostrando que é sintomático de uma dupla conexão: o visual e o textual.

Para Ribeiro (2005: 621) “a primeira função da imagem em antropologia foi documentar”. O que tem, desses processos, é que os dossiês são documentos do longo processo de reconhecimento de uma ideia de imaterialidade, afinal, uma técnica tida como tradicional de grupo ágrafo não tem manual. O visual é um aspecto importante e significativo sobre como a Antropologia faz e constrói seus trabalhos ao longo da sua trajetória. O registro das imagens, os suportes, as nuances dos trabalhos sobre as alteridades distantes acompanham a produção da disciplina, das etnografias e a identidade do fazer antropológico.

Neste artigo me proponho a analisar e a interpretar as narrativas visuais contidas nos dossiês do patrimônio imaterial. As imagens presentes nos dossiês sendo produzidas por antropólogos ou não provam na mesma medida que os patrimônios podem ser construídos com muitos significados e que os discursos autorizados do patrimônio se tensionam com a presença dessas imagens nos dossiês. Sobre isso é importante observar as narrativas visuais e comparar os dossiês, o que me leva a questionar em que medida as fotografias produzem e reproduzem as polifonias patrimoniais nos discursos autorizados do Patrimônio imaterial brasileiro?

Etnografia das (nas) imagens em fotografias nos dossiês IPHAN

No percurso das imagens. Elas se parecem. Representam, apresentam, constam, catalogam e dialogam. Convencem e se apresentam no limiar das emoções. São o foco principal entre o jogo das palavras e dos signos e se apresentam como estatutos de veracidade representativos ao patrimônio de natureza imaterial. No discurso autorizado dos patrimônios, as fotografias convencem, chamam o olhar e direcionam as perspectivas.

O poder e a autoridade das imagens conferem ao discurso do patrimônio imaterial uma dualidade sobre a prática do registro. Dessa forma, colocar as imagens como categoria de entendimento e analisar a emoção e as subjetividades das imagens-patrimônio nos dossiês requer um esforço comparativo sobre quem produz e sobre para que se produzem imagens, especialmente as fotografias.

Aquelas que escolhidas para os dossiês consagram-se como o elemento visual denotativo fundamental e acionam o referencial necessário para ligar o texto. Segundo Martins (2019: 57) "numa sociedade de coisas e coisificação, não é estranho que a imagem, coisificada num pedaço de papel ou numa tela de computador, restitua aos viventes um certo relacionamento pacífico de finitude". Ou seja, é um momento decisivo que representa a imaterialidade dos processos, fica ali representando uma dança, uma arte, um lugar. Se move no mesmo compasso das danças, das artes e das festas. É selecionada para fazer valer o tempo da tradição e da reificação de cada elemento imaterial.

A fotografia passa, quando é circundada pelas palavras, a ter o estatuto de autenticidade dos grupos, reforça as contingências e os esforços dos inventariantes para fazer valer a arte, a memória, a dinâmica dos saberes, as práticas de construção dos sentidos do lembrar. Elas são suportadas pelos patrimônios. Ou seja, são produções que estão dentro de uma realidade específica, um ordenamento das polissemias patrimoniais. Dessa forma, "é possível fazer uma ampla etnografia do olho, do olhar e do visual da cultura subalterna das populações rústicas do Brasil" (MARTINS, 2019: 93).

O uso das imagens em trabalhos técnicos não é algo novo, por outro lado, as imagens como objetos de estudo posicionam um suporte epistemológico de caráter polissêmico (BARTHES, 1984) que dão apoio ao processo. Para entender como elas se estruturam é preciso relacionar elementos como: agência, tema, pessoas, atributos, temporalidade. Para compreender qual processo legitima o espaço fotográfico – texto/imagem – precisa ter sentido ao considerar que aquilo que se propõe dizer com a fotografia é pertinente ao que se propõe construir com o sentido da fotografia. Considerada aqui como testemunho a natureza técnica da fotografia é um ato de consagração (KOSSOY, 2020). O jogo da expressão visual contida é tanto mais próximo da ideia de "representar" como da noção de representação, ou seja, uma fotografia posta em um dossiê é "polissemia patrimonial".

Uma "polissemia patrimonial" considera tanto o sentido para o patrimônio, especialmente, o imaterial quanto os atributos de algo que se torna um produto cultural. Dessa forma, qualificada como fotografia, a imagem do dossiê é uma narrativa não linear de como construir um patrimônio em imagens aciona e negocia com a própria categoria patrimônio. A força do imaterial no processo de representação leva em consideração elementos como: imagem ativa e força de representação. A fotografia, dessa forma, passa a ser um objeto com força política.

As fotografias que selecionei estão contidas nos dossiês, elas são o repertório visual do dossiê. Existe uma variedade de imagens, me atento somente as fotografias nas quais as formas narrativas despertam "uma análise interpretativa" (MEIRINHO, 2012) dos sistemas culturais. A representação da fotografia depende da negociação do sentido, assim para ser patrimônio elas são selecionadas no discurso autorizado do patrimônio (SMITH, 2006, 2021). As imagens são construções emblemáticas "contêm informações comportamentais e simbólicas" (MEIRINHO, 2012: 66), o que indica que os patrimônios são selecionados.

Uma etnografia das imagens nos dossiês está situada na produção dessas fotografias – que constam como arquivos e como produtos – trazendo-os como elementos de investigação no campo da Antropologia de modo que, em conjunto elas

produzem narrativas que contam a história dos elementos em processo de patrimonialização. É preciso entender que como campo, imagens e narrativas são parte da dialogia necessária para compreender a importância que o visual tem sobre os patrimônios de natureza imaterial.

Vamos pensar essa dinâmica ressaltando a conexão dialética das imagens contidas nos dossiês, de forma que é possível pensar que “a imagem fotográfica, nessa reação, revela-se como suporte inesperado e na memória, como documento interior de pertencimento, e não como documento exterior” (MARTINS, 2019: 154). Contidas nos dossiês e nos processos de reconhecimento do patrimônio imaterial no Brasil nos faz pensar: como a fotografia para a narrativa posta nos dossiês é testemunha e assume o valor-representação na construção da ideia do patrimônio?

No documento do patrimônio imaterial, texto e imagem podem se articular de forma a complementar com seus aportes específicos (ACHUTTI e HASSEN, 2004: 277). A imagem fotográfica se combina para dar suporte ao processo de representação dos patrimônios. No processo etnográfico a fotografia funciona como uma narrativa “ela é o lugar de um processo vivo, ela participa de um sistema de pensamento (SAMAIN, 2012: 158). o que se pode afirmar é que “[...] a imagem nos leva em direção a outras profundidades, outras estratificações, ao encontro de outras imagens (SAMAIN, 2012: 159).

O modo como são usadas “identifica” e “justifica” o texto e a conexão com o processo patrimonial. O fetiche do patrimônio (SANTOS, 2006) versus o fetiche da fotografia, do mesmo modo que a noção do fetiche aciona os sentidos e as percepções sobre algo, o contexto e o uso das fotografias nos patrimônios são recortes de relações de poder, de práticas de agenciamento e de discursos não textuais entre a “imagem pensante” (SAMAIN, 2012: 32).

As fotografias pertencem a um momento específico do trabalho, ou seja, cada página onde ela se situa estão: legendas, foto e texto. O texto ou situa foto no contexto do que se propõe mostrar ou faz parte do sistema de reconhecimento imagem-ícone. Dependendo da forma como os elementos são pontuadas, em se tratando do dossiê o IPHAN, é preciso entender que as fotografias fazem analogias, referindo-se a dimensão de visualmente representar o patrimônio.

Observar uma narrativa patrimonial é reconstruir um recorte não linear e anacrônico, ou seja, é preciso que um conjunto de fotografias selecionadas demonstrem as “tensões externas abertas ao passado e o futuro” (SAMAIN, 2012: 78). Dentro de temporalidades múltiplas, pensar que as fotografias se tornam eventos que se colam as construções narrativas sobre os objetos, ou seja, classificam um bem e demonstram o peso sobre a trajetória desse bem de modo que sua capacidade de representação fica em polissemia. O processo de construção dos sentidos e significados do dossiê passam a ser partilhados como uma estratégia primeira para “mostrar” a proposta da arte indígena ou a “dança” da Capoeira. A ideia que fazemos sobre grafismo ou performance indígena passa a ser “materializar” ou representar os processos imateriais na cunhagem da fotografia.

Do “registro” ao “registro”: as narrativas visuais dos dossiês

Os processos de reconhecimento do patrimônio no Brasil estão marcados pela consolidação da identidade nacional e dos processos de construção da memória social (HALBWACHS, 2003). Patrimônios divididos em escala material e

imaterial são parte integrante de uma construção arbitrária da história social brasileira. Ligado à ideia de preservação, o Patrimônio Cultural cumpre inúmeros papéis para a memória social (SIMÃO, 2001; 2003; 2015). Onde o patrimônio se fixa como memória ele se torna operativo, ou seja, criam-se hierarquias de quem e como se deve ser “patrimônio”. Essa instância está colada ao discurso autorizado do patrimônio e das formas sociais da representação dos grupos (SMITH, 2006; 2021).

Quando tratamos de imagens, entendemos as fotografias como parte delas, de modo que as fotografias do passado são acionadas como performances rituais, de modo que acionadas em determinados momentos, são “registros” das práticas do passado e das identidades dos grupos. Fotografias são expressões ressonantes do mundo. As fotografias são leituras do mundo e são capazes de gerar interpretações dos modos de agir e pensar de determinada sociedade.

A imagem do “que foi”, dessa forma, torna-se um conteúdo inscrito no passado e selecionado como signo da memória. Sentidos e valores são acionados como resultado da luta pela “aceitação”, “controle”, “seleção”. As imagens fotográficas são, dessa forma, colonizadoras do olhar. Sendo um signo, passa a ser também parte da memória social e dos “patrimônios”. O que uma fotografia comunica deve ser, portanto, reconhecimento dos sentidos e significados atribuídos aos grupos. Quando pensamos em imagens, especialmente as que estão coladas aos patrimônios, devemos questionar qual repertório cultural produzem e qual sentido patrimonial delas?

A produção técnica dos patrimônios deve ser representação do passado e classificação diante do sentido patrimonial. Diante dos processos técnicos existe o duplo sentido, usado na técnica de “construção” e consolidação dos elementos patrimoniais. A divisão entre os processos está centrada em uma escala de meios distintos dos quais “para pensar” as fotografias, estão a configuração de como elas são usadas nos recursos do tombamento e no recurso do dossiê (IPHAN, 2000; IPHAN, 2006).

A ideia de preservação do Patrimônio Cultural está relacionada aos processos técnicos que inclui desde o decreto 25 de 1973 (BRASIL, 1937), passando pelo Livro do Tombo, que especifica os bens de natureza material, em especial, edificados. Dessa forma, o Tombamento consta como “análise de sua natureza jurídica à vida da imprecisão doutrinária (CASTRO, 1991: 1). Colada a noção de preservação “toda e qualquer ação do Estado que vise conservar a memória dos fatos ou valores culturais de uma Nação” (CASTRO, 1991: 5).

As instâncias do Tombamento colocam a ideia de que “o bem jurídico, objeto de proteção está naturalizado na coisa, mas não é a coisa em si: é o seu significado simbólico, traduzido pelo valor cultural que ele representa” (CASTRO, 1991: 33). Colada a essa ideia de tombamento, a ideia podemos pensar que as imagens, em especial, as fotografias são categorias da representação, ou seja, cumprem a lógica do significado simbólico de alguma coisa. São com as fotografias tiradas tanto para o registro quanto para o tombamento que as construções narrativas sobre os patrimônios tomam forma. O trabalho de construção do olhar sobre o que se determina como patrimônio.

É possível pensar que “as fotografias viabilizam os estudos dos bens culturais espalhados pelo Brasil, objetos de análise para o Tombamento” (LIMA, MELHEM e CUNHA, 2008: 24). Segundo Tamaso (2007: 14) ao pensar novos olhares sobre velhos objetos é possível compreender que “os laços sociais existentes nesses lugares se tornam valores irrelevantes se comparados ao poder econômico e político que entra em cena, quando os lugares se transformam em patrimônios”.

As fotografias dos lugares, das pessoas, das cenas e das expressões estão coladas ao discurso do patrimônio, do mesmo modo que a disputa por “ser patrimônio” coloca em evidência à proporção que o objeto toma para o processo, ou seja, “os valores atribuídos ao bem cultural, quando entram em disputa, revelam um processo de hierarquização” (TAMASO, 2007: 15)

Tentando entender a dinâmica das fotografias no intercurso das “divisões” do patrimônio, especialmente aquelas coladas ao discurso autorizado, busquei de que formas as fotografias eram produzidas dentro desses dois sistemas de valores. Valorar o patrimônio é, dessa forma, o conceito que produz a diversidade e a hierarquia na mesma medida. Existe, dentro do circuito do patrimônio a disputa, assim “não se está disputando o objeto, mas o que ele significa, para uns como obra de arte, para outros como símbolo de devoção e peça fundamental nas trocas simbólicas cotidianas e rituais” (TAMASO, 2007: 14).

Para os Registros de Bens Culturais existem os atos administrativos que se aplicam aos Bens de Natureza Imaterial, dessa forma, instituídas pelo Decreto 3.551 de 2000 (BRASIL, 2000), existem instrumentos legais voltados para a preservação e no tocante dos atos, para o reconhecimento e valorização do Patrimônio cultural imaterial brasileiro. Portanto, os bens conhecidos como “imateriais” são todos os que contribuem e são alicerce da formação social brasileira de forma que todo o processo de representação legais desses bens devem ser considerados dentro dos critérios de: práticas, representações, expressões e lugares, seguindo-se dos saberes técnicos e da dimensão da identidade nacional (IPHAN, 2012).

O ato de Registro garante aos “bens” o título de Patrimônio Cultural do Brasil e passam a ser agrupados segundo critérios jurídicos de inscrição. O ato do registro se consagra nos Livros de Registro. Como um álbum de fotografia o “registro” “congela” o bem, dando-lhe um estatuto de autoridade e condições de ser pensado a partir da natureza e dos significados pertinentes aos grupos, instituições, comunidade, ou seja, a todos aqueles envolvidos. Registrar como escrever sobre registrar como capturar a essência das práticas, lugares, formas de expressão e memória dos grupos formadores da Nação (IPHAN, 2012; FONSECA, 2000).

Pesquisas documentais, tanto para o Tombamento quanto para o Registro, relacionam-se a buscar elementos para entender a dinâmica do bem cultural. Parte da pesquisa etnográfica, bibliográfica e de campo. Dessa forma, é possível pensar em “registro” e “registro” quando se tem a influência da pesquisa para coleta de dados. Parte integrante e significativa desse processo, especialmente para o Registro do Patrimônio Imaterial está no trabalho etnográfico, assim, juntamente com a participação dos grupos tem-se todo trabalho etnográfico dos antropólogos inventariantes (TAMASO, 2015).

A interpretação do sentido e dos significados de ser “patrimônio”, torna o trabalho de campo um processo completo diante do conflito em construir sentidos para as práticas dos grupos. Para entender as fotografias nos tombamentos é preciso compreender a importância do trabalho técnico da área de pesquisa e documentação do IPHAN, “iniciado na década de 1980, quando os acervos documentais passaram a ser objeto de maior valorização, com a criação da Coordenação de Registro e Documentação (CRD) na Estrutura Regimental do IPHAN” (LIMA; MELHEM; CUNHA, 2008: 8; CASTRO, 2016).

Os trabalhos dos fotógrafos, sejam eles como especialistas técnicos ou como atuantes nos processos, estão diretamente ligados aos processos de reconhecimento técnico de um pessoal apto a “retratar os bens ou objetos a serem protegidos” (LIMA, MELHEM e CUNHA, 2008). “Fotógrafos do patrimônio” são aque-

les com trabalhos voltados para a preservação do conjunto de elementos denominado patrimônio. A ideia de mapear o trabalho desses profissionais está marcada dentro do registro do patrimônio material. “Ratificando a grande importância da prática fotográfica para os trabalhos de tombamento”, Rodrigo M. F. de Andrade se refere à fotografia como documento indispensável” (LIMA, MELHEM e CUNHA, 2008: 24).

Segundo Chuva (2012), para os patrimônios existe uma guerra de memórias, no sentido de mostrar que a invenção das narrativas para os patrimônios deve ser estratégia no discurso. A quem pertencem os patrimônios? é uma questão que quando acionada diante da divisão “material” e “imaterial” torna-se mecanismo de luta. Dos tombamentos e da celebração da riqueza patrimonial estão a ideia de consagração e de tensão. Quando pensamos a partir do uso das fotografias, é possível entender o trabalho necessário para a construção dos olhares.

Se tenciona o fluxo das narrativas, tomando a ideia de que os trabalhos apresentados sempre carregam consigo uma “narrativa enquadrada”. A importância temporal das memórias acionadas pelas fotografias ressalta a importância de pensar que o IPHAN está no controle da seleção do que será posto no dossiê, bem como esteve à frente do que era colocado no processo do tombamento. Se patrimônios são enquadramentos sociais da memória, a tensão das fotografias direciona o olhar para a mensagem fotográfica (BARTHES, 1984).

Qual o conteúdo das mensagens colocadas nas fotografias dos patrimônios? “registros” e “registros”, ou seja, mensagem carregada de conotação. A fotografia passa a ser, é o sentido da leitura, tem um caráter arbitrário da seleção e do peso da construção narrativa. Colada aos textos, “um controle da imagem”, as fotografias possibilitam múltiplas interpretações (FREUND, 2010). O que se pode pensar sobre as fotos colocadas nos trabalhos técnicos é que elas têm um discurso e permitem discursos sobre elas. Dessa tensão, são propriamente as imagens passíveis de leitura polissêmica, que o recurso do uso das imagens tensiona as análises.

Segundo Freund (2010), a fotografia passa a se constituir como um recurso documental ao apresentar a realidade. Como documento ela apresenta emoções, recorte da realidade, a tensão do campo representado, a intencionalidade do autor e os sentidos da representação. Quem “lê” uma fotografia recebe informação, sensação e representação do contexto social e cultural da qual ela foi produzida. Isso se reflete em um processo de convergência simbólica.

No campo do patrimônio essa convergência é metodologicamente atestada nos processos que agregam o uso das fotografias. O próprio trabalho técnico exige o uso do recurso, sendo ele, uma força e uma tensão no processo dessa construção. Quais as fotos? Quem tira? A quem se destina? Quais serão usadas? Como serão usadas? A ideia de imagem visual na produção dos trabalhos técnicos direciona o trabalho com as fotografias do IPHAN para um objeto de pesquisa. Digo de forma porque podemos pensar como um conjunto de imagens representa um grupo ou uma manifestação?

Essa “tradutibilidade” de textos em códigos de imagem, acionada dentro da metodologia do Patrimônio imaterial, carrega um elemento a ser pensado. Digo que os dossiês se usam de fotografias, algumas postas juntamente com os textos, outras usadas no bando de dados, como recursos narrativos. No jogo das agências sobre como se articulam patrimônios, a experiência na produção dessas imagens desperta a ideia de narrativas visuais, ou seja, pensada como o lugar da produção do outro. No contexto antropológico, que aqui se usa como recurso, o “contexto

político da seleção” está na ressonância produzida pelos dossiês e pelo conhecimento partilhado.

O que se aponta nesse processo é que as linhas narrativas para os dossiês servem a ideia de imagem como uma figura retórica” (JOLY, 1994). No processo de construção do patrimônio o que se tem é imagem fotográfica está atrelada a produção técnica, noção de coleção e sentido, isto é, quando colocadas juntamente como recursos narrativos textuais. O trabalho profissional, seja ele pelo antropólogo inventariante ou por técnicos especializados, diz respeito à construção de separação para descrição e análise.

Fotografias como estratégias narrativas nos dossiês do patrimônio imaterial

Para entender a proposta de uma etnografia visual, em especial, no campo do patrimônio imaterial, é preciso caminhar pela construção teórica e epistemológica do campo do visual na Antropologia. Um percurso instigante e cheio de pormenores se dá, em especial, no uso das fotografias (e de outros signos visuais) como instrumento para entender a (re)construção dos sentidos das culturas e dos grupos representados. O uso das técnicas fotográficas e da produção da imagem ajudam a compreender que representar uma cultura ou um grupo está no plano da “visualidade científica” (MEIRINHO, 2012). O visual é a apresentação dos significados construídos a partir do local de produção, quem produziu, a imagem em si e a quem se destina.

Uma imagem sobre alteridades, em especial, sobre outras culturas está dentro dos parâmetros das etnografias visuais, nas quais é possível entender como os sentidos da imagem repassam informações e mensagens. Pensar o visual instaura os conflitos inscritos na seleção das imagens e da capacidade que elas têm de transportar os sentidos sobre as práticas dos grupos e como sentidos e significados do mundo social das coletividades. Coladas a seleção de quem fotografa, as narrativas visuais corporificam o processo de escolha do fotógrafo da mesma forma que personifica a autoridade etnográfica (CAIUBY NOVAES, 2008).

A memória fixada na fotografia é recurso estratégico na agência dos grupos². O documento imagem “guarda” as memórias, posto que no mesmo movimento “a fotografia” aciona o conflito, ou seja, representa o processo de “seleção” de quem deve ser “mostrado como patrimônio” (CAIUBY NOVAES, 2008; MARTINS, 2019). Ao representar o “outro”, texto e imagem se justapõem na representação. O que coloca o campo do visual na Antropologia centrado em aspectos como: ação social e função social. Desse processo de compreender sentidos e significados para o visual - a partir do patrimônio imaterial - que me proponho a construir uma análise das narrativas, em especial, daquelas coladas ao discurso autorizado do patrimônio imaterial no Brasil (SMITH, 2006).

É da análise das fotografias usadas nos dossiês do patrimônio imaterial que busco entender como os discursos autorizados se constituem e são acionados

² Segundo Smith (2021: 148) “Então, o que isso nos mostra é que, em qualquer definição de patrimônio, é vital que nos vinculemos a emoções. As performances do patrimônio não dizem respeito apenas a criar significados; elas também dizem respeito especificamente a expressar certas emoções e sentimentos. Tais sentimentos então validam os sentidos que o passado tem para o presente. Isto é, se participamos de uma performance de constituição do patrimônio – seja contando histórias de família, seja visitando um sítio patrimonial ou museu, ou nos envolvendo em práticas profissionais de gestão do patrimônio ou de curadoria –, a forma como nos sentimos sobre isso e as emoções geradas por essas práticas são importantes”. Isso coloca a fotografia, entre os recursos usados pelos agentes dos patrimônios a um patamar de representação e significação muito importantes. Existe a conexão entre a expressão das emoções nas fotografias e o instante necessário para que elas sejam o substrato que retrata o patrimônio e sua polissemia.

dentro da narrativa do patrimônio imaterial. Assumem a ideia de ação social dentro do aspecto da luta pelo reconhecimento enquanto patrimônio e com uma função social própria colada na ideia de elementos da memória (CANDAUI, 2021: 18). Para tal ideia ainda existe “o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e esquecimentos”. As imagens, sobretudo, as fotografias presentes nos dossiês passam a integrar elementos da formação discursiva do patrimônio.

O processo de escolha e a fixação das imagens em textos e contextos para representação do patrimônio são o cerne da questão. Coladas aos textos dos dossiês e como parte integrante dos bancos de imagens (acervo técnico do IPHAN), as fotografias dialogam³ com o campo do patrimônio pelo seu caráter representativo: ilustram, acompanham, descrevem e interpretam os patrimônios. O registro do campo institucional do IPHAN é um recorte etnográfico, em especial, para o Patrimônio Imaterial, de ocorrência cultural (MATHIAS, 2016) As imagens contidas nos dossiês acionam as relações de poder na escolha e na seleção do que pode ser “apresentado” como patrimônio.

A base teórica está centrada nos conceitos e categorias da Antropologia visual, ou seja, entender e aplicar aos estudos do patrimônio imaterial são o desafio diante da literatura e das propostas metodológicas centradas nas imagens. Como as imagens são trabalhadas nos patrimônios imateriais? Como a Antropologia visual se estrutura como uma estratégia para entender as fotografias que estão coladas nos dossiês do patrimônio imaterial?

A chamada referência a identidade patrimonial brasileira cujos processos se reconhecem na trama entre imagem e texto são preponderantes para que possamos entender que a fotografia tem um caráter legitimador: o papel do fotógrafo inventariante (TAMASO, 2015), a produção da fotografia patrimonial e os fotógrafos institucionalizados. Do produto para os produtores, precisamos entender essa via e sobre a qual a construção dos sentidos e significados fazem parte da ação social, dessa forma, “a fotografia transforma sujeito e objeto” (BARTHES, 1984: 26)

Uma etnografia dos processos patrimoniais, como aqui proponho, deve seguir o percurso de entender os sentidos patrimoniais do Patrimônio Imaterial através das fotografias, visto que se constitui como uma metáfora para trazer à tona e entendimento de como técnicas fotográficas se fazem presentes, destacando a captura das realidades e a tensão entre a necessidade do antropólogo sobre o estatuto da escrita e a transferência pelo uso da visualidade (SOLHA, 1998).

A fotografia patrimonial é usada no sentido de promover a experiência do cotidiano, das tradições e da representatividade das pessoas nas imagens. O “registro” de imagem para “o registro” de patrimônios como estratégia polissêmica aos patrimônios. A fotografia passa a cumprir a função de “recolocar” a autenticidade nas práticas sociais. Um dossiê, desse modo, é simbolicamente um recurso narrativo que legitima um patrimônio. Entender o uso das fotografias e como, dentro dos dossiês, elas representam os patrimônios imateriais. O poder das imagens como capazes de dar autenticidades às práticas, lugares, saberes e todo instrumental categórico que permeia a noção de representação patrimonial (FONSECA, 2006; ARANTES, 2009; GONÇALVES, 2012; TAMASO, 2012).

Dessa forma, para entender o uso das imagens e conexão das imagens com a Antropologia, proponho a divisão deste trabalho nas seguintes perspectivas: (1) a

³ É possível pensar que “é provável que a invenção da fotografia tenha favorecido a construção e manutenção da memória de certos dados factuais – acontecimentos históricos, catástrofes -, mas também fatos familiares, oferecendo, simultaneamente, a possibilidade de manipulação dessa memória” (CANDAUI, 2021: 117-8).

pesquisa de imagem nas etnografias visuais; (2) polifonias metodológicas para o uso das imagens, em especial da fotografia; (3) narrativas visuais e as fotografias dos patrimônios imateriais no Brasil-um método em proposição.

Imagens fotográficas em dossiês

O presente movimento tem por objetivo demonstrar de que forma os elementos que constituem a construção dos dossiês se relacionam em patrimônios e imagens. As primeiras implicações da antropologia visual na produção de subjetividades são parte das reflexões sobre as estratégias usadas pelo IPHAN para construir uma condição às propostas de registro do patrimônio imaterial. Diante disso, vejo minha posição de pesquisadora quando problematizo a inserção em um campo institucional, e trabalho com narrativas digitais, dossiês e das fotografias já publicadas IPHAN.

Antropologia e patrimônio há muito vêm caminhando no sentido de apresentar uma estratégia que abarque a dimensão de uma construção de sentido e significado para as práticas culturais. As imagens têm lugar de destaque, do mesmo modo, que têm vários significantes para os usos das imagens (sejam em fotos ou vídeos). O que se pretende ao usar os recursos da imagem no campo da Antropologia é fazer no contexto da produção narrativa o sentido de “partilha”, das práticas de reconhecimento e da memória coletiva. O patrimônio materializa uma estratégia e a dimensão do imaterial tem outra. Mario de Andrade já produzia material de caráter etnográfico:

Em suas viagens, ele elaborou uma espécie de “diário das imagens”, registrando informações a cada clique – data, lugar, personagens, situações, horário, posição do sol, abertura do diafragma. Essas informações eram complementadas com as legendas inseridas no verso das fotos, após reveladas em São Paulo. Ele produziu 902 imagens, sendo 529 na primeira viagem e 373 na segunda. São imagens do patrimônio histórico e artístico, material e imaterial, além de tipos físicos e formas de trabalho; algumas registradas sequencialmente. (GAMA, 2020: 97)

Para o contexto, a produção de material visual sobre os grupos no Brasil, caminhou juntamente com as pesquisas sobre folclore e identidade cultural. Os participantes, entre eles Luís Sala, explica Gama (2020), foram responsáveis pelo registro de “documentos, indumentárias e gravar, fotografar e filmar músicas, danças, festas populares e ritos religiosos das regiões, como o coco e o bumba-meu-boi, assim como cerimônias indígenas” (GAMA, 2020: 98). A construção desse acervo, atrela-se aos primeiros passos das políticas de memória, que mais tarde viriam a ser parte do IPHAN.

A missão produziu um registro pioneiro de manifestações culturais no país: 1.299 fonogramas com o total de 33 horas de gravações, 853 objetos (instrumentos musicais, trajes, estátuas etc.), 21 cadernos de campo (cerca de cem páginas com notas sobre músicas, danças, arquiteturas e costumes da região) e mais de seiscentas fotografias e quinze filmes. (GAMA, 2020: 98)

As missões de registrar as imagens da cultura brasileira, bem como, de todos os artefatos, grupos, memórias, performances, instrumentos, expressões e lugares são parte do reconhecimento das “brasilidades”. Concerne o pensamento sobre a questão ligadas às práticas imateriais, especialmente ligadas ao processo do patrimônio imaterial. Com a resolução 01/2006 (IPHAN, 2006: s/p) existe a seguinte determinação para a “documentação mínima disponível, adequada à natureza do bem, tais como fotografias, desenhos, vídeos, gravações sonoras ou

filme”. Quando produzido a instrução do processo relativo ao Registro devem ser anexadas as fotografias ao dossiê.

O sentido do movimento para pensar as estratégias imagéticas das narrativas é demonstrar de que forma os elementos constitutivos das imagens se relacionam, nos quais, imagens e representação das imagens formam a dimensão etnográfica dos dossiês. Cada componente do dossiê apresenta uma estrutura que vai da descrição do que pretende registrar até um trabalho documental, fotográfico e audiovisual da proposta, ressaltando a importância da documentação e do registro. Do conjunto dos bens registrados do IPHAN temos a divisão do livro de Registro dos Saberes que “reúnem conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades” (IPHAN, s/a). O trabalho legal com a aplicação dos instrumentos, entre eles os ditos do INRC e a Resolução 01 de 2006 (IPHAN, 2000; IPHAN, 2006). O trabalho multidisciplinar, agrega várias áreas do saber, muitas vezes, por meio de edital que contemple a possibilidade e cumprimento das etapas de identificação – instrumento legal – para continuidade do processo.

A dinamicidade, as interações com aspectos de identidade, o território e o meio ambiente são algumas das dimensões que compõem os bens de natureza imaterial, e tratar desses temas e manifestações tão dinâmicos em um formato de curso a distância, para um público que abrange todo o território nacional e, em seguida, transformá-lo em uma versão para a publicação, são desafios postos sob o ponto de vista metodológico e da organização de conteúdos. (BRASIL, 2014: 14)

Como legitimar a publicação e dar sentido a uma narrativa visual? A representatividade e a construção de um sentido que institucionalizam as práticas de Saber. Ressaltam a importância de demonstrar, através do olhar, a expressão de uma prática construída sobre a oralidade. No campo da visualidade evidencia-se uma maneira de conceber a imagem como representativa do todo, assim “uma imagem representa, no sentido bem simples de que ela torna presente qualquer coisa ausente” (CAIUBY NOVAES, 2008: 459). As narrativas das pessoas envolvidas, as maneiras de construir sentidos e significados dão, ao espectador, um envolvimento particular.

Existe a participação das comunidades na definição e implementação das ações de preservação (SANT’ANNA, 2000: 9). A produção de sentido das imagens, aliada ao trabalho dos Antropólogos, busca construir um sentido na narrativa. Por mais polissêmica que a recepção dessas imagens possa ser, porque depende do referencial trazido por cada pessoa que a consome, ainda se constrói sobre elas uma instrumentalização, um direcionamento, uma forma de condução para a ideia de patrimônio (GONÇALVES, 2003). O que se tem desse processo é a formalização de um importante instrumento para as narrativas dos grupos.

Observa-se que essa tentativa de construir um sentido a partir de imagens fotográficas e filmes é, um esforço da lógica patrimonial para documentar e “proteger” o saber, muitas vezes, próximo ao silenciamento que ter um caráter complexo e/ou pertencer a um grupo cuja representatividade se aproxima de uma mudança radical. Observa-se esse trabalho das imagens como uma maneira antropológica de dar relevância a memória visual e a identidade dos grupos.

O percurso imagético produzido nos dossiês constrói uma narrativa patrimonial por meio das fotografias. Elas são as coisas vivas, pois são parte da memória dos grupos e também são âncoras na documentação dos processos patrimoniais. O registro como estratégia metodológica e o registro dos bens como parte do patrimônio imaterial O registro das imagens, em especial, da fotografia está colada na produção do material técnico que poder ser etnográfico, dessa forma, “a representação visual do outro, de suas práticas culturais” (MATHIAS, 2016: 82-3).

Como o suporte da etnografia, as imagens são descobertas do campo para que O inventário e o registro figuram como atos administrativos para os bens e o bem com registro passa a ter o título de Patrimônio Cultural do Brasil (IPHAN, 2000).

O que se registra é, segundo Roma (2017) “o elemento legitimador” de modo que a fotografia cumpre a função de substituir a materialidade que fora removida. Registrar passa ser o ato que consagra a institucionalização do processo de representação das imagens. Como processo de seleção e como instrumental na “escolha” e na consagração destas ou daquelas imagens. O que está em jogo é “análise da imagem e discursos visuais, produzidas no âmbito da cultura, como uma probabilidade para dialogar com as regras e os códigos dessa cultura (BARBOSA e CUNHA, 2006: 53).

Tem-se, nesse circuito a dimensão da proposição de que é uma estratégia narrativa usar o patrimônio imaterial por meio dos discursos das imagens, no tocante a experiência de construir elementos metodológicos para que o imagético esteja presente. Pensar o discurso autorizado é consagrar as imagens dentro da política do patrimônio imaterial.

Recebido em 18 de novembro de 2022.

Aprovado em 30 de abril de 2023.

Referências

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. Caderno de campo digital: antropologia em novas mídias. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21: 273-289, jan./jun., 2004

ARANTES, Antônio A. *Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaios de antropologia pública*. Anuário Antropológico 2007/2008, Rio de Janeiro, 2009.

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro. *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [20?].

BRASIL. *Decreto 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. Brasília, DF: Presidência da República, 2006.

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, DF: Presidência da República, 2000.

BRASIL. *Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1937.

BRASIL. Emenda Constitucional nº 48, de 1º de agosto de 2005. Acrescenta o § 3º ao art. 215 da Constituição Federal, instituindo o Plano Nacional de Cultura. Brasília, DF: Câmara dos Deputados e Senado Federal, 2005.

BRASIL. Ministério da Cultura. *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura, IPHAN, 4. ed, 2006.

BRASIL. Ministério da Cultura; IPHA. *O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília, DF: 2006.

BRASIL. *Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: uma trajetória*. Publicações do SPHAN n. 31, SPHAN/PROMEMORIA. Brasil, 1980.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução: Maria Leticia Ferreira. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

CASTRO, Sonia Rabello de. *O Estado na preservação dos bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: Renovar, 1991.

CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural: políticas públicas e perspectiva de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012. Introdução- história e patrimônio: entre o risco e o traço, a trama. *Revista do patrimônio histórico e artístico*. IPHAN. n. 34, 2012.

CHUVA, Márcia. Preservação do patrimônio cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. *Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012.

CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. *Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação*. Brasília: Iphan/MinC/DID, 2000.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: IPHAN. *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: MinC/IPHAN, 2006.

FREUND, Gisèle. *Fotografia e Sociedade*. Tradução Pedro Miguel Frade. Lisboa: Veja, 2010

GAMA, F. Antropologia e Fotografia no Brasil: o início de uma história (1840-1970). *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil*, v. 5, n. 1, 2020.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. Carta de Fortaleza, de 14 de novembro de 1997. [1997].

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Inventário nacional de referências culturais*: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Inventário nacional de referências culturais*: manual de aplicação. Apresentação: Célia Maria Corsino. Introdução: Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília, DF: IPHAN, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. Novo espaço: Iphan lança site na plataforma gov.br. *Iphan*, 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois*: a trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. [2003-2010]. Brasília, DF: Iphan, 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois*: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial do Brasil. [2003-2010]. Brasília, DF: Iphan, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Patrimônio*: práticas e reflexões. Edições do programa de especialização em patrimônio, 1. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Portaria nº 299, de 17 de julho de 2015*. Dispõe sobre os procedimentos para a execução de ações e planos de salvaguarda para Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. *Boletim Administrativo Eletrônico do IPHAN*, n. 1093 – edição semanal, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*. IPHAN, Brasília, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. Relatório do seminário estadual salve a capoeira. *Seminário Salve a Capoeira*: construção do plano de salvaguarda e do conselho gestor da capoeira na Bahia. Iphan/BA, 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular. *In*: CURY, Isabelle (org.). *Cartas patrimoniais*. 2. ed. Rio de Janeiro: IPHAN. 2000: 195-198.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL IMATERIAL, Grupo de Trabalho Patrimônio; IMATERIAL, Brasilien Comissão Patrimônio. *O registro do patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012

JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. 6. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020.

LIMA, Francisca Helena Barbosa; MELHEM, Mônica Muniz; BRITO E CUNHA, Oscar Henrique Liberal. A fotografia na preservação do patrimônio cultural: uma abordagem preliminar. *Cadernos de pesquisa e documentação do IPHAN*, v. 4, 2008.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

MATHIAS, Ronaldo. *Antropologia visual*. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.

MEIRINHO, Daniel. A fotografia participativa como ferramenta de expressão e representação social. Foto-ensaio do projecto “Olhares em Foco”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 1, n. 1: 77-81, 2012.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 2, 2005: 613-648.

SAMAIN, Etienne. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Visualidades*, Goiânia, v. 10, n.1: 151-164, jan./jun. 2012.

SANT’ANNA, Márcia. Relatório final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. In: BRASIL. Ministério da Cultura; IPHAN. *O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4.ed. Brasília, DF: 2006.

SIMÃO, L. M. Os mediadores do patrimônio imaterial. *Sociedade e cultura*, v. 6, n. 1, 2003.

SIMÃO, L. M. Política e gestão do Patrimônio Cultural Imaterial: ações e práticas de salvaguarda voltadas para o protagonismo social. *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 39, 2015.

SIMÃO, Maria Cristina Rocha. *Preservação do patrimônio cultural em cidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SMITH, Laurajane. Desafiando o discurso autorizado de patrimônio. *Caderno virtual de turismo*, v. 21, n. 2: 140-154, 2021.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Routledge: New Edition, 2006.

SOLHA, Helio Lemos. *A construção dos olhares: imagens e antropologia visual*. 1998. Orientador: Fernão Pessoa Ramos. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP, 1998.

TAMASO, I. Os patrimônios como sistemas patrimoniais e culturais: notas etnográficas sobre o caso da cidade de Goiás. *Anthropológicas*, 19 (26/2): 156-185, 2015.

TAMASO, Izabela Maria. *Em nome de patrimônio: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás*. 2007. 787 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, M. F.. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

Compreendendo os itinerários de pessoas com transtorno mental em conflito com a lei: invisibilidade e vulnerabilidade

Bruno da Silva Campos¹

Francis Sodré²

Kallen Dettmann Wandekoken³
Universidade Federal do Espírito Santo

Pablo Cardozo Roccon⁴

Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Nesta pesquisa consideramos itinerário como o curso de ação que a pessoa com transtorno mental em conflito com a lei percorre ao ingressar no sistema de justiça criminal através da Audiência de Custódia (AC), além dos caminhos desenvolvidos em busca de cuidados para o seu sofrimento psíquico no contexto que envolve saúde e justiça. Tendo em vista a multiplicidade de caminhos possíveis dentro de um itinerário, esse estudo, de caráter qualitativo, buscou analisar os procedimentos adotados pelos atores do judiciário para lidar com os casos. A pesquisa foi realizada com três pessoas em sofrimento psíquico que foram autuadas em flagrante delito e levadas até a audiência de custódia na região metropolitana de Vitória (Espírito Santo/Brasil). Os resultados/discussão foram descritos a partir dos três casos envolvendo os autuados e denominados: Maradona e o pedido inusitado ao juiz; Zico entre o ambíguo registro no auto de prisão em flagrante – APFD e o apoio familiar, e, por fim, Garrincha e seu irmão advogando pela sua prisão. Conclui-se que a utilização dos itinerários como ferramenta avaliativa permite um novo olhar diante ao problema envolvendo saúde e justiça, dando lugar de fala aos autuados, buscando identificar as reais e mais urgentes necessidades dessas pessoas.

Palavras-chave: itinerários; presos com transtorno mental; audiência de custódia; saúde mental; saúde coletiva.

¹ Doutorando em Saúde Coletiva e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Psicólogo e professor universitário. Atuou por dez anos no sistema prisional do Espírito Santo, onde três deles foram dedicados ao trabalho na audiência de custódia.

² Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

³ Graduada em Enfermagem pela EMESCAM (2005-2008). Mestre e Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professora Adjunta do Departamento de Enfermagem da UFES.

⁴ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professor do Instituto de Saúde Coletiva e da Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

Understanding the itineraries of people with mental disorders in conflict with the law: invisibility and vulnerability

Abstract: in this research, we consider an itinerary as the course of action that the person with a mental disorder in conflict with the law takes when entering the criminal justice system through the Custody Hearing (AC), in addition to the paths developed in search of care for their psychological suffering context involving health and justice. In view of the multiplicity of possible paths within an itinerary, this study, of a qualitative nature, sought to analyze the procedures adopted by actors of the judiciary to deal with cases. The research was carried out with 03 people in psychological distress who were charged in flagrante delicto and taken to the custody hearing in the metropolitan region of Vitória (Espírito Santo/Brazil). The results/discussion were described from the three cases involving the accused and named: Maradona and the unusual request to the judge; Zico between the ambiguous record of arrest in flagrante delicto – APFD and family support, and, finally, Garrincha and his brother advocating for his arrest. It is concluded that the use of itineraries as an evaluative tool allows a new look at the problem involving health and justice, giving voice to the accused, seeking to identify the real and most urgent needs of these people.

Keywords: itineraries; prisoners with mental disorder; custody hearing; mental health; collective health.

Comprender los itinerarios de las personas con trastornos mentales en conflicto con la ley: invisibilidad y vulnerabilidad

Resumen: en esta investigación consideramos un itinerario como el curso de acción que realiza la persona con un trastorno mental en conflicto con la ley al ingresar al sistema de justicia penal a través de la Audiencia de Custodia (AC), además de los caminos desarrollados en busca de atención, por su contexto de sufrimiento psíquico que involucra la salud y la justicia. En vista de la multiplicidad de caminos posibles dentro de un itinerario, este estudio, de carácter cualitativo, buscó analizar los procedimientos adoptados por los actores del poder judicial para tratar los casos. La investigación fue realizada con 03 personas en sufrimiento psíquico que fueron procesadas en flagrancia y llevadas a la audiencia de tutela en la región metropolitana de Vitória (Espírito Santo/Brasil). Se describieron los resultados/discusión de los tres casos que involucran a los acusados y se nombraron: Maradona y la insólita solicitud al juez; Zico entre el ambiguo expediente de detención en flagrancia – APFD y apoyo familiar- y, finalmente, Garrincha y su hermano abogando por su detención. Se concluye que el uso de itinerarios como herramienta evaluativa permite una nueva mirada sobre el problema que involucra la salud y la justicia, dando voz a los imputados, buscando identificar las necesidades reales y más urgentes de estas personas.

Palabras clave: itinerarios; prisioneros con trastorno mental; audiencia de custodia; salud mental.

Maradona possui 45 anos, Zico tem 20 e Garrincha tem 36 anos. Todos eles foram presos em flagrante delito e apresentados ao juiz, por meio do plantão da Audiência de Custódia (ACs) na região metropolitana de Vitória (ES). Vale ressaltar que eles também foram atendidos por outros atores nas ACs, entre eles defensor público, advogado, assistente social e psicólogo. No entanto, as convergências de percurso entre eles ficam por aqui, visto que a experiência vivida por cada um assume um caminho totalmente distinto.

Segundo consta nos autos da prisão em flagrante, Maradona foi autuado por uma agressão/desentendimento ao seu pai já idoso, sendo este crime tipificado no Art. 129, § 1º, II, C/C § 10º do CP. Durante o período em que permaneceu no prédio da audiência, sempre algemado, apresentou um comportamento bastante simplório e humilde, sempre pedindo licença antes de entrar em alguma sala ou cela e agradecendo quando se despedia. No registro do atendimento psicológico constam tiques e maneirismos, como piscar os olhos de forma mais forte e rápida e olhar no entorno como se procurasse algo, aparentando desconfiança e estranhamento do local que se encontrava. Ainda segundo esse registro, Maradona não demonstrou preocupação com o fato de estar preso, sugerindo uma apatia que não parecia, à primeira vista, ser proveniente de alguém que está acostumado com aquele ambiente inóspito, mas que se ligava à ordem da subserviência, do adestramento, da aceitação sem questionamentos dos acontecimentos e rumos impostos à sua vida. Para Coyle (2002), em seu primeiro contato com a prisão, os detentos geralmente se mostram confusos e inseguros quanto a sua situação e o novo ambiente.

De acordo com os registros de atendimento, Maradona agiu de forma cordata e colaborativa. Contou que aquela era a sua primeira prisão e que é iletrado, possuindo somente o ensino fundamental incompleto (3ª série). Mencionou que abandonou os estudos devido às dificuldades de aprendizagem e às reprovações em sua infância. Informou que estava desempregado e que sobrevivia financeiramente com a ajuda de seus pais, com quem residia. Negou o uso de medicação controlada, contudo, disse que no passado já usou diazepam e outras medicações que não se recordava do nome. Afirmou também que não faz uso de drogas ilícitas, e assumiu o uso de álcool no passado. Revelou ainda que estava solteiro e que não possuía filhos. Possui documentos, que estavam sob os cuidados de uma irmã.

Zico foi preso por agredir sua mãe e sua irmã, sendo autuado pela prática do crime tipificado no Artigo 21, do Decreto Lei nº 3.688/41, e art. 140, caput, do Código Penal Brasileiro - CPB, na forma da lei 11.340/06. Trata-se de uma agressão proferida em desfavor de dois familiares, e, neste caso, também tipificada pela Lei Maria da Penha. Quando perguntado sobre a motivação de praticar tal fato, segundo os autos ele relata:

Hoje pela manhã acordei e meu pai me mandou ir para a casa de minha mãe comer algo. Quando cheguei à casa de minha mãe ela me mandou embora e não quis me dar nada para comer. Isso me deixou nervoso e acabei brigando com minha mãe e com minha irmã, em quem dei um empurrão. (Zico)

Nos registros da passagem de Zico pela equipe psicossocial da ACs, encontramos anotações pontuando que ele se apresentou de forma retraída e desconfiada. Seu discurso era objetivo e tranquilo, parecendo não se incomodar com o fato de estar preso. No entanto, indicava rigidez e um leve comprometimento no curso do pensamento. Durante o atendimento informou que possuía o ensino médio incompleto (2º ano) e que abandonou os estudos por desinteresse, afirmando que não gostava de estudar. Disse que, naquele momento, não exercia nenhuma atividade laborativa, sobrevivendo financeiramente com a ajuda de seu pai. Negou o uso de medicação controlada e o consumo de outras drogas. Contou que estava solteiro e que não possuía filhos.

Garrincha foi autuado por acusação de prática do crime tipificado no Art. 150, §1º do Código Penal, n/f da Lei 11.340/06 (Lei Maria da Penha). Segundo consta nos autos, por determinação do Centro Integrado Operacional de Defesa Social - CIODES, policiais prosseguiram até o domicílio da mãe de Garrincha, onde ela relatou que seu filho é usuário de drogas, que e por diversas vezes invade e furta objetos em sua residência. Na ocasião, após arrombar a porta de sua casa, Garrincha a empurrou e jogou uma botija de gás em suas pernas e furtou um aparelho de DVD. A vítima requereu medidas protetivas de urgência e que Garrincha fosse preso.

Já em atendimento realizado na AC, conforme consta nos registros, ele informou que essa era sua primeira prisão. Destacou que possuía os vínculos familiares preservados e que foi criado durante a infância e adolescência por seus genitores. Disse ainda que possuía um irmão e que é casado há 04 anos. Relatou ter um filho de 11 anos, fruto de uma antiga união, e que pagava uma pensão mensal para ele no valor aproximado de 450 reais. Garrincha negou o uso de medicação controlada, porém, assumiu o consumo de substâncias psicoativas (crack) há aproximadamente 10 anos, considerando-se dependente químico. Também informou sobre algumas internações em clínicas psiquiátricas, por vontade de sua família.

Entretanto, o caso Garrincha parece destoar de outros casos recebidos cotidianamente dentro do sistema de justiça criminal. Tratava-se de uma pessoa letrada, de boa aparência, proveniente de uma família de classe média/alta, com ensino superior completo em turismo e proprietário de um negócio próprio, tendo uma renda mensal em torno de R\$ 7.000,00.

Esses três pequenos relatos apresentados falam dos Itinerários de acesso de Maradona, Zico e Garrincha ao sistema de justiça criminal, onde foram apresentados ao juiz na Audiência de Custódia. As Audiências de Custódias (AC) consistem em um projeto de afirmação do direito à apresentação a uma autoridade judicial em um prazo de até 24 horas para que se avalie a legalidade e necessidade de manutenção ou não de uma prisão (CNJ, 2015). Nas ACs cabe a autoridade judicial entrevistar a pessoa presa em flagrante, objetivando:

Averiguar, por perguntas e visualmente, hipóteses de gravidez, existência de filhos ou dependentes sob cuidados da pessoa presa em flagrante delito, histórico de doença grave, incluídos os transtornos mentais e a dependência química, para analisar o cabimento de encaminhamento assistencial e da concessão da liberdade provisória, sem ou com a imposição de medida cautelar. (CNJ, 2015)

É também dever da autoridade judicial a análise de possíveis ocorrências de tortura, maus-tratos e/ou outras irregularidades praticadas por agentes da segurança pública, objetivando evitar prisões arbitrárias. Como resultado da audiência, o juiz decidirá se a pessoa presa pode sair mediante fiança, se a prisão deve ser mantida, ou até mesmo se deve continuar em liberdade, por não ter a prisão justificada. Poderá ainda fazer encaminhamentos para a rede educacional e de saúde (CNJ, 2015).

Como vimos nos casos de Maradona, Zico e Garrincha, os caminhos traçados podem ser bem diferentes mesmo diante de um procedimento em comum. Assim, algumas perguntas se colocam: estando diante de um dispositivo da justiça, houve a busca de algum caminho de cuidado para o sofrimento psíquico evidenciado? Quais são os caminhos abordados e quais fatores contribuíram para as decisões judiciais?

Para Barros-Brisset (2010), a atuação do sistema de Justiça deve abranger conflitos de competências e saberes que envolvam não somente Justiça, mas que também tenham uma abrangência na Saúde.

A tarefa agora consiste em abrir as portas, para fazer com que a vida passe a circular com ares de liberdade, arejando os espaços abafados da segregação. Se quisermos tentar alcançar alguma saída deste sistema antigo e obscuro, devemos buscar desenhá-la no acompanhamento das biografias e para isto precisamos dispensar o isolamento e investir na convivência, no acompanhamento, nas soluções de sujeito, suas pequenas invenções para tratar seu sofrimento mental. (BARROS-BRISSET, 2010: 85)

Por fim, para essa pesquisa, descrevemos os itinerários dos atuados, tendo como objetivo contribuir para a melhor compreensão do curso de ação que a pessoa com transtorno mental em conflito com a lei percorre ao ingressar no sistema de justiça criminal através da Audiência de Custódia (AC), além da disponibilidade dos serviços de saúde e do padrão de escolha, avaliação e utilização pelos diversos atores implicados nesse serviço.

O papel da equipe psicossocial nas audiências de custódia

A equipe psicossocial presente na AC da região da grande Vitória é constituída por dois profissionais da área da psicologia e dois da área de serviço social, que intercalam em regime de plantão. Campos *et al.* (2021) pontuam que dentre as atribuições dessa equipe estão:

1) Atender e fornecer informações aos familiares dos atuados presencialmente, ou por meio de contato telefônico; 2) Ler os processos nos autos de prisão e coletar dados sobre a historicidade dos sujeitos atuados ou outros fatores que consideram necessários, a exemplo (situação socioeconômica, histórico familiar, estado habitacional, situação trabalhista, condição de saúde e previdenciária, nível de escolarização e etc.), com o intuito de elaborar estratégias de intervenção; 3) Assessorar autoridades judiciais, quando necessário, no encaminhamento dos (as) atuados (as) à rede socioassistencial, saúde, educacional e outras. 4) dentre outras. (CAMPOS *et al.*, 2021: 22-23)

Os atendimentos psicossociais são realizados em dois momentos distintos no mesmo dia: o primeiro momento, Acolhimento ou Entrevista Preliminar; o segundo é denominado de Atendimento pós audiência. Vejamos as definições:

Acolhimento ou Entrevista preliminar – É realizado atendimento ao atuado antes de começar as audiências. Neste, a equipe psicossocial deverá identificar os aspectos pertinentes a historicidade do atuado (a), bem como a situação que o levou até o momento da apreensão, elencando as demandas (sociais, familiares, habitacionais, psíquicas, dentre outras). Após a coleta das demandas, estas, serão sistematizadas e registradas através do relatório de atendimento contendo parecer técnico.

Atendimento pós audiência – É realizado atendimento após a ocorrência da audiência. Nesta etapa, a equipe deverá fornecer orientações para o (a) autuado (a) que recebeu a liberdade provisória, realizará também, se necessário, encaminhamentos para a rede socioassistencial do município ou Estado de residência do (a) autuado (a), realizará contato telefônico com o familiar, se o autuado (a) não possui advogado particular ou nos casos onde a liberdade foi condicionada ao pagamento de fiança. (CAMPOS *et al.*, 2021: 24-5)

Nos casos envolvendo pessoas com indícios de transtorno mental, também encontramos algumas orientações específicas para a equipe, dentre os quais se destacam: a análise prévia dos autos de prisão antes das audiências; realização de contato telefônico com familiares e equipes de saúde ou psicossociais presentes nas instituições ou serviços; realização de entrevista de triagem com o autuado e elaboração de um relatório de atendimento endereçado ao juiz de plantão. Após a realização da audiência, de acordo com Campos (2021: 30), a equipe ainda faz orientações sobre o que foi decidido pelo magistrado, viabilizando encaminhamentos para a rede de saúde e/ou assistencial. Também articula caminhos junto aos familiares ou outros membros do serviço, tendo em vista a garantia de direitos e assistência aos autuados conforme o seu estado de saúde.

Outro ponto importante sobre o atendimento a essa parcela da população dentro da AC é trazido pelo Manual de proteção social na audiência de custódia: Parâmetros para o serviço de atendimento à pessoa custodiada, em que afirma:

Dada a complexidade do fenômeno dos portadores de transtornos mentais em conflito com a lei, a dinâmica e momento processual das audiências de custódia, não caberá ao Serviço de Atendimento à Pessoa Custodiada a elaboração de diagnósticos e laudos de periculosidade ou mesmo o encaminhamento a hospitais psiquiátricos. (CNJ, 2020: 71)

Outra orientação importante trazida por esse documento:

Sinais e sintomas de transtornos mentais (alucinações, desorientação tempo espacial, delírios e outros) ao serem identificados em atendimento social prévio, devem ser percebidos como uma crise em saúde mental, o que se configura como uma urgência em saúde, e, conforme diretrizes expressas na Resolução CNJ nº 213/2015, à equipe do Serviço de Atendimento à Pessoa Custodiada caberá sugerir ao juízo, de imediato, encaminhamento para a rede de atenção à urgência e emergência em saúde em hospitais gerais ou CAPS III, cabendo também ao juiz decidir sobre a suspensão da audiência de custódia até momento posterior à alta médica. Ademais, é possível também sugerir os cuidados em saúde mental, mesmo não sendo um quadro de crise, nos serviços ambulatoriais que compõem a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) disponíveis no território, tais como Centro de Atenção Psicossocial - CAPS, Ambulatórios de Saúde Mental, Estratégia Saúde da Família (ESF) e Unidade Básica de Saúde (UBS), priorizando nas sugestões o cuidado em espaços adequados para questões de saúde mental relatadas ou identificadas no atendimento social. (CNJ, 2020: 72)

Campos *et al.* (2021) e CNJ (2020) estão de acordo ao afirmar que os profissionais da equipe não devem atuar pela lógica manicomial e segregacionista. Devem garantir o acesso e a qualidade dos serviços, ofertando cuidado integral e assistência multiprofissional sob a lógica interdisciplinar; com ênfase em serviços de base territorial e comunitária, diversificando as estratégias de cuidado, com participação e controle social dos usuários e de seus familiares. Assim como trabalhar para o “desenvolvimento da lógica do cuidado centrado nas necessidades das pessoas com transtornos mentais, incluídos os decorrentes do uso de substâncias psicoativas; buscando a construção de serviço diferentes para as diferentes necessidades” (BRASIL, 2011).

Ademais, o trabalho da equipe psicossocial presente na AC se difere do trabalho da equipe que atua dentro dos fóruns e varas de família. Apesar da atuação

direta com os atores do sistema de justiça (juizes, promotores, defensores, advogados), os psicólogos e assistentes sociais presentes na AC assumem um papel mais propositivo nas questões, não respondendo somente à questões específicos, previamente formulados pelos magistrados.

Já os profissionais psicólogos e assistentes sociais atuantes nas varas de família exercem a função de assistente técnico e/ou perito. Neste caso, geralmente, a pessoa autuada já foi condenada e já responde pelo crime cometido. As pessoas atendidas na audiência de custódia acabaram de ser presas e o juiz não adentrará ao mérito do caso, pautando-se em saber sobre a legalidade da prisão, dentre outras coisas. O que não é condizente com a solicitação de peritagem.

Metodologia

Trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa, cuja base de dados se deu através de uma pesquisa documental. Para Oliveira (2007: 28), “a análise documental tem por finalidade obter informações em prol da compreensão de fatos e relações, possibilitando assim, conhecermos o período histórico e social das ações e reconstruir os fatos e seus antecedentes”.

Tal investigação se fez pertinente para auxiliar na compreensão de como o sistema de justiça criminal atua em relação aos sujeitos com transtorno mental, bem como descrever os itinerários desses sujeitos através dos registros de atendimentos realizados. Para tanto, foram analisados documentos oficiais, laudos, pareceres emitidos, receituários, prontuários e demais documentos que se mostraram pertinentes nesse contexto. Alguns registros comportamentais dos autuados, descritos em algumas falas, foram colhidos após visualização dos vídeos gravados das audiências.

O pesquisador teve acesso aos documentos de cinco autuados, previamente escolhidos pela equipe psicossocial que atua na AC. A escolha dos três relatos presentes nessa pesquisa se deu pela riqueza de detalhes contidos nos registros e pertinência de como o caso foi tratado pelos diversos atores envolvidos. Corroborando com essa afirmativa, Moreira (2005: 37) pontua que, “a análise documental deve extrair um reflexo objetivo da fonte original, permitir a localização, identificação, organização e avaliação das informações contidas no documento, além da contextualização dos fatos em determinados momentos”. Os nomes atribuídos aos participantes da pesquisa são fictícios, visando preservar o sigilo sobre a identidade dos entrevistados. Ainda sobre esses itinerários, concordamos com a afirmação de Tavares (2017: 18), que afirma: “o itinerário ocorre sempre de forma processual, permitindo hesitações, indefinições e mudanças de escolha terapêuticas durante o curso de uma experiência de enfermidade e tratamento”.

O projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, sob parecer 3.504.492 e CAAE 09693419.0.0000.5060 Todas as participações foram mediadas pelo preenchimento de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Informações que possam categorizar a amostra, bem como nomes, não serão apresentadas como forma de garantia de anonimato.

Resultados/discussão Maradona e o pedido inusitado ao juiz

Nos documentos sobre a passagem de Maradona pela AC, consta o registro de um telefonema dado pela equipe psicossocial para sua irmã. Nele há o relato de um drama familiar que a equipe pensou ser importante levantar para auxiliar a decisão do magistrado. Ela informa que, no passado, seu irmão fez tratamento psiquiátrico, sendo inclusive internado, mas que na atualidade ele tem um comportamento de recusa. Contou ainda que seus pais já são idosos, e que seu pai também sofre com alguns transtornos psíquicos. Acerca das brigas, informa que, infelizmente, são corriqueiras, e que geralmente se iniciam devido à implicância de seu pai com Maradona. No dia da prisão, Maradona estava cuidando de sua horta, no quintal de casa, e seu pai foi até lá e começou a urinar nas hortaliças. Ao ver aquilo, Maradona se indispôs com ele e os dois acabaram brigando. Os vizinhos chamaram o Centro Integrado Operacional de Defesa Social (CIODES), o que culminou na prisão de Maradona.

Tais informações foram incluídas em um relatório de atendimento e anexadas aos autos pela equipe psicossocial presente na audiência de custódia, que foi levado horas depois até o juiz de plantão, que iria proferir a decisão sobre o caso. O juiz em questão possuía longos anos de magistrado, porém, sua experiência era na execução penal, e não em audiências de custódia, uma vez que havia realizado apenas duas AC anteriormente. Esse fato é importante, uma vez que a execução penal se difere da AC: enquanto a primeira analisa o mérito da questão, decidindo se o acusado é inocente ou culpado, na Audiência de Custódia é papel do juiz analisar a legalidade ou não da prisão, não sendo foco o mérito.

Nas anotações da equipe psicossocial, ainda consta o registro de uma conversa de um dos membros com o juiz plantonista, alguns minutos antes da audiência de Maradona. Abaixo seguem trechos dessa anotação:

O juiz encontrava-se sozinho lendo alguns Autos de Prisão em Flagrante - APFD. Com o relatório em mãos, me apresentei a ele perguntei se poderia trocar uma palavrinha. Ele sinalizou com a cabeça que sim, e eu agindo um pouco na defensiva, já achando que não seria muito ouvido, comecei a falar sobre o caso de Maradona. Em suma, contei a ele que se tratava de um caso de uma pessoa com transtorno mental em conflito com a lei, sobre a relação de Maradona com sua família, do apoio que recebe por parte de sua irmã, da relação conturbada com o pai e sugeri como alternativa a prisão, que ele encaminhasse Maradona para tratamento junto ao Caps de sua região. Ele permaneceu calado durante todo o tempo de minha fala e ao final enquanto eu anexava o relatório nos autos, ele disse: “- Vamos aguardar para ouvi-lo e analisar o caso.

Na sala de audiência, Maradona é ouvido pelo juiz. Um dos membros da equipe psicossocial acompanha a audiência e registra que antes de começar a gravação de vídeo e a audiência propriamente dita, o juiz inicia um pequeno diálogo com Maradona, que na visão dele, foi fundamental para o resultado do caso. Segundo Souza (2014), na medida em que nos narra sua história, cada pessoa discorre sobre si, expõe sua identidade, sua situação social, sua perspectiva na saúde-doença, seus modos de ver o mundo, sua interpretação sobre sua condição, seus movimentos, sua posição frente aos valores sociais, bem como sua aproximação e seus distanciamentos a eles, além de suas decisões, revelando sua biografia, sua singularidade frente ao contexto social e cultural.

O diálogo do juiz com Maradona pode ser acompanhado na sequência:

Juiz: *Boa tarde, o senhor foi preso ontem e está gostando de ficar preso? Acha legal ser preso?*

Maradona: *Sim! (nesse momento o juiz que estava olhando para o papel em sua mesa, dá um pulo na cadeira e passa a prestar a atenção na fala dele) Estão me tratando muito bem aqui. Não fui desrespeitado hora nenhuma, não ganhei tapa na cara, cheguei cedo aqui e tomei café, agora a pouco almocei, está tudo bom.*

Juiz: *(interrompendo o discurso de Maradona) Quer dizer que o senhor gostou então de ser preso? De ficar preso? Acho que vou manter então a prisão do senhor.*

Maradona: *Se precisar eu fico sim, estou sendo muito bem tratado. Mas antes eu posso fazer uma pergunta?*

Juiz: *Sim, faça.*

Maradona: *Hoje quando cheguei aqui mais cedo eu ganhei um chinelo, queria saber se posso ficar com ele, pois não tenho chinelo. Estava descalço e agora estou feliz com esse chinelo que ganhei.*

Após um momento de silêncio o juiz resolveu iniciar a audiência e a gravação do vídeo como de praxe. Na visão da equipe que acompanhava, até aquele momento havia uma incógnita sobre a sua decisão a respeito do caso. A audiência termina, o vídeo cessa e o juiz volta a falar em *off* com Maradona:

Juiz: *Deixa-me te perguntar uma coisa, pode bater no papai e na mamãe? Pode bater nos outros?*

Maradona: *Não... Não, é errado.*

Juiz: *Se eu liberar o senhor, o senhor vai voltar a fazer isso? Vai voltar a brigar em casa?*

Maradona: *(nesse momento ele ficou calado, mas balançava a cabeça como forma de negação).*

Juiz: *Vou deixar o senhor responder ao processo em liberdade, mas vou encaminhar para o tratamento, ein, tem que fazer o tratamento. Senão será preso de novo.*

Maradona deixou a sala de audiência um pouco emotivo e o juiz profere a sua decisão, concedendo a liberdade provisória mediante ao cumprimento de medidas cautelares.

ocupação lícita. Verifico, assim, a conveniência de substituir a prisão preventiva do autuado pelas seguintes medidas cautelares, além das condições dos arts. 327 e 328 do CPP, quais sejam: **a) proibição de sair da Grande Vitória sem prévia autorização do Juiz natural da causa; b) comparecimento a todos os atos do processo, devendo manter endereço atualizado; c) proibição de frequentar bares, boates, prostíbulo e semelhantes; d) recolhimento domiciliar de 20h às 6h; e) comparecer em até 5 (cinco) dias úteis ao juízo ao qual o presente APF será distribuído, com cópia de comprovante de residência, RG, CPF, CTPS e título de eleitor.** Deixo de determinar qualquer medida protetiva em face da vítima, tendo em vista relatório da Equipe Psicossocial acostado ao presente APFD. Caso o autuado descumpra qualquer condição imposta na presente decisão poderá ter decretada sua prisão preventiva. **Ante o exposto**, acolho parcialmente o pedido da Defesa e **concedo o benefício da LIBERDADE PROVISÓRIA SEM FIANÇA, mediante o cumprimento das condições acima indicadas. Expeça-se o alvará de soltura.** Registra-se que o autuado não relatou ter sofrido tortura ou qualquer outra agressão física ou moral no ato da prisão nem pelos Policiais Militares, nem por Policiais Cíveis e nem por Agentes Penitenciários. Encaminha-se o autuado para o CAPS da região onde reside. Após os procedimentos de praxe, remetam-se ao Juízo competente para regular distribuição. Nada mais havendo, deu-se por encerrado o presente

Figura 1 – Termo de audiência com decisão judicial concedendo a liberdade provisória ao autuado, e determinando o seu encaminhamento ao CAPS. **Fonte:** Audiência de Custódia (ES).

Após a audiência, o membro da equipe psicossocial que acompanhou o caso volta a conversar com Maradona para comunicar a decisão judicial e explicar a ele as medidas cautelares impostas pelo juiz e sobre o encaminhamento para tratamento. Maradona teve que aguardar a sua liberação até o final do dia, uma vez que aguardava a expedição de seu alvará.

A equipe psicossocial também fez contato com a irmã de Maradona para repassar as informações e para que ela pudesse auxiliá-lo no retorno para casa.

Contudo, ela informou que não possuía carro e condições de ir até o complexo penitenciário para buscá-lo. Dentro de toda a fragilidade do momento, a equipe instruiu Maradona para que ele entendesse os procedimentos que deveriam ser feitos, incluindo a sua volta para casa.

Uma vez que os internos que passam por audiência têm seus pertences apreendidos e guardados na instância policial (delegacia), eles chegam ao centro de triagem - CTV somente com a roupa do corpo. No CTV eles vestem os uniformes cedidos pela SEJUS e são conduzidos até o prédio em que são realizadas as audiências. Os que recebem o alvará na audiência, voltam para o CTV no aguardo da expedição do documento em uma cela separada. Como não possuem pertences pessoais ali guardados, recebem somente uma “muda de roupas” e são conduzidos até a portaria do complexo, onde devem esperar a vinda de algum familiar ou conhecido para buscá-los; eles também podem apresentar o alvará no ônibus do sistema Transcol, o que lhes dá acesso gratuito a viagem até sua casa ou ao terminal mais próximo. Com esse mesmo alvará em mãos, devem procurar a delegacia onde foram autuados para “tentar”⁵ reaver seus pertences.

Zico entre o ambíguo registro no auto de prisão em flagrante – APFD e o apoio familiar

Em um registro de atendimento realizado a Zico na AC, foi perguntado com quem ele reside, diante a essa indagação, ele se contradiz: ora dizia que morava com seu pai há seis anos, logo em seguida dizia que são quatro anos, enquanto outras vezes afirmava que já morava há dez anos. Outra pergunta de destaque são os motivos de não residir mais com sua mãe. Diante a esse questionamento, disse que não sabe explicar ao certo o motivo que o levou a não residir mais ela, parecendo não nutrir nenhum sentimento de raiva ou rancor para com sua genitora, mesmo sabendo que fora ela que chamou a polícia.

As duas respostas de Zico descritas no parágrafo acima apontam para um empobrecimento cognitivo e afetivo com os familiares, levando a crer que ao longo de sua trajetória de vida os vínculos foram ficando cada vez mais frágeis, não passíveis de serem recordados e recontados com exatidão.

Sobre a confiabilidade dos dados obtidos em uma entrevista em saúde mental, simulação e dissimulação, Dalgalarondo (2000: 56) afirma que “os dados obtidos em uma entrevista podem estar subestimados ou superestimados” Devido o profissional “exercer toda a sua habilidade para buscar diferenciar as informações verdadeiras, confiáveis e consistentes das falsas e inconsistentes” e principalmente, não exercer pré-julgamentos ou análises infundadas.

Outro fato que merece destaque na trajetória de Zico até a AC são os registros encontrados no Auto de Prisão em Flagrante Delito - APFD. Algumas declarações contidas neste documento chamam atenção, como o relato dos policiais/testemunhas que efetuaram a prisão. Policiais e testemunhas são aqui colocadas juntos por se tratar de uma prática comum nos autos de prisão: os mesmos policiais que efetuam a prisão são os que respondem como testemunha do fato. Em geral, devem ser ouvidas duas testemunhas, todavia, ao analisar tal documento, não foi

⁵ Dizemos “tentar” uma vez que em sempre é possível reaver seus pertences, visto que é necessário que, no momento da prisão, o delegado ou escrivão de polícia tenha realizado uma espécie de check list, contendo todos os pertences apreendidos. Contudo, nem sempre esse procedimento é realizado. O processo de retorno é mais complicado para os autuados que passam por audiência de custódia em Viana/ES, mas vivem municípios do interior: caso a família não consiga vir ao encontro deles, podem ficar perdidos na grande Vitória/ES.

encontrado disparidade entre o relato da testemunha 01 e da testemunha 02, evidenciando uma duplicação do relato. Isso torna todo o procedimento muito frágil e passível de abusos.

Na APFD da prisão de Zico, os policiais/testemunhas relatam que:

Proseguimos a bordo da guarnição 3906 para a rua (endereço do autuado), para averiguar uma denúncia de Lei Maria da Penha e o descumprimento de medida protetiva; que ao chegar ao local, já era de conhecimento da guarnição situações envolvendo tal família, e de imediato foi visualizado o cidadão (nome do autuado), 20 anos, que neste dia agrediu novamente sua mãe, de nome (citam o nome da vítima), 41 anos; que a vítima informou que diversas vezes foi agredida por seu filho, e que possui uma medida protetiva contra o mesmo, e que neste dia o seu filho pulou o muro de sua casa e agrediu tanto a ela quanto a sua outra filha; que no momento em que a viatura policial chegou ao local, o conduzido demonstrou nervosismo e tentou resistir a prisão, tendo que ser utilizado imediatamente a força, contudo não causando nele nenhuma lesão e também nos militares.

No mesmo APFD, consta um termo de declaração que presta, com o depoimento da mãe de Zico, ainda na delegacia especializada da mulher. Nesse depoimento ela informa que:

Ele é usuário de ‘todas’ as drogas; que quando está sob o efeito de drogas (nome do autuado) se torna agressivo e muito violento e agride a declarante de forma recorrente; que no mês de janeiro do corrente ano a declarante esteve nesta delegacia de plantão e solicitou medidas protetivas de urgência contra (nome do autuado), sendo que a declarante foi intimada na ordem judicial mas seu filho não foi encontrado para a devida intimação; que atualmente (nome do autuado) mora na casa do pai dele; que na data de hoje a declarante estava em casa quando (nome do autuado) chegou querendo várias coisas ao mesmo tempo e ela mandou que ele saísse de casa; que (nome do autuado) agrediu sua irmã mais nova de quatorze anos e deixou lesões aparentes; que a declarante acionou o CIODES e que ela manifestava o desejo de representar criminalmente em desfavor de (nome do autuado), bem como requerer medidas protetivas de urgência.

No entanto, diante aos relatos e estando presencialmente com Zico, a equipe psicossocial aponta para uma disparidade nos discursos e na leitura feita do autuado. Eles destacam que a figura que se apresenta nos relatos policiais e na descrição da vítima fornecida à polícia civil é de uma pessoa “agressiva” e “fora de controle”, postura que não corresponde com as impressões que tiveram ao atendê-lo na AC.

Essa disparidade apontada pela equipe evidencia mais uma vez a fragilidade com que os relatos policiais são construídos, indicando ainda uma parcialidade ou pré-julgamento, ainda na esfera policial, sobre os fatos. Os relatos parecem incitar o aprisionamento, ligando o consumo de drogas a uma postura incorrigível e agressiva do autuado, que necessita ser “contido”. A palavra tratamento não aparece em nenhum momento.

Jesus (2016: 20), realizou uma pesquisa com alguns atores da AC paulista e se debruçou sobre a crença deles na narrativa policial em caso de prisões em flagrante. Nesse estudo ela observou que “a fala dos policiais é frequentemente aceita por juízes e promotores sem questionamentos, além de ser apresentada por promotores e juízes como necessária para o próprio funcionamento do sistema de justiça”. Com isso, segundo a autora,

práticas de violência, tortura ou ameaça raramente são averiguadas, já que não consideram verdadeiras as narrativas das pessoas presas, sobretudo aquelas acusadas por tráfico de drogas, expressões como violência policial, extorsão, flagrante forjado não aparecem nas deliberações de promotores e juízes.

Diante a esse impasse, um membro da equipe psicossocial fez contato telefônico com a mãe de Zico, através do número fornecido por ela na delegacia e registrado nos autos. A partir do contato, ela se mostrou preocupada com a situação do filho e disse que vem se esforçando para que ele tenha acompanhamento psiquiátrico e psicológico. Informou ainda que Zico tem problemas com o uso de drogas e que no final do ano de 2018 chegou a ser internado no Hospital Estadual de Atenção Clínica (HEAC) por três dias após um surto psicótico. Desde então, Zico vem fazendo uso de medicação controlada, mas que resistente quanto a adesão ao tratamento. A equipe indagou a ela porque Zico não residia em sua casa, conforme ele havia relatado no atendimento inicial, ela prontamente afirmou que ele residia sim. Que ela está separada do pai dele, mas que os dois tentam buscar ajudar Zico da melhor forma. Afirma que esse discurso se tratava de mais um delírio do filho, e por esse motivo ela temia que ele ficasse preso.

Ela solicitou que Zico fosse liberado, pois disse que ele precisa de tratamento e sabia que se permanecesse preso o seu quadro iria se agravar. Por fim, a equipe perguntou, se ela pretendia manter a medida protetiva, colocada pelo delegado na esfera policial. Ela afirmou não querer manter, pois não poderá ajudar seu filho se ele juridicamente estiver impedido de se aproximar dela.

O relato da genitora de Zico foi esclarecedor e forneceu subsídios para que a equipe pudesse elaborar o relatório que seria direcionado ao magistrado de plantão. Como sugestão, a equipe destacou que caso o autuado recebesse a liberdade provisória, deveria ser encaminhado para acompanhamento e tratamento junto ao CAPS da região onde reside. Acerca da abordagem à pessoa com indícios de transtorno mental, Dalgarrondo (2000: 59), pontua que “muitas vezes faz-se necessária a informação de familiares, amigos, conhecidos e outros”. Principalmente, quando envolve pacientes com quadro demencial, déficit cognitivo, em estado psicótico grave.

O magistrado realizou a audiência com Zico e ao final concedeu a liberdade provisória, com o cumprimento de medidas cautelares⁶ e encaminhamento para o CAPS.

fixa e ocupação lícita. Verifico, assim, a conveniência de substituir a prisão preventiva do autuado pelas seguintes medidas cautelares, além das condições dos arts. 327 e 328 do CPP, quais sejam: **a) comparecimento a todos os atos do processo, devendo manter endereço atualizado; b) deverá seu advogado apresentar cópia de comprovante de residência, RG, CPF, CTPS e título de eleitor; c) afastamento de sua genitora em qualquer hipótese, devendo manter distância mínima de 10km; d) proibição de manter qualquer tipo de contato com a vítima, inclusive por meios eletrônicos; e) internação em estabelecimento para tratamento de dependência química onde deverá permanecer até decisão posterior da Vara competente.** Caso o autuado descumpra qualquer condição imposta na presente decisão poderá ter decretada sua prisão preventiva. **Ante o exposto, acolho parcialmente o pedido da Defesa e concedo o benefício da LIBERDADE PROVISÓRIA SEM FIANÇA, mediante o cumprimento das condições acima indicadas. Expeça-se o alvará de soltura a ser cumprido condicionado à apresentação do responsável pelo transporte até a clínica, acompanhando de um familiar.**

Figura 2 – Termo de audiência com decisão judicial concedendo a liberdade provisória ao autuado, e determinando a sua internação compulsória. **Fonte:** Audiência de Custódia (ES).

⁶ As medidas cautelares estão descritas no artigo 319 do código de processo penal, havendo ainda a possibilidade de aplicação de medidas genéricas. Ou seja, não previstas em lei, mas que são necessárias para segurar o processo e não segregar a liberdade do processado. Na Lei Maria da Penha 11.340/06, as medidas cautelares estão descritas no artigo 22. Contudo, ela é só uma sugestão, estando o magistrado livre para aplicar outras medidas que entender necessárias, desde que estejam em harmonia com o código de processo penal, com a constituição e com a declaração dos direitos humanos. Este último envolve a discussão da segregação por razões de sofrimento psíquico. Elas podem ter duração de até seis meses, e após esse período passam para validação de outro juiz, ou até que dure o processo penal. Isso quer dizer que ela não tem prazo fixado.

Após a audiência, um membro da equipe atendeu novamente Zico para comunicar a decisão judicial e explicar a ele as medidas cautelares impostas pelo juiz. Zico não foi liberado imediatamente, uma vez que aguardou até o final do dia a expedição de seu alvará. Esse procedimento é rotineiro e de praxe, ocorrendo a liberação entre às 19h e 21horas, independentemente da hora em que a audiência é finalizada. A equipe também fez contato com a genitora de Zico para repassar as mesmas informações, e para que os familiares pudessem ir ao encontro do filho na porta do complexo penitenciário.

Garrincha e seu irmão advogando pela sua prisão

A prisão em flagrante de Garrincha e sua passagem pela AC trouxe algumas situações infrequentes. A primeira delas é o fato de dois advogados se apresentarem para trabalhar no caso. Além do advogado que se apresentou para a defesa de Garrincha, outro se apresentou como representante da vítima (mãe de Garrincha), sendo este o seu próprio irmão.

De acordo com os registros encontrados, o caso se mostrou também incomum depois que esse advogado/irmão, pediu para falar com um membro da equipe psicossocial da AC. Nessa conversa, ele solicitou que o membro da equipe psicossocial colocasse em seu relatório de atendimento prévio à audiência um pedido de internação compulsória, alegando que seu irmão é usuário de drogas e que sua mãe não quer mais que ele volte para casa. O profissional declina o pedido, dizendo a ele que naquela instância judicial não caberia tal solicitação. O advogado/irmão insatisfeito, saiu da sala e voltou para o corredor, onde aguardava ser chamado para a audiência.

Quando a audiência teve início, na sala estavam presentes: Garrincha, o juiz, um membro do ministério público, um assessor jurídico que redige os termos no computador, o advogado particular de Garrincha e o advogado/irmão.

Garrincha começa a responder as perguntas feitas pelo juiz.

Juiz: – O senhor já fez tratamento?

Garrincha: - Sim, já fui internado.

Juiz: - deu certo não?

Garrincha: - Eu acabei recaindo de novo, agora nessa última vez.

Juiz: – Pois é, não estou aqui para te julgar, nem para criticar seus atos, se você é dependente ou se não é dependente, mas sim seus atos em decorrência da dependência. Essa tortura psicológica à sua genitora que te criou com carinho, e no momento em que o senhor deveria protegê-la, o senhor traz à ela vários transtornos. Provavelmente ela sofre mais ainda, por fazê-lo sofrer. (Garrincha só balança a cabeça, concordando). Então diante disso, o senhor está trazendo um dano sério para ela.

Juiz: – Vamos ouvir o requerimento dos advogados.

Advogado: - Excelência, meu autuado foi preso por invasão de domicílio na residência de sua genitora nessa madrugada e responde uma ocorrência por violência doméstica, a vítima deseja manter a medida protetiva. A prisão é legal e em se tratando pelos bons antecedentes do autuado solicito a liberdade provisória do mesmo, mediante fiança e medidas cautelares diversas da prisão.

Advogado/irmão: - Não tenho muito o que manifestar, mas quero dizer que concordo com o pedido do senhor advogado. (Nesse momento, Garrincha que olhava para frente, passou a fazer contato visual com seu irmão)."

A audiência termina e em off, após o término da gravação da mesma, o advogado/irmão solicita a internação compulsória de Garrincha, que é endossado pelo

outro advogado. Os outros membros presentes na sala ficam em silêncio, incluindo o ministério público. O juiz então defere o resultado e o termo de audiência⁷ é lançado no sistema.

Contudo, nesta decisão é possível perceber algumas contrariedades. Primeiro, a decisão ocorre após a gravação da audiência, com o autuado fora da sala. Segundo, de acordo com a Resolução 213, de 15 de dezembro de 2015, que dispõe sobre a apresentação de toda pessoa presa à autoridade judicial no prazo de 24 horas, em seu art. 9º, parágrafos 1º e 3º, pontua que:

Art. 9º A aplicação de medidas cautelares diversas da prisão previstas no art. 319 do CPP deverá compreender a avaliação da real adequação e necessidade das medidas, com estipulação de prazos para seu cumprimento e para a reavaliação de sua manutenção, observando-se o Protocolo I desta Resolução.

§ 1º O acompanhamento das medidas cautelares diversas da prisão determinadas judicialmente ficará a cargo dos serviços de acompanhamento de alternativas penais, denominados Centrais Integradas de Alternativas Penais, estruturados preferencialmente no âmbito do Poder Executivo estadual, contando com equipes multidisciplinares, responsáveis, ainda, pela realização dos encaminhamentos necessários à Rede de Atenção à Saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) e à rede de assistência social do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), bem como a outras políticas e programas ofertados pelo Poder Público, sendo os resultados do atendimento e do acompanhamento comunicados regularmente ao juízo ao qual for distribuído o auto de prisão em flagrante após a realização da audiência de custódia.

§ 3º O juiz deve buscar garantir às pessoas presas em flagrante delito o direito à atenção médica e psicossocial eventualmente necessária, resguardada a natureza voluntária desses serviços, a partir do encaminhamento ao serviço de acompanhamento de alternativas penais, não sendo cabível a aplicação de medidas cautelares para tratamento ou internação compulsória de pessoas autuadas em flagrante que apresentem quadro de transtorno mental ou de dependência química, em desconformidade com o previsto no art. 4º da Lei 10.216, de 6 de abril de 2001, e no art. 319, inciso VII, do CPP. (BRASIL, 2015, online, grifo nosso)

Deste modo, o magistrado deveria encaminhar o autuado para tratamento, caso julgasse necessário, e não determinar a sua internação compulsória, tendo em vista que naquela instância não cabia tal protocolo, além de que para a internação seria necessária a avaliação pericial de um especialista da área da saúde. Nas palavras de Zamora (2008), essa lógica perpetua os “Desejos de manicômio”, como uma dinâmica que está presente “em toda e qualquer forma de expressão que se sustente numa racionalidade carcerária, explicativa e despótica” (MACHADO; LAVRADOR, 2001: 46). São os “Manicômios S. A. o paradigma do modelo institucional que propõe a submissão, que funciona sobre codificando todos os discursos, que esmaga toda produção desejante, produzindo em lugar dela uma subjetividade desapaixonada, descompromissada com a vida, desimplicada com o mundo” (VEGA, 2000: 33), “trocando a experimentação pelo desejo de classificar e hierarquizar” (ZAMORA, 2008: 7).

Posteriormente, um dos membros da equipe psicossocial conversa com o juiz. De posse da resolução 213, de 2015, o profissional informa que seria mais prudente o magistrado não deixar no termo o nome da clínica particular para internação, pois agindo assim, estariam parecendo um “açougue, vendendo carnes”, o juiz concorda e diz: - *Você tem razão, obrigado por comunicar, sempre que tiver algo assim pode me falar.*

Em seguida, o profissional pede para que a magistrada alterasse o termo “internação” e colocasse “tratamento”, pois dessa forma estariam firmando o compromisso com o tratamento ambulatorial, conforme preconiza a lei 10.216/2001

⁷ Esse é uma segunda via do termo, originalmente ele constava o nome da clínica particular.

e a regulamentação 213/2015. Porém, sobre esse pedido o juiz foi enfático e disse: *Não, esse rapaz precisa sair daqui internado!*

Nos corredores da audiência o advogado/irmão de Garrincha, comemorava: - *Viu só, vocês disseram que não era possível pedir internação compulsória aqui, e aí, vai me dizer o que agora? Consegui, está vendo!*

Alguns dias depois, o processo seguiu para a vara em que Garrincha responderia até seu julgamento. Nesse ínterim, mesmo de posse de seu alvará, ele permaneceu preso no centro de triagem. Doze dias após essa audiência, outro juiz, já na vara criminal, agora analisando a culpabilidade ou não do autuado, julga como improcedente a decisão do juiz em audiência de custódia, uma vez que não competia a ele tal pedido de internação, ainda mais da forma em que foi feita. Determinou a imediata soltura de Garrincha, considerando que a família estava sendo onerada ao custear a internação de Garrincha em uma clínica particular. Garrincha havia ganhado o benefício da liberdade provisória, porém, já estava em seu décimo segundo dia de prisão no centro de triagem de Viana (ES), aguardando a internação.

Considerações finais

Neste artigo descrevemos os itinerários das pessoas com transtorno mental que ingressam no sistema de justiça por meio da Audiência de Custódia, relatando quais foram os procedimentos adotados pelos atores do judiciário para lidar com os casos. Identificamos o pouco interesse de alguns atores jurídicos dentro da AC em abordar aspectos pertinentes à experiência de adoecimento e ao processo do cuidado, somado à rigidez burocrática presente no serviço, que se coloca como uma barreira de acessibilidade organizacional, gerando invisibilidade e vulnerabilidade para os autuados. O acionamento da lógica manicomial diante à desorganização trazida pela “loucura” ainda parece ser a primeira opção para alguns juízes nesse contexto.

A partir da compreensão do funcionamento dos itinerários e de sua forma de construir e evidenciar caminhos, entendemos que ele é uma importante ferramenta para “trazer à tona” processos e pessoas, por vezes invisibilizados e silenciados.

Compreendemos que o trabalho realizado pela equipe psicossocial presente na AC deve seguir a lógica de um processo que acontece através da Ética profissional, do diálogo, da articulação, da iniciativa por parte dos envolvidos e da incessante busca por autonomia. Isso, pois, percebemos que na sua configuração ele já se mostra como um dispositivo de cuidado pautado por relações dialógicas, que levam em consideração a experiência de adoecimento desses sujeitos e os seus direitos enquanto cidadãos. Pudemos notar que as pontuações e inserções de alguns membros da equipe psicossocial, junto aos atores do judiciário, foram fundamentais no desenrolar dos casos e na construção de caminhos de cuidado em saúde.

Os relatos dos itinerários de Zico, Garrincha e Maradona, pessoas em sofrimento psíquico que ingressaram no sistema de justiça por meio da Audiência de Custódia, permitiu um novo olhar diante ao problema envolvendo saúde e justiça, dando lugar de fala aos autuados, principais atores envolvidos nesse processo, evidenciando as reais e mais urgentes necessidades dessas pessoas.

Nesta direção, concluímos que o aprisionamento de pessoas com transtorno mental muitas vezes acontece por desconhecimento ou desconsideração de outros ca-

minhos a serem adotados, ficando estes a cargo de uma tratativa de alguns funcionários. O processo de adoecimento, muitas vezes evidente, é desconsiderado em virtude de outros interesses. Assim, a loucura parece não ser pensada como possibilidade de desencarceramento dentro das ACs.

*Recebido em 11 de outubro de 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2023.*

Referências

ALMEIDA PINA DE OLIVEIRA, Alfredo. *Análise documental do processo de capacitação dos multiplicadores do projeto “Nossas crianças: Janelas de oportunidades” no município de São Paulo à luz da Promoção da Saúde*. Dissertação (Mestrado em Enfermagem em Saúde Coletiva), Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARROS-BRISSET, F. O. Rede é um monte de buracos, amarrados com barbante. *Revista Brasileira Crescimento Desenvolvimento Humano*, 20 (1): 83-89, 2010.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Manual de proteção social na audiência de custódia: Parâmetros para o serviço de atendimento à pessoa custodiada*. Conselho Nacional de Justiça, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime; coordenação de Luís Geraldo Sant’Ana Lanfredi ... [et al.]. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2020.

BRASIL. *Lei 10.216/2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental*. Brasília, 2001.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Portaria 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS)*. Brasília: 2011. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/>. Acesso em acesso em: Ago 2020.

CAMPOS, B. S.; WANDEKOKEN, K. D. *Cartilha de diretrizes e procedimentos sobre a atuação da equipe psicossocial na audiência de custódia do Espírito Santo*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). *Resolução 213, de 15 de dezembro de 2015*. Dispõe sobre a apresentação de toda pessoa presa à autoridade judicial no prazo de 24 horas. Brasília: CNJ, 2015. Disponível em < <https://www.conjur.com.br/dl/resolucao-audiencias-custodia-cnj.pdf>> Acesso em acesso em: Out 2020.

COYLE, A. *Manual para servidores penitenciários*. Publicado pelo international Center for PrisonStudies, 8th Floor 75-79, yourk Road, Londres SE1 7AW. Tradução Paulo Liégio da interlingue Traduções. 2002.

DALGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artemed, 2000.

GORETE MARQUES DE JESUS. Maria. *O que está no mundo não está nos autos: a construção da verdade jurídica nos processos criminais de tráfico de drogas*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MACHADO, L.; LAVRADOR, M. C. “Loucura e Subjetividade”. In: MACHADO, L. D; LAVRADOR, M. C. e BARROS, M. E. (orgs.). *Texturas da Psicologia: subjetividade e política no contemporâneo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001. pp. 45-58.

MOREIRA, S. V. “Análise documental como método e como técnica”. In: DUARTE, J; BARROS, A (orgs.). *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. São Paulo: Atlas, 2005. pp. 269-279.

SOUZA, E. C. Diálogos cruzados sobre pesquisa (auto)biográfica: análise compreensiva-interpretativa e política de sentido. *Educação (UFES)*, 39 (1): 39-50, 2014.

TAVARES, F. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. *Mana*, 23 (1): 201-228, 2017.

VEGA, D. “Manicômios S. A”. In: VEGA, D.; TABOADA, D. et al. *Travesías institucionales – escritos de una subjetividad implicada en el campo social. Otras clínicas*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2000.

ZAMORA, M. H. Os corpos da vida nua: sobreviventes ou resistentes? *Lat.-Am. Journal of Fund. Psychopath Online*. São Paulo, 5, (1): 7, 2008.



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

**Revista quadrimestral
editada pelo Programa
de Pós-Graduação em
Antropologia Social da
UFMT, desde 2014.**

NO INSTAGRAM

 ACENO.REVISTADEANTROPOLOGIA

A herança do colonialismo europeu: por um resgate da ancestralidade

Rosa de Lourdes Aguilar Verástegui¹
Universidade Estadual de Londrina

Maria de Fátima de Andrade Ferreira²
Universidade Estadual da Bahia

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar uma trajetória da legitimação da dominação e do racismo nos países que tiveram uma colonização europeia. Para isso, primeiro abordamos o racismo colonizador e a lei, posteriormente tratamos a dominação colonizadora e a luta pela decolonização e, por último, ressaltamos a necessidade da procura pela identidade mestiça. A metodologia é bibliográfica, com uma abordagem da antropologia filosófica, que acreditamos nos ajudará a vislumbrar nossa origem colonial e a mestiçagem da identidade latino-americana. Tomamos como principais referenciais teóricos a Hegel (1999), Quijano (2005) e Tocqueville (2005).

Palavras-chave: racionalidade eurocêntrica; racismo; decolonialidade; identidade latino-americana.

¹ Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Adjunta da Universidade Estadual de Londrina.

² Pós-doutorado em Antropologia Social (UFBA). Professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

The heritage of European colonialism: for a rescue of ancestry

Abstract: This article aims to present a trajectory of the legitimation of domination and racism in countries that had European colonization. For this, we first approach colonizing racism and the law, then we deal with colonizing domination and the struggle for decolonization and, finally, we emphasize the need to search for a mestizo identity. The methodology is bibliographic, with an approach of philosophical anthropology, which we believe will help us to glimpse our colonial origin and the miscegenation of Latin American identity. We take as main theoretical references Hegel (1999), Quijano (2005) and Tocqueville (2005).

Keywords: eurocentric rationality; racism; decoloniality; latin american identity.

La herencia del colonialismo europeo: por un rescate de la ancestralidad

Resumen: Este artículo tiene como objetivo presentar una trayectoria de legitimación de la dominación y el racismo en países que tuvieron colonización europea. Para ello, abordamos primero el racismo colonizador y el derecho, luego nos ocupamos de la dominación colonizadora y la lucha por la descolonización y, finalmente, enfatizamos la necesidad de buscar una identidad mestiza. La metodología es bibliográfica, con un enfoque de antropología filosófica, que creemos nos ayudará a vislumbrar nuestro origen colonial y el mestizaje de la identidad latinoamericana. Tomamos como principales referencias teóricas a Hegel (1999), Quijano (2005) y Tocqueville (2005).

Palabras clave: racionalidad eurocéntrica; racismo; decolonialidad; identidad latinoamericana.

Este trabalho pretende refletir sobre o racismo e os fatores que fortalecem este preconceito ainda no século XXI. Dividimos o trabalho em quatro partes: primeiro apresentamos uma discussão sobre “o racismo, o espírito das leis e os filósofos”, observando as visões filosóficas da modernidade, de Montesquieu, Hegel e Kant, que tentam justificar o racismo e legitimam a escravatura. Na segunda seção abordamos “o racismo e a interpretação da Declaração de Independência dos Estados Unidos”, assinalando a interpretação tendenciosa deste documento, para manter a dominação através da escravatura.

Posteriormente, tratamos o tema “colonização, racismo e exploração”, observando os motivos econômicos que com o desenvolvimento do capitalismo na Modernidade levaram a fortalecer o racismo. Também fazemos alusão à reação dos povos dominados. E, por último, abordamos “A procura da identidade mestiça e a decolonização”, tema que nos permitirá abordar as consequências culturais da dominação, do racismo e o papel da resistência.

Para tratar como o mito do racismo se origina e se fortalece, temos argumentos que sustentam que antecedentes podem ser encontrados na antiguidade, na Idade Média, no início do período moderno, ou apenas na Modernidade. O racismo que considera a condição de inferioridade hereditária tem origem relativamente recente, subindo no final da Idade Média, intensificando-se com a expansão moderna e atingindo um clímax assassino, quando combinado com o nacionalismo do século XX.

Na antiguidade, na Europa, os escravos não eram povos africanos, nem indígenas ou asiáticos, senão povos vencidos em guerra, pessoas com dívidas ou que foram acusadas de crimes, cuja vida era perdoada e como um ato de benevolência lhes permitiam viver em condição de escravos. Ou, como afirma Tocqueville (2005: 395), “Entre os antigos, o escravo pertencia à mesma raça de seu senhor, muitas vezes era até superior a este em educação e em luzes”. Muitos dos escravos da antiga Grécia provinham de regiões da Ásia Menor e Trácia. Neste panorama, Aristóteles na Política negava a igualdade entre os homens, quando apresenta ao homem como o chefe da família, anota sobre os outros membros. “Assim a mulher e o escravo são diferentes por natureza - a natureza nada faz mesquinamente” (ARISTÓTELES, 1997: 14). Aristóteles não menciona nenhuma raça em particular, que aos povos que não são gregos são os bárbaros e podem ser propensos à escravidão.

Observamos que Aristóteles é um dos primeiros filósofos em legitimar a escravidão, mas a escravatura não estava ligada à etnia, mesmo que o escravo era considerado inferior por “natureza”. Aristóteles afirmava que a natureza determinava a existência dos senhores e dos escravos, dos povos fortes e vencedores e, com este argumento explicava a dominação dos “fracos”, geralmente derrotados em guerras. Na sociedade guerreira, na qual viveu Aristóteles, justificava-se naturalmente a existência dos escravos, e no período medieval, no século XI também eram considerados escravos os povos conquistados (TOSI, 2003).

A escravidão foi uma instituição econômica que jogou um papel muito importante na organização social mundial e, até agora vemos as repercussões nefastas desta organização, que constituiu a base da economia na Grécia antiga, e permitiu o desenvolvimento do Império Romano. Já na modernidade, as nações que possuíam colônias levavam vantagem no comércio internacional, abastecendo a Europa, com açúcar, tabaco e algodão. O domínio através da escravatura faz parte da condição imposta às classes mais desfavorecidas, e as razões que originam e preservam esta condição de domínio tenta-se justificar, sobretudo no século XVI, através da moral e a religião (WILLIAMS, 2012).

Racismo, a igualdade perante a lei e a “natureza” dos povos

A partir do século XVI, América forma parte do sistema econômico moderno, que impulsiona o surgimento da economia mundial capitalista, neste contexto, a autoridade colonial cria categorias étnicas antes inexistentes, que originam o racismo, como invenção colonial, para legitimar a exploração no sistema mundial moderno (QUIJANO, 2005).

Fortalecendo ideologicamente a exploração colonial, Montesquieu (1689-1755), em do espírito das leis (1773), classificou as formas de governo e as constituições dos povos a partir das influências geográficas, econômicas, morais, entre outras. Para Montesquieu, as condições geográficas influenciavam a política, tanto que o corpo das leis positivas ou civis se originam da condição natural, intrínseca à natureza: “As leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1973: 33). Esta relação aparentemente não preconceituosa terá consequências nocivas para alguns povos. O homem, por um lado, considerado como um corpo, é governado por leis físicas invariáveis e, por outro lado, considerado como um ser inteligente e social ele é orientado pelas leis ou convenções. As leis positivas serão eficazes quando em sua legislação são considerados os diversos fatores externos que determinam a vida do povo, de tal modo:

Devem as leis ser relativas ao físico de país, ao clima frio, quente ou temperado; à qualidade do solo à sua situação, ao seu tamanho; ao gênero de vida dos povos, agricultores, caçadores ou pastores; devem relacionar-se com o grau de liberdade que a constituição pode permitir; com a religião dos habitantes, suas inclinações, riquezas, número, comércio, costumes, maneiras. Possuem elas, enfim, relações entre si e com sua origem, como os desígnios do legislador e com a ordem das coisas sobre as quais são elas estabelecidas. É preciso considerá-las em todos esses aspectos. (MONTESQUIEU, 1973: 36)

Claro que as leis devem seguir as necessidades que cada entorno físico provoca, e estar adequadas ao tipo de atividades que neste ambiente sejam realizadas. Isto também provoca que, homens de latitudes diferentes tenham culturas diferentes de acordo a suas condições materiais. E assim manifesta Montesquieu (1973: 209):

O ar frio comprime as extremidades das fibras externas de nosso corpo: isso aumenta sua energia e favorece o retorno do sangue das extremidades para o coração. Ele diminui a extensão dessas mesmas fibras; portanto, aumenta também com isso sua força [...]. Tem-se, assim, mais vigor nos climas frios. [...] Esta força maior deve produzir muitos efeitos. Por exemplo: mais confiança em si mesmo, isto é, mais coragem; mais conhecimento de sua superioridade, isto é, menos desejo de vingança; mais certeza de sua segurança; isto é, mais franqueza, menos suspeitas, menos política, menos malícia. Enfim, isso deve formar caracteres bem diferentes. [...] Os povos das regiões quentes são tímidos como os anciãos; os das regiões frias são corajosos como os jovens.

Diante de condições geográficas diferentes, existem necessidades diferentes, os seres humanos têm necessidades diferentes, mas, acreditar que o caráter das pessoas muda de acordo ao clima, é uma afirmação sem fundamento científico, uma falácia causal, por tentar forçar uma relação de causa e efeito entre dois eventos. Em realidade, citando Tocqueville (2005: 158): "O grande objetivo da justiça é substituir pela idéia do direito a da violência, colocar intermediários entre o governo e o emprego da força material."

A partir da influência climática, Montesquieu considera os europeus mais confiantes, corajosos e outras qualidades, quando os compara com povos de outros continentes. Este filósofo afirma que o clima mais frio (como o europeu) forma melhores homens, enquanto os climas quentes (como os que estão debaixo do Equador e África) prejudicam o caráter humano. Claro que esta argumentação tendenciosa provoca uma aprovação geral e uma legitimação da colonização e dominação europeia. E, por isso, moralmente os europeus sentem a obrigação de impor seus costumes, leis e vontade, para tentar "melhorar" ou corrigir os costumes de povos de "climas quentes". Mesmo não estando de acordo com a escravidão, o filósofo manifesta que é um direito e ainda útil:

A escravidão propriamente dita é o estabelecimento de um direito que torna um homem completamente dependente de outro, que é o senhor absoluto de sua vida e de seus bens. A escravidão, por sua natureza, não é boa, não é útil nem ao senhor nem ao escravo. (MONTESQUIEU, 1973: 221)

Posteriormente, Immanuel Kant (1724-1804) classificou os países pelo desenvolvimento dos sentimentos do belo e do sublime, que são indispensáveis para a Estética. E quando se refere à população Africana, explica:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único qualquer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. (KANT, 2000: 75)

No argumento das distinções raciais segundo o qual, a população branca, apesar das distinções sociais, apresenta manifestações excelentes dos dons naturais que possuem, em câmbio, na população negra não se observa nenhum destaque porque carecem de aptidões. O filósofo propõe uma diferencia abismal entre as duas etnias em relação a seus "dons" e até a suas manifestações religiosas, que ele denomina "idolatria". E ainda, justifica a agressão violenta contra os negros manifestando que "Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas" (KANT, 2000: 78).

O preconceito racial que surge na modernidade, tende a fazer uma imagem da escravidão e a identificá-la com os povos nativos do Novo Mundo, África e Ásia. O racismo surge por motivos de exploração econômica, agravada pelo surgimento do capitalismo e manifestou-se para legitimar a dominação e colonização. Observamos que no Novo Mundo o primeiro trabalho escravo foi com os nativos americanos. E além do trabalho físico forçado em condições inumanas que destruía seu corpo, foram privados de seu sentido de vida, de seu "espírito coletivo" refletido na sua religiosidade (WILLIAMS, 2012).

O filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) alega que os africanos são um povo de difícil compreensão, que estão em uma situação inferior ao europeu. Também que o africano não consegue abstrair nem perceber sua situação como indivíduo, dado que:

sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. (HEGEL, 1999: 84)

O filósofo está argumentando a impossibilidade deste povo de construir uma imagem de si mesmo, e todas as limitações são porque:

O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles nada evoca a ideia do caráter humano. (HEGEL, 1999: 84)

A discriminação é clara, pode-se alegar que o filósofo desconhecia a história de África, ou que simplesmente era um homem da modernidade, que seguia as descobertas e propostas científicas e filosóficas da época. Hegel diviniza a ideia europeia conquistadora e dominadora desde sua expansão imperial no século XV. Num momento em que se venera a razão e a ciência, “o ser” é a razão europeia, e o “não ser” está conformado pelos povos “bárbaros” e irracionais, que habitam os outros continentes, não europeizados. E assim:

Apesar de termos algumas informações sobre América e sua cultura, principalmente sobre o México e o Peru, sabemos que foram povos bem primitivos, que fatalmente sucumbiriam assim que o espírito se aproximasse deles. [...] mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um crioulo³ e ainda mais um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o de estatura, é fácil de reconhecer. (HEGEL, 1999: 74-5)

Hegel faz umas afirmações categóricas sobre a mansidão e humildade dos povos nativos diante dos “criolos”. Por esta afirmação do autor, observamos que ele desconhece a história da América Latina e suas rebeliões violentas contra a colonização europeia. E neste contexto ideológico hegeliano, que propõe uma totalidade e um saber absoluto, a América Latina é considerada uma região periférica, em relação ao do centro cultural europeu e sobretudo ao estado prussiano. Acreditamos que, no afã de justificar seu sistema, Hegel utilizou a história da filosofia, da arte, da ciência e, aqueles povos que não se adequam a suas propostas, são simplesmente relegados a uma situação periférica, fora do sistema.

Contar a história tem a dificuldade de errar ao narrar os fatos, mesmo que seja involuntariamente, caindo numa subjetividade prejudicial, devido ao senso comum da época. E esta atitude pode ter como consequência que se tente adequar os fatos aos próprios interesses. Sendo que, por muito tempo, contou-se a história dessa maneira, fizeram-se teorias e justificaram-se regimes e até revoluções.

A Declaração da Independência Americana, documento no qual as Treze Colônias de América do Norte declaram independência da Grã-Bretanha em 1776, é conhecida pela reivindicação dos Direitos Humanos. Esta Declaração era uma ex-

³ Indivíduo de raça branca, porém nascido na colônia (nota do próprio texto de Hegel, 1999).

plicação formal do rompimento dos Estados Unidos da América com Grão Bretanha, enumerando as reclamações contra o rei Jorge III e afirmando certos direitos naturais e legais. A Declaração apela à igualdade, sendo considerada um padrão escrito da democracia, que orienta a moral americana e “forneceu o modelo, em todo o mundo, para documentos semelhantes, que declaravam a independência de outros novos Estados” (ARMITAGE, 2011: 7). No segundo parágrafo da Declaração encontramos:

Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade. Que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que, sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo, baseando-o em tais princípios e organizando-lhe os poderes pela forma que lhe pareça mais conveniente para realizar-lhe a segurança e a felicidade. (ARMITAGE, 2011: 133)

Esta alusão à igualdade entre os homens é inspiradora, mas como pode então entender-se a escravatura. A resposta está na interpretação desta afirmação: “sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo”. Interpretando esta afirmação, cabe à população escravizada e explorada abolir esta condição. Mas não, por esta interpretação: “Na Declaração adotada pelo Congresso, somente britânicos e americanos eram chamados de ‘povos’” (ARMITAGE, 2011: 54), devido a que eram habitantes de territórios politicamente constituídos. Este argumento é um hábil recurso para beneficiar alguns grupos de indivíduos entre esse “todos os homens são criados iguais”. Tentar recursos interpretativos falaces diante de uma conhecida Declaração é formalmente difícil, mas muito fácil se o senso comum aceitava esta interpretação como “justa”. Entre britânicos e americanos existia uma afinidade de “irmãos”, eles sentiam-se um grupo diferenciado entre esse “todos” tão extenso, e assim apelam na Declaração:

Tampouco deixamos de chamar a atenção de nossos irmãos britânicos. De tempos em tempos, os advertimos sobre as tentativas do Legislativo deles de estender sobre nós uma jurisdição insustentável. Lembramos-lhes das circunstâncias de nossa migração e estabelecimento aqui. Apelamos para a justiça natural e para a magnanimidade, e conjuramo-los, pelos laços de nosso parentesco comum, a repudiarem essas usurpações que interromperiam, inevitavelmente, nossas ligações e a nossa correspondência. Permaneceram também surdos à voz da justiça e da consanguinidade. Temos, portanto de aceitar a necessidade de denunciar nossa separação e considerá-los, como consideramos o restante dos homens, inimigos na guerra e amigos na paz. (ARMITAGE, 2011: 134)

A Declaração mostra que “os pais fundadores” da América exigiam um tratamento justo, apelando aos “laços de nosso parentesco”, sentindo repúdio do governante que “Permaneceram também surdos à voz da justiça e da consanguinidade”. Nesta citação os autores da Declaração apelam ao tratamento justo porque são parentes e não recorrem ao segundo parágrafo da carta, que seria mais que suficiente: “todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (ARMITAGE, 2011: 134). Esta é a falácia por misericórdia⁴, neste caso se apresentam como parentes injustiçados pelos mais afortunados e clamam por justiça procurando uma certa compaixão. O que os faz se sentir injustiçados não é o fato de não se sentir tratados com igualdade de direitos como todos os

⁴ O *Argumentum ad misericordiam* consiste em se fazer de vítima para ganhar a simpatia do adversário apresentando-se como uma pessoa digna de pena.

seres humanos, senão com menos privilégios que os parentes, fazendo um apelo análogo ao mandamento que os porcos da Revolução dos bichos reivindicam quando publicam que “todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais que os outros” (ORWELL 2015: 81). Convertendo o apelo pelos Direitos inalienáveis em uma luta por privilégios.

A afirmação de igualdade entre os homens, com direitos inalienáveis é considerada o alicerce da democracia americana. Sem embargo, ela é interpretada de forma falaz, porque na prática a Declaração apelava a favorecer os homens brancos e europeus (denominados parentes), e quando mencionava “todos os homens”, desconsiderava a população negra e indígena que morava em solo americano e não gozava dos proclamados “Direitos inalienáveis” (ARMITAGE, 2011: 134). Isto nos mostra como pode ser arbitraria a interpretação de uma lei, se ela está sujeita a vontades que tergiversam o teor da norma. Esta interpretação carregada de interesses, entende-se porque:

Cada época tem de entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete, e, por consequência, por todo processo objetivo histórico. (GADAMER, 1997: 433)

A única menção da Declaração aos índios é quando se acusa ao Rei da Grã-Bretanha de “instigar os Índios Selvagens e impiedosos, cuja regra de guerra é a destruição sem distinção de idade, sexo e condição de existência, contra os habitantes de nossas fronteiras”. Observamos que se justifica a independência porque o rei está procurando hostilizar os colonos, valendo-se das piores armas, dos “índios selvagens e impiedoso”. E depois de outras acusações conclui-se que um governante que procede desta maneira, “não está em condições de governar um povo livre” (ARMITAGE, 2011: 134). Lamentavelmente a Declaração é um tratado com um universalismo abstrato, sujeito a qualquer interpretação, com tal de beneficiar só alguns.

Observamos que quando uma declaração (lei ou norma) fica na categoria de universal abstrato é apenas um texto dedutível a diversas interpretações. Em realidade, a interpretação do texto normativo tem como objetivo salvar um conflito de interesses e, deste modo, aconteceu com a Declaração da Independência Americana. As afirmações vertidas nela são compreendidas através de um critério que salvaguardará os privilégios dos colonizadores. Mesmo apelando à justiça natural e até a Deus, o texto leva uma interpretação que expressa interesses, que privilegia os autores.

O processo hermenêutico é complexo, diretamente ligado à tradição, aos usos e costumes de um povo.

A forma linguística e o conteúdo da tradição não podem ser separados na experiência hermenêutica. Se cada língua é uma acepção do mundo, não o é tanto em sua qualidade de representante de um determinado tipo de língua (que é como o linguista considera a língua), mas uma virtude daquilo que nela foi falado e transmitido pela tradição. (GADAMER, 1997: 75)

Por isso, entendemos que a linguagem manifesta uma visão de mundo, não podemos separar indivíduo, justiça e hermenêutica de tradição. As expressões “todos”, “iguais”, “povo”, “inalienável” e muitas outras são interpretadas de forma

a lidar com o conflito de interesses. A interpretação depende da experiência linguística do hermenauta, porque a função da linguagem é descrever o mundo. Todas nossas experiências atravessam o filtro da linguagem, ou como dizia Wittgenstein (1968: 111), “os limites da minha linguagem denotam os limites de meu mundo”, entendendo “meu mundo” como “minhas vivências”, “minhas circunstâncias”, com toda a carga afetiva e da subjetividade do sujeito.

A visão de mundo e a linguagem estão sujeitas a vivências e tradições de determinados grupos sociais. E o sentido que damos à linguagem difere em cada grupo, o que para alguns são palavras pejorativas, para outros não, porque pensamento e linguagem caminham juntos. Assim como, na visão de mundo está manifesto o senso comum, que como observamos são diferentes em cada grupo social, dos colonizadores, dos escravos e da população indígena.

Alexis de Tocqueville⁵, quando visita América do Norte, por exemplo, observa três etnias fisicamente diferentes: a do branco colonizador, a dos escravos africanos e a dos nativos americanos. E manifesta que existem entre elas barreiras que a educação, a lei e as condições sociais fizeram que sejam intransponíveis, porque os escravos e os índios constituem:

duas raças infortunadas que não tem em comum nem o nascimento, nem a aparência, nem a língua, nem os costumes; somente suas desgraças se parecem. Todas as duas ocupam uma posição igualmente inferior no país que habitam; todas as duas sentem os efeitos da tirania; e, se suas misérias são diferentes, podem lhes ser atribuídos os mesmos autores. (TOCQUEVILLE, 2005: 374)

E, desse modo, os colonizadores europeus dominam todos os outros povos constituídos como colônias, neocolônias, “dependentes” deles de diversas formas. A colonização e dominação sobre os povos americanos teve com Hegel (e antes com outros filósofos europeus) sua legitimação teórica, com uma argumentação de um racismo epistêmico, que concebeu a trajetória do espírito universal de Oriente em direção a Ocidente.

O conhecimento absoluto hegeliano só poderia ser alcançado por um homem, cristão, branco, europeu e heterossexual, entre outras características que descrevem ao europeu que controla o poder econômico, e do qual se fazem uma imagem mítica para justificar seu poder. Outras filosofias, como as orientais, foram inferiorizadas e, no caso das filosofias indígenas e africanas, não mereciam ser chamadas de filosofia porque o “espírito universal” hegeliano nunca passou por lá. Mas, temos que considerar que Hegel não é o único em adotar um preconceito diante das culturas não europeias (DUSSEL, MENDIETA e BOHÓRQUEZ, 2009). Isto porque,

os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. (QUIJANO, 2005: 122)

Os pensadores europeus, expoentes da filosofia tradicional, não atribuem aos povos e sociedades não europeias a capacidade de produzir pensamentos dignos de serem considerados parte do legado filosófico da humanidade ou da história mundial. Estas considerações justificam a colonização e a dominação com a “intenção” de tirar esses povos conquistados da barbárie e levar a cultura e civilização para eles. E desde então podemos lembrar que se criou uma imagem do povo

⁵ Alexis de Tocqueville (1805-1859) foi um pensador político e historiador francês. Tornou-se célebre por suas análises da Revolução Francesa e da democracia americana.

indígena latino-americano, que se manifesta na filosofia, na literatura, nos filmes e, em geral, no imaginário europeu e norte-americano.

Colonização, racismo e exploração e a decolonização

O racismo contra os povos africanos, latino-americanos e asiáticos teve justificações morais, psicológicas, legais e até religiosas. Independentemente de quão longe a conexão entre racismo e modernidade possa ir, observamos que durante este período histórico declarou-se a igualdade e a liberdade de forma sem precedentes na história mundial. Mas não se concretizaram imediatamente estes desejos, e muitas lutas terão que vir para que a igualdade e liberdade sejam conquistadas.

A conexão entre modernidade e racismo foi feita de forma mais explícita por Zygmunt Bauman (1925-2017). Ele explica que:

como concepção do mundo e, mais importante, como instrumento efetivo de prática política, o racismo é impensável sem o avanço da ciência moderna, da tecnologia moderna e das formas modernas de poder estatal. Como tal, o racismo é estritamente um produto moderno. A modernidade tornou possível o racismo. Também criou uma demanda de racismo; uma era que declarava o ganho a única medida do valor humano precisava de uma teoria da imputação para redimir as preocupações com o traçado e a guarda de fronteiras nas novas condições em que cruzar fronteiras era mais fácil do que jamais fora. (BAUMAN, 1988: 83)

Na modernidade, o racismo se fortaleceu porque aparece aliado de um forte poder econômico, já que ajudou ao desenvolvimento do capitalismo. Esta situação permite a criação das instituições jurídicas, políticas, científicas, econômicas e até religiosas, que tentam legalizar e legitimar o poder de uma população sobre outra. As instituições na modernidade, na Europa, estão controladas por homens brancos, de uma condição social privilegiada, que representam uma cultura e que encontram entre os grupos intelectuais e acadêmicos, teorias que justificam biológica, psicológica, social, filosófica e politicamente a dominação e hegemonia no poder da população colonizadora.

Os colonizadores quase exterminam aos povos originários da América e a população da África, forçada a vir ao Novo Mundo, além de ser submetida a trabalhos forçados, foram despojadas de tudo, de seu lar, suas famílias, sua língua, sua religião, costumes e tiraram de forma violenta sua identidade. Não podemos deixar de mencionar que a escravatura na modernidade teve uma razão econômica e o problema indígena no Novo Mundo, que ignora este fator econômico, converte-se em uma teorização estéril. Como diz José Carlos Mariátegui⁶ (1975), o problema das condições dos nativos americanos tem raiz na propriedade das terras e este problema segue até nossos dias porque tem uma herança administrativa feudal por parte dos latifundiários.

Na modernidade, a vontade de domínio econômico foi alimentada pelo apetite europeu por produtos exóticos como café, açúcar e tabaco, que dependiam do trabalho escravo africano no Novo Mundo. Aqui, encontramos a conexão fundamental entre capitalismo, raça e modernidade. De tal modo, o racismo está unido a grupos de poder com vontade de dominação e exploração, que se desenvolvem em regimes geralmente totalitários, nos quais legitimam seus preconceitos. Mas o racismo também se apresenta em sociedades liberais e declaradas democráticas.

⁶ José Carlos Mariátegui (1894-1930) escritor, jornalista, político e sociólogo peruano destacou-se como um dos primeiros e mais influentes pensadores do marxismo latino-americano no século XX.

A política de segregação que veio de americanos “liberais”: “homens e mulheres que se achavam iluminados e benevolentes”, foi um legado da antropologia iluminista, um legado europeu ao Novo Mundo. Entre os grandes expoentes dos cientistas iluministas, encontramos Charles-Louis Leclerc de Buffon⁷ (1707-1788), que acreditava que existiam divisões 'raciais' que eram produto da influência do meio ambiente e da cultura e, afirmava a superioridade da cultura europeia do século XVIII. Mas também argumentava que todos os seres humanos poderiam se tornar iguais aos europeus, com isto justificam a dominação, e processos civilizatórios que afastavam os seres humanos de culturas “degradantes”. Buffon asseverava que o homem europeu branco era muito distante pelas suas faculdades de outros animais existentes na natureza (SANTOS e CAMPOS, 2014).

Estes argumentos dos cientistas da modernidade, que legitimavam e aprovavam uma hierarquia superior do homem branco em relação a outras etnias, teve como consequência que as populações provenientes de África América e Ásia não eram respeitadas pelos colonos brancos. E estes povos eram submetidos, explorados e torturados, com o fim de controlar o poder econômico que os colonizadores acreditavam ter por direito natural. Eric Williams comenta que na escravatura no Novo Mundo:

O primeiro caso de tráfico e trabalho escravos que se desenvolveu no Novo Mundo dizia respeito, em termos raciais, não ao negro, mas ao índio. Os indígenas sucumbiram rapidamente ao excesso de trabalho exigido, à alimentação insuficiente, às doenças do homem branco e à incapacidade de se adequar ao novo modo de vida. (WILLIAM, 2012: 34)

As razões para explorar os homens são econômicas, mas as justificações são muitas, assim como as teorias eurocêntricas, que propõem a supremacia branca. Esta justificação de hierarquias raciais chega a manifestar-se além da filosofia, a biologia, e do direito, porque invade o imaginário popular e impregna até o senso estético, tanto de colonizadores como de colonizados. A segregação racial invade o senso comum, por isso, é difícil de ser combatida, porque não só tem tentativas de justificação racionais, senão irracionais, como é a racismo no senso estético.

Encontramos um exemplo de segregação racial nas leis que proibiam casamentos inter-raciais entre brancos e membros de outras etnias nos Estados Unidos, que terminou em 1967. E na Alemanha nazista foram impostas estas proibições de 1935 até 1945 e na África do Sul de 1949 até 1985, a doutrina racial, pseudocientífico, justificava a conquista, a tirania, a crueldade e o genocídio (KARNAL *et al.*, 2012; BAUMAN, 1998).

A situação de escravatura teve como reação na América uma manifestação cultural, com forte carga ideológica que, reinventou sua cultura tão devastada, por vezes perseguida ou proibida pelos colonizadores. Como aponta Alexis de Tocqueville:

A opressão tirou com isso, dos descendentes dos africanos, quase todos os privilégios da humanidade! O negro dos Estados Unidos perdeu até mesmo a lembrança de seu país: não ouve mais a língua que seus pais falaram, abjurou a religião e esqueceu os costumes deles. Deixando assim de pertencer a África, não adquiriu porém nenhum direito aos bens da Europa; deteve-se entre as duas sociedades; ficou isolado entre os dois povos, vendido por um e repudiado pelo outro, não encontrando no universo inteiro senão o lar de seu amo para lhe fornecer uma imagem incompleta da pátria. (TOCQUEVILLE, 2005: 374)

⁷ Charles-Louis conde de Buffon foi um naturalista e matemático francês. As suas teorias influenciaram duas gerações de naturalistas, entre os quais se contam Jean-Baptiste de Lamarck e Charles Darwin.

É admirável observar como os povos oprimidos, física e culturalmente, de maneira criativa e heroica ressurgem com seus valores e tradições, adaptando sua cultura e gerando uma contracultura, na sociedade que tenta apagar suas raízes, ou seja, no Norte ou no Sul. A situação dos indígenas e dos escravos negros tinha particularidades de resistência e lutas desiguais em cada região e, em diferentes épocas, como as de Manco Inca II⁸ no Peru, Benkos Biohó⁹ de Cartagena, Pope¹⁰ em Novo México, Dutty Boukman¹¹ no Haiti, Tupac Amaru II¹² no Peru, François-Dominique Toussaint L'Ouverture em Haiti¹³, entre outras muitas rebeliões e formas de resistência. Mencionamos só alguns dos líderes das rebeliões, para ter uma noção da luta por sua liberdade dos povos submetidos na América, porque entre os mitos criados sobre esta população negra e indígena está a que diz que, eles não lutavam e se sometiam porque a sua natureza assim o determinava.

Na América, os colonizadores utilizavam a ideia de raça para legitimar as relações de dominação impostas pela conquista. E, apelando ao mito racial, a população negra na América foi humilhada. Como lembra Tocqueville: "Disseram-lhe desde que nasceu que sua raça é naturalmente inferior à dos brancos, e ele não está longe de acreditar nisso, tem vergonha de si mesmo" (TOCQUEVILLE, 2005: 377). O colonialismo europeu conduziu a um conhecimento eurocentrista que herdamos e legitima as relações hierárquicas, entre dominantes e dominados, ocultando ou negando a cultura dos que foram colonizados. A educação que permite estes instrumentos de dominação, passou a colocar os povos conquistados em situação de inferioridade. A raça é considerada o principal critério hierarquizador da população mundial e seu legado cultural (QUIJANO, 2005).

O poder colonial criou o mito da hierarquia das raças e apresentou de forma distorcida os valores culturais das populações nativas frente à cultura europeia. Ao propor a inferioridade racial dos colonizados justificavam a exploração e toda forma de dominação e exploração. A hierarquização racial atinge as mais diversas esferas da realidade, desde a arte, religião, filosofia, toda manifestação cultural e, desse modo, afirmam que estes povos eram incapazes de produzir ou manifestar.

A retórica eurocêntrica se apresenta objetiva, científica e justa, mantendo argumentos racistas. A ordem hierárquica estabelecida na modernidade colonial. Os povos colonizados foram obrigados a seguir e cultivar uma ordem eurocêntrica e viram sua memória histórica sabotada, suas representações culturais desprezadas; de tal maneira que sofreram uma alienação histórica. Essa violência ideológica tem efeitos nocivos sobre a identidade dos povos mestiços. A proposta decolonial trata-se de uma consciência mestiça.

A cultura europeia tornou-se o paradigma da ciência, da modernidade e o progresso, visto como a expressão superior e mais evoluída. E assim é estabelecida no senso comum que adota os valores eurocêntricos como superiores. Que são formas de um racismo epistêmico iniciadas com a colonização.

⁸ Manco Inca II inicia seu levantamento em 1536, para lutar contra os colonizadores espanhóis no Cusco, Peru.

⁹ Biohó (159? - 1621) organizou um exército infalível que ganhou um acordo de paz reconhecendo a autonomia do quilombola. Mas foi traído e enforcado pelo governador de Cartagena em 1621.

¹⁰ Popé (1630 - 1692) foi um líder religioso tewa, do Novo México, que comandou em 1680 a revolução contra o mandato colonial espanhol.

¹¹ Boukman (faleceu em 1791) foi um líder que desatou a Revolução Haitiana, a partir de uma cerimônia que ajudou na identidade nacional haitiana através de suas raízes africanas.

¹² Tupac Amaru II (1738-1781) conduziu a maior rebelião anticolonial da América no S. XVIII.

¹³ Dominique Toussaint L'Ouverture (1743 - 1803) foi o maior líder da Revolução Haitiana

Na procura da identidade mestiça

Observamos que, a partir do século XIX as colônias espanholas, posteriormente as inglesas e francesas, procuram sua independência ou descolonização, mas foi um processo incompleto porque se tratava de uma independência jurídico-política das periferias. Em vez de abordar as diferentes relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a independência jurídico-política manteve. Esta mudança de ordem cultural é denominada de decolonialidade, e complementa a descolonização dos séculos XIX (CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, 2007: 13).

Aníbal Quijano (2005) busca na miscigenação, uma alternativa ao projeto eurocêntrico de colonialidade e branqueamento físico e epistêmico. As colônias como nações mestiças devem dialogar tanto com suas origens como com sua herança colonial europeia, sem discriminar ou repudiar suas origens. Evidenciar o caráter mestiço da população, que resgata de forma subversiva sua história e cultura, sem hierarquização, é uma atitude descolonizadora das relações materiais ou intersubjetivas do poder, ou seja, uma democratização da sociedade.

Uma educação de resistência descolonizadora tenta eliminar a dominação estrangeira tanto em África, como América e Ásia, eliminando os preconceitos criados durante a modernidade que legitimavam a colonização. A proposta decolonial visa a restauração da dignidade dos povos, luta por promover a igualdade, a democracia e o desenvolvimento de uma sociedade mais justa (QUIJANO, 2005).

O padrão de colonialidade nunca foi abandonado, por isso, a necessidade de um ativismo constante e de uma resistência para restaurar a dignidade dos povos discriminados desde a modernidade. A etnicidade serviu como uma categorização imposta, tanto que, as famílias socializaram seus filhos nas formas culturais associadas às identidades étnicas, dado que a teoria racista chega como proposta científica desde a modernidade. Um sistema meritocrático, justifica atitudes racistas sem a necessidade de verbalizá-las, partindo da seguinte premissa: os estratos étnicos que apresentam um pior desempenho o fazem por serem racialmente inferiores. A evidência parece ser estatística; portanto, existe uma preocupação para parecer “científico” devido à “fé” na ciência, que é uma característica da modernidade (PALERMO e QUINTERO, 2014).

A classificação hierárquica social tem sido uma constante na organização social nos países que foram colonizados. Mas, o mito do racismo vai caindo e, por outro lado, continua de forma crescente a resistência à cultura dominante e discriminadora. A resistência questiona o mundo do capitalismo colonial/moderno de classificação social. As vítimas do racismo apelam à educação, aos direitos humanos, de tal maneira que, a própria ideia de “raça” é questionada, não apenas o conceito de “racismo” (PALERMO e QUINTERO, 2014).

Destacamos que as mudanças no cenário mundial, diante dos efeitos da colonização europeia estão ligados a um conceito de “decolonialidade” fruto dos muitos debates e discussões sobre a colonialidade do poder que ocasionou uma visão e uma postura diferente diante da história, e situação dos povos que foram colonizados e seu papel com o desenvolvimento do capitalismo e a cultura europeia. Os povos que durante a modernidade foram colonizados e obtiveram sua independência, consideram que:

a divisão internacionalização do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquização população étnico-racial, formada durante vários séculos de expansão colonial europeu, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a

A descolonização do poder social implica o reconhecimento das diferenças históricas, culturais, “étnicas” entre os diversos componentes da população, o qual exige o resgate e revalorização das identidades históricas específicas e diversas, especialmente entre a população indígena e negra de América-latina. A recuperação cultural é necessária, dado que ao longo do tempo aconteceu um desenraizamento cultural e uma pressão homogeneizadora da cultura europeia colonizadora.

Para obter a identidade Latino-americana é necessário reabrir às questões sobre as origens, pesquisando as categorias ocultas ou pouco estudadas do pensamento dos povos submetidos pela dominação colonial. Esta procura das raízes e identidade é uma reação à pretensão eurocêntrica de ser produtora e protagonista exclusiva da modernidade. A partir da colonização, toda modernização de populações não europeias é, portanto, uma europeização etnocêntrica e, em última instância, provinciana. O fenômeno chamado de modernidade, não se refere apenas à racionalidade, ciência, tecnologia etc, senão à experiência histórica de imposição, autoritária e violenta de uma cultura em detrimento de outra (PALERMO e QUINTERO, 2014).

O silenciamento de uma cultura equivale a um crime de homicídio, do mais valioso que tem os povos, seus valores, sua identidade, a que lhe da realidade e presença na história. Não temos como calcular o tempo que levará para que a procura das origens, como reparação do dano que o etnocentrismo moderno causou. Mas, se sabemos que a luta dos povos americanos representados por Manco Inca II, Benkos Biohó, Pope, Dutty Boukman, Tupac Amaru II, François-Dominique Toussaint L’Ouverture, e outros revolucionários e líderes da luta contra o poder colonial, não formam parte de dados anômalos ou irrelevantes da história universal, nem situações acidentais que não merecem ser levadas em consideração. Pelo contrário, não podemos falar da modernidade sem mencionar a colonização, a resistência, as lutas, perdas culturais e a violência tanto física como moral.

Falar da modernidade é tratar das mudanças culturais, da eliminação do conhecimento, crenças, arte, moral, leis e costumes em detrimento de outras culturas. E não porque os povos colonizados não tenham nada “grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão” (KANT, 2000: 75), senão porque a dominação econômica se manifesta em um controle legitimador da cultura dos povos dominados. Mas tampouco podemos esquecer da violência física, exploração, torturas e até genocídios contra os povos colonizados, considerados muito primitivos, que “fatalmente sucumbiriam assim que o espírito se aproximasse deles” (HEGEL, 1999: 74).

A modernidade envolve a toda a população mundial, situação que nos obriga a revisar a história mundial, dos últimos 500 anos. Isto é, a rever os encontros dos povos, resgatar suas culturas, considerando as diversas racionalidades, o que nos levará a redigir a história, desde olhares diferentes. A realidade sempre é complexa e sua descrição deve tentar seguir essa complexidade. Uma visão unilateral, hegemônica e maniqueísta sempre é tendenciosa. Os processos históricos que são gerados a partir dos povos colonizados se integram aos existentes e juntos criaram uma nova história, uma nova identidade. Essas mudanças constituirão uma nova subjetividade, individual e coletiva.

Os povos que foram colonizados na modernidade têm que realizar uma mudança histórica que afetará não apenas a eles, também influirão na Europa e no

mundo todo. Isto significa fazer um novo registo da história, que desencadeará uma nova perspectiva sobre o tempo, o espaço e a identidade humana. E a história já não será vista unicamente como algo que aconteceu, dessa forma, mas como aquilo que ajudamos a descobrir e a resgatar (QUIJANO, 2005).

Reescrever a história ajudará a fortalecer a identidade, partindo das raízes e tradições dos povos, através de suas culturas milenares. A nova história ajudará a quebrar a estrutura de poder sustentada na racialidade dando lugar a uma perspectiva no campo do conhecimento e das práticas políticas emergentes, com manifestações sociais diversas, e de uma fecundidade que alimenta a decolonialidade. A decolonialidade quer atingir uma nova identidade humana, não unicamente dos povos colonizados, senão também dos colonizadores.

Considerações finais

Essas reflexões servem para ampliar um diálogo entre as visões filosóficas da modernidade, de Montesquieu, Hegel e Kant, que tentam justificar o racismo e legitimam a escravatura e permitem refletir sobre o racismo e os fatores que fortalecem este preconceito ainda no século XXI, mas, admitimos, são tentativas preliminares.

Acabamos esta reflexão com a certeza de que buscar entender o racismo à luz da interpretação da Declaração de Independência dos Estados Unidos”, destacando a interpretação tendenciosa deste documento, para manter a dominação através da escravatura, é uma tomada de decisão fundamental para entender a disseminação das práticas racistas que se mantém até os nossos dias.

Pois, o racismo tem sido não só uma estratégia de violência adotada pelas subjetividades modernas, mas também um comportamento assumido pela colonização e seus processos de dominação-exploração-subordinação. Por isso, é importante refletir sobre suas raízes históricas que remontam aos séculos XVI e XVII, e no mundo ocidental foi impulsionado amplamente pela associação à escravidão como forma primitiva do colonialismo exacerbado. E, que estabelece ideologias racistas, criando um conjunto de razões, atitudes em relação aos negros e não-brancos para justificar o que faziam, produzindo um modelo de economia como uma força motriz capaz de sustentar e manter o sistema escravocrata e o racismo.

Por isso, é muito importante observar os motivos econômicos que com o desenvolvimento do capitalismo na Modernidade levaram a fortalecer o racismo e, desse modo, entender as formas de reação dos povos dominados, das lutas e resistências à procura da identidade mestiça e, por outro lado, sobre a relevância da decolonização do ser, do saber e do poder, tema que nos permite abordar as consequências culturais da dominação, do racismo e o papel da resistência dessa população.

Afinal, as teorias decoloniais trazem contribuições importantes para buscar estratégias no combate ao racismo quando alargam a compreensão de que o social é sempre político e esse alargamento do político poder ser encontrado no conceito e concepções de “colonialidade do poder” (QUIJANO, 1997), que na atualidade é amplamente empregado, como podemos observar nas discussões de Mignolo (2002) como uma categoria e um constructo no pensamento decolonial latino-americano.

Sendo que, portanto, é preciso conscientização de que a descolonização do poder social implica o reconhecimento das diferenças históricas, culturais, “étnicas” entre os diversos componentes da população, o qual exige o resgate e revalorização

das identidades históricas específicas e diversas, especialmente entre a população indígena, negra, não-branca da América Latina. Portanto, podemos considerar como uma importante estratégia para combater o racismo, a atitude de desconstruir a narrativa histórica e o imaginário georracial repletos de preconceitos contra o negro e o não-branco, feita do ponto de vista do homem branco, de que o homem negro e a mulher negra, os não-brancos, só ocuparam a parte inferior da pirâmide social.

*Recebido em 7 de setembro de 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2023.*

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ARMITAGE, David. *Declaração de Independência: uma história global*. Tradução Ângela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Editora Siglo XXI, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 2000.

KANT, Emmanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 2002.

KARNAL, Leandro; PURDY, Sean; FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius de. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa Ômega, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MONTESQUIEU, Charles Louis. *Do espírito das leis*. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ORWELL, George. *A Revolução dos Bichos*. Cornélio Procópio, PR: UENP, 2015.

PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (orgs.). *Anibal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 107-142.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

SANTOS, Christian Fausto Moraes dos; CAMPOS, Rafael Dias da Silva. Apontamentos acerca da Cadeia do Ser e o lugar dos negros na filosofia natural na Europa setecentista. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 21 (4): 1215-1234, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes*. Tradução Eduardo Brandão. Livro 1. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, 15: 71-100, 2003.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editor Nacional/ Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

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

Desafios de vivenciar o Ramadan na comunidade Luz da Fé em Campo Grande

*Diógenes Braga Ramos*¹

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: este artigo busca analisar como os muçulmanos participantes da mesquita Luz da Fé em Campo Grande no estado do Mato Grosso do Sul vivenciaram e experienciaram o jejum do Ramadan no ano de 2020 em meio a pandemia de Covid 19 que assolava o Brasil. Para isso, foram feitas observações participantes em campo e conversas com interlocutores buscando adequações para evitar o contato com as pessoas. Metodologicamente e teoricamente se buscou traçar os caminhos relativos ao entendimento do rito a partir da Antropologia que foi um elemento norteador para entender a normativa da prática do Ramadan como um dos pilares da fé do Islã verificando assim como a sua prática tem influências a partir das diversidades culturais.

Palavras-chave: muçulmanos; Ramadan; rito.

RAMOS, Diógenes Braga. **Desafios de vivenciar o Ramadan na comunidade Luz da Fé em Campo Grande.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (22): 131-144, janeiro a abril de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Filadélfia (2006), graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Rev. Antonio de Godoy Sobrinho (2001) e licenciatura em Sociologia (2020). Mestre em Teologia (IEPG Faculdades EST, 2005) e mestre em Antropologia Social (UFMS, 2021).

Challenges of experiencing Ramadan in the Luz da Fé community in Campo Grande

Abstract: This article seeks to analyze how Muslims participating in the Luz da Fé mosque in Campo Grande in the state of Mato Grosso do Sul experienced the Ramadan fasting in 2020 amid the Covid 19 pandemic that devastated Brazil. For this, participant observations were made in the field and conversations with interlocutors seeking adjustments to avoid contact with people. Methodologically and theoretically, we sought to trace the paths relating to the understanding of the rite from Anthropology which was a guiding element to understand the normative of the practice of Ramadan as one of the pillars of the faith of Islam, verifying how its practice has influences from the diversities cultural.

Keywords: muslims; Ramadan; rite.

Desafíos de vivir el Ramadán en la comunidad Luz da Fé, en Campo Grande

Resumen: este artículo pretende analizar cómo los musulmanes que participan en la mezquita Luz da Fé, en Campo Grande, en el estado de Mato Grosso do Sul, vivieron y experimentaron el ayuno del Ramadán en 2020, en medio de la pandemia de Covid 19 que asoló Brasil. Para ello, se realizaron observaciones participantes sobre el terreno y conversaciones con interlocutores que buscaban ajustes para evitar el contacto con la gente. Metodológica y teóricamente, se buscó trazar los caminos relacionados con la comprensión del rito a partir de la Antropología, que fue un elemento orientador para entender la práctica normativa del Ramadán como uno de los pilares de la fe del islam, verificando así cómo su práctica tiene influencias de las diversidades culturales.

Palabras clave: musulmanes; Ramadán; rito.

Este artigo é fruto da pesquisa realizada junto a mesquita Luz da Fé em Campo Grande (MS), durante o ano de 2020, período do Ramadan do referido ano. A pesquisa buscou compreender como a comunidade a partir da observação participante na mesquita, experienciaram a participação e vivência do rito do Ramadan. Buscou-se, além da vivência no campo e de diálogos desenvolvidos com a comunidade e alguns interlocutores, identificar o que significava o Ramadan para os islâmicos que vivem em Campo Grande, sendo que esse período do Ramadan se constitui como um dos pilares da fé islâmica.

É importante ressaltar que esse artigo, tem como fundamentação estrutural, teórica e metodológica, visando relatar os dados etnográficos, em forma de um relato, dialogando com alguns teóricos, contudo, a base principal é avaliar a vivência das pessoas da mesquita descrita, diante do rito do Ramadan. Não se buscou fazer uma construção comparativa, e sim focar na mesquita em questão, sendo que, temos variações de experiência e vivência relativa ao Ramadan, no arcabouço religioso do próprio Islã, pois existem formas hermenêuticas diversas no construto muçulmano.

Destaco que por conta da pandemia de Covid 19, algumas adaptações foram realizadas na pesquisa. Desta forma destacamos que o Ramadan especificamente no ano de 2021, que foi o foco da pesquisa, se restringiu mais especificamente às famílias em si, e não se pôde ampliar o convívio entre a comunidade islâmica. Desta maneira meu trabalho de campo que iria iniciar com minha participação mais efetiva, principalmente antes do Ramadan, foi comprometido nesse momento, pois o meu objetivo era observar especificamente como os muçulmanos da mesquita vivenciavam essa prática na cidade de Campo Grande.

A preocupação era a de participar efetivamente do Ramadan que iniciaria entre os dias 23 de abril e 23 de maio no de 2020, que é definido a partir do calendário islâmico, ocorrendo sempre no nono mês e desta forma vai variando as datas em nosso calendário ocidental. Diante desses desafios busquei outros meios de encontrar os membros da mesquita de Campo Grande através dos canais de mídia social. Como já conhecia a mesquita e tinha participado do *salat* (orações de sextas-feiras) e tido contato com o Sheik e solicitado sua permissão para a pesquisa, se buscou a aproximação aos membros da mesquita.

A partir dos novos desafios, encontrei o João², membro da mesquita há oito anos, que não é de tradição islâmica, não é de países muçulmanos e não tem família muçulmana. O João foi de suma importância para minha pesquisa, pois pudemos conversar pelo WhatsApp sempre que necessário e, assim, pude entender melhor a dinâmica da vida muçulmana e da mesquita, com Walid, que se tornou o interlocutor que me auxiliou na pesquisa junto a mesquita desde o começo,

² João é um nome fictício de um dos interlocutores que me auxiliou na construção da pesquisa. O nome dos interlocutores, ao longo do texto serão descritos, através de nomes fictícios. Para que se mantenha a privacidade e anonimato dos interlocutores na pesquisa.

sendo que o mesmo tem um papel preponderante na liderança da mesquita. Isso se estabeleceu, através da pesquisa, pois, Walid tem uma relação com a direção da mesquita, e é de origem familiar muçulmana e desta forma tem outros pontos de vista em relação aos apresentados por João.

Além de João, tive acesso a um dos fundadores da mesquita, que chamarei de Abu Kalil. Essa pessoa me permitiu ter acesso a informações históricas acerca da constituição da mesquita e da comunidade de forma geral, nosso diálogo se estabeleceu de forma contínua por *WhatsApp*, inclusive me instrumentalizou, com relação aos preceitos de fé da tradição muçulmana, e como construiu e vivencia sua fé, e como se comporta diante das obrigações religiosas, principalmente acerca do Ramadan³.

Esses interlocutores e a bibliografia acerca da teoria antropológica e da antropologia da religião auxiliaram para percorrer os desafios acerca do Ramadan a partir da mesquita, Luz da Fé em Campo Grande conforme os dados que seguem.

Percepções com relação ao Ramadan

A premissa do Ramadan se dá a partir da restrição alimentar durante 40 dias, ou seja, um jejum obrigatório para os muçulmanos durante o dia. O jejum diário inicia antes da alvorada despontar e acaba logo depois do pôr do sol. As comunidades muçulmanas se organizam e divulgam os calendários locais com os dias de início e término do Ramadan, indicando os horários, mas se isso não for possível é indicado que se olhe o relógio e as posições do Sol e se acompanhe os boletins meteorológicos que indicam detalhes dos horários e previsões necessárias.

O jejum de Ramadan é obrigatório para todos os muçulmanos com algumas exceções: crianças na puberdade; pessoas que não são responsáveis por seus atos; idosos com debilidade de saúde; doentes de forma geral que por conta do jejum possam complicar seu estado de saúde; muçulmanos que estão viajando e estão distantes de sua residência, podendo recuperar posteriormente o jejum, um dia para cada dia que não realizou o jejum; mulheres grávidas ou que amamentam e não podem realizar o jejum por algum motivo que prejudique a saúde da mãe ou da criança; mulheres no período da menstruação.

Sem essa mobilização da memória que é a transmissão já não há nem socialização nem educação, e, ao mesmo tempo, se admitimos, como diz E. Leach, que a cultura é “uma tradição transmissível de comportamentos aprendidos”, toda identidade cultural se torna impossível. Se o homem não é um “homem nu”, mas um ser social [...] A partir dessa aprendizagem – adaptação do presente ao futuro organizada a partir de uma re-iteração do passado -, esse homem vai construir sua identidade, em particular em sua dimensão protomemorial. Em um mesmo grupo, essa transmissão repetida várias vezes em direção a um grande número de indivíduos estará no princípio da reprodução de uma dada sociedade. (CANDAUI, 2018: 105-6)

Algumas questões são importantes na questão do jejum, que podem fazer com que o mesmo possa ser cancelado, pois é uma obrigação e obediência a Deus. Então, se o jejum do Ramadan se anula, quando o muçulmano comer, beber ou fumar de propósito, se tiver algum contato íntimo e se beber ou comer durante o alvorecer e o pôr do sol durante o período do jejum. Se isso acontecer o não praticante do jejum terá que realizar o jejum durante sessenta dias seguidos.

³ Tanto João quanto Abu Kalil não estavam indo nas reuniões religiosas de sexta-feira que estavam acontecendo na mesquita, pois não se sentiam estavam se resguardando em relação ao Covid-19. No período que antecedeu o Ramadan, a mesquita tinha reiniciado suas atividades parcialmente.

Já se o jejum do Ramadan for interrompido de forma involuntária, o mesmo não fica anulado, permanecendo assim válido, com a condição de que o praticante perceba que cometeu o ato e volte a praticar o jejum deixando de fazer o que pode descredenciar o seu ato de jejum. De forma geral as pessoas que não praticam o jejum do Ramadan por estarem viajando, por problema de saúde e pela própria consciência, como salientou o interlocutor João, que chama atenção, de que não faria o jejum nesse momento de pandemia e que tinha pago para pessoas carentes alimento para compensar em não ter realizado o jejum.

Contudo, no livro de orientação aos neófitos da fé muçulmana, com relação a possibilidade de se abster com relação ao jejum no Ramadan, é de que se deve oferecer, “pelo menos, uma refeição média completa ou o valor equivalente por pessoa por dia, a um muçulmano pobre. Esta compensação mostra que se puderem jejuar, mesmo que seja só um dia do mês, eles deverão fazê-lo e compensar o resto” (ABDALATI, 2008: 130). E no caso de não realizar o jejum de propósito, como mencionei anteriormente, deve jejuar durante sessenta dias seguidos, “ou, como segunda alternativa, dar de comer suficiente a sessenta pobres” (*idem*, 2008: 131).

É importante destacar que o Ramadan é uma experiência religiosa em que as pessoas experimentam aquele momento de forma única e isso eu pude constatar, conversando com as pessoas e também participando das celebrações na mesquita, de como cada pessoa lidava com o ato do Ramadan, através de suas palavras, ações e atitudes. Desta forma;

Em essência o que define a experiência religiosa é o tipo de explicação aplicada à experiência e não o conteúdo da própria experiência (PROUDFOOT, 1985). Aqui a importância das forças sociais é evidente na criação de significado e na determinação do tipo de explicação que uma pessoa selecionará. (BAKER, 2009: 41)

Como diz João: “No Ramadan sentimos a unidade entre as pessoas quando estamos rezando na mesquita e fazendo as celebrações, naquele momento todos somos iguais”. João foi um interlocutor que consegui me aproximar através das mídias sociais e que começou a conversar comigo por *Whatsapp* sendo muito receptivo e que me auxiliou em demasia no processo da pesquisa, pois sempre respondia minhas dúvidas e inquietações sobre os desafios em se praticar o jejum e fazer as preces no período do Ramadan.

Para entender o significado do Ramadan é preciso entender que esse rito compõe um dos pilares do Islã, sendo assim, um eixo norteador para identidade de fé das pessoas da mesquita. Desta forma o Ramadan tem uma “perspectiva sociológica, como uma complexa e vigorosa organização da religiosidade, de uma disciplina de massa à qual o indivíduo crente se submete de bom grado, na convicção de cumprir os deveres sagrados prescritos para agradar a Deus” (PACE, 2005: 119).

A comunicação no rito do Ramadan acontece pelas palavras com os sermões que são pregados nas sextas-feiras, com as orações e as formas que devem ser seguidas, com a purificação, com a alimentação no período do Ramadan, através do jejum diário realizado nesse período. Essas práticas e ritos são as formas de rigidez, fusão e repetição que leva o muçulmano a ter sua relação com Allah, como salienta Walid de que o momento do Ramadan deve ser seguido com todos os ritos.

Mas é importante ter em mente que, mesmo diante da rigidez e das estruturas fixas, os ritos podem ser modificados e, em alguns casos, podem ser seguidos conforme o fiel o entende e o adapta como é o caso em que João, na sua vivência no

período do Ramadan. Para João o Ramadan nesse período de pandemia, deve ser estabelecido por sua própria consciência, com relação as suas obrigações com relação ao rito (atos e preceitos relativos ao Ramadan). Para ele o importante, com relação a sua obrigatoriedade nesse período é com Allah e que ele, tem que se acertar com o sagrado com respeito a forma que praticaria o Ramadan. Diante disso, verificamos conforme Eller (2018: 179) que “até os rituais religiosos podem permitir algum desvio, invenção ou interpretação”.

Quando se pensa em não lugares, proposto por AUGÉ, no seu livro; *El antropolgo y el mundo global*. (2014), o autor ao caracterizar a supermodernidade me faz pensar, a partir dessa expressão a questão do Ramadan, pois mesmo neste período, em que os ‘não lugares’ levam a individualização e a solidão, o rito do Ramadan de alguma forma vai de encontro ao que Augé chama atenção acerca da questão da identidade dos indivíduos frente a algumas situações. Assim, o Ramadan não tem um espaço para ser executado por conta da sua dimensão diante da supermodernidade, mas por outro lado existe o desafio da identidade que o rito provoca entre os muçulmanos, que transcende os espaços e lugares.

Enquanto a identidade de uns e outros é que construía o “lugar antropológico”, por meio das conviências da linguagem, dos sinais da paisagem, das regras não formuladas do bem-viver, é o não lugar que cria a identidade partilhada dos passageiros, da clientela ou dos motoristas “domingueiros”. (AUGÉ, 2012: 93)

E isso que encontramos no rito do Ramadan, essa individualização que estabelece uma identidade, mas que não está presa a dogmas estigmatizados e, assim, pode estar no não lugar, ou seja, pode tomar formas diversas e ter maneiras de ser interpretado e ser praticado, pois tem em sua essência a característica da individualização, mas também das estruturas de não pertencimentos, mesmo diante da dogmatização e da rigidez religiosa imposta pelo Islã.

Os elementos disciplinares do sistema religioso, neste caso as doutrinas e os rituais que caracterizam as diversas vertentes do Islã e os discursos que circulam através de diversos meios de comunicação (textos, sermões, vídeos, etc.), são diferentemente apropriados e incorporados no contexto das relações de poder de cada comunidade. No entanto, a sua circulação permite a criação de canais de comunicação ritual e doutrinária, assim como formas de imaginação religiosa que conectam as diversas comunidades muçulmanas no Brasil com versões objetivadas e globalizadas do Islã. (PINTO, 2005: 248)

Queremos dizer que mesmo que cada um faça suas adaptações na prática do jejum no Ramadan, o que se percebe é que os membros da mesquita não perdem de vista a unidade e a quebra de paradigma social que o rito deve construir na vida cotidiana de cada pessoa, no entendimento da unidade na mesquita.

O Ramadan e suas interfaces

Minha inserção no campo de pesquisa foi se estabelecendo aos poucos, tendo início por volta de janeiro de 2019, contudo apenas no início do ano de 2020 que comecei a ter maior envolvimento na mesquita e participar efetivamente das atividades na mesquita em Campo Grande e a partir desse momento, com o Ramadan, período que efetivamente a experiência de campo se tornou efetiva, e neste momento começaram a surgirem as primeiras notícias relativas ao Covid-19, com os primeiros casos de pessoas infectadas Corona vírus no Brasil. Me fazendo com

isso, ter que elaborar uma nova perspectiva de aproximação ao campo de pesquisa, haja visto, que os templos religiosos, começaram a ser fechados, e as pessoas começaram a evitar lugares em que se tinha aglomeração de pessoas.

Mas, antes de que essa nova abordagem da pesquisa tivesse que ser adotada, por conta do da Covid-19, tive a oportunidade de ter contato, com João, que fez algumas observações, sobre o jejum, neste período de isolamento que as pessoas estavam tendo que praticar, ressaltando, que: “não vou jejuar nesse momento e me expor a ter minha imunidade afetada e ficar com probabilidade de contrair Covid-19, e também não vou na mesquita nesse período”. Desta forma não quis praticar o jejum, contudo, entendia que no Ramadan as pessoas deveriam se aproximar de pessoas diferentes de independentemente da religião do outro, da sexualidade ou da cor da pele.

Já Walid não hesitou em suas palavras; “tenho ido à mesquita e praticado o Ramadan fazendo jejum e estarei na festa do Eid com a comunidade na quebra do jejum”.

Diante das falas dos interlocutores, é importante verificar que o Islã não pode ser entendido e compreendido de forma generalizada, a ponto de colocar todos os grupos de muçulmanos e suas atitudes dentro de um mesmo contexto, pois algumas situações e práticas religiosas são de grupos muito pequenos que não representam a maioria da fé muçulmana e suas atitudes. Contudo, não podemos negar que:

A especialização institucional da religião – que inclui transmissão padronizada do modelo “oficial”, um cânone doutrinal e controles contra desvios – reforça decisivamente a estabilidade interna de seu cosmos sagrado. A consolidação de crenças e ritos religiosos no interior de um modelo “oficial”, bem como o suporte institucional desse modelo, conferem alto grau de objetividade e continuidade a temas que tem um significado “supremo” para todos. Além disso, a estabilidade do cosmos sagrado é um dos interesses mais valorizados pelo influente corpo de peritos religiosos. (LUCKMANN, 2014: 103-4)

João, na sua simplicidade teológica, me disse: “eu interpreto a prática do Ramadan a partir do que me ensinaram e tenho que prestar contas apenas para Allah”. A partir dessa observação de João, me chama atenção como Asad orienta sobre a postura do antropólogo diante do Islã.

Qualquer pessoa que pesquise com a antropologia do Islã sabe que há uma diversidade considerável nas crenças e práticas dos muçulmanos. O primeiro problema é, portanto, organizar essa diversidade em termos de um conceito adequado. A representação familiar do Islã essencial como a fusão da religião com o poder não é uma delas. Mas também não é a visão nominalista de que diferentes instâncias do que é chamado de Islã são essencialmente únicas e sui generis. (ASAD, 1986: 5, tradução, grifo nosso)

Destaco essa questão das particularidades do Islã pois, conforme minhas conversas com João, ele me chamou atenção de que além de não estar indo na mesquita nesse período de pandemia e de haver muitos casos em Campo Grande, também me disse que neste ano não havia feito o Ramadan.

Fiquei surpreso pois, assim, como o Ramadan e outras obrigações religiosas os muçulmanos eram extremamente retos no cumprimento do que é determinado e verifiquei isso conversando com alguns Sheiks ou vendo filmes que descrevem a vida dos muçulmanos, mas nunca tinha tido a oportunidade de constatar que essas regras religiosas pudessem ter outra abordagem, isso só foi possível com a oportunidade feita através dos diálogos com alguns muçulmanos sobre as suas práticas religiosas.

Contudo, João, ao contar sua experiência diante do jejum destacou que a sua relação com Allah é particular (sempre João destacava isso em nossas conversas) e que ele deve prestar contas apenas a Allah e assim, entende a necessidade do Ramadan, e desta forma destaca que quando não se pratica o jejum de forma efetiva, existe uma forma de compensação para que não fique em débito com o sagrado. Para ele quando a pessoa que não possa participar do Ramadan, conforme orientações que recebeu na mesquita e de seus líderes religiosos, podem escolher uma pessoa carente que não tem condições de se alimentar e pagar a essa pessoa ou a outras que passam por essa situação alimentação, como forma de compensação por conta de não ter feito o Ramadan.

No texto de catecismo conhecido como Manual para o Novo Muçulmano, observamos o seguinte destaque;

Jejuar é obrigatório para todos os muçulmanos adolescentes, adultos e saudáveis e que não se encontrem em viagem. [...] Não é necessário que uma pessoa que se encontra viajando ou esteja doente jejue. [...] Entretanto, se não jejuar, deve compensar o jejum perdido posteriormente. Da mesma forma a mulher em seu ciclo menstrual ou sangramento pós-parto não deve jejuar, pagando os dias perdidos posteriormente. (ZARBOSO, 2011: 197-8)

Como se verifica o texto não especifica o tipo de forma para a compensação por falta de participar do jejum. O interessante neste aspecto é o relato tanto do João, do Walid como de Abu Kalil que o mais importante é que tudo que se faça seja para Allah e suas contas são acertadas com o sagrado, ou seja, as negociações para a substituição podem ser feitas por compensações.

Essas observações podem ser refletidas a partir da análise de Luckmann acerca das estruturas religiosas.

Quanto mais claramente o cosmos sagrado estiver formulado no interior de uma visão de mundo, mais provável será que as representações religiosas internalizadas venham a formar um estrato “religioso” relativamente diferenciado na consciência dos indivíduos socializados nessa visão de mundo. Isso implica que – mantidas as mesmas condições – tais indivíduos tenderão a ser capazes de formular assuntos de “suprema” importância, para si e para os outros.[...] Se um cosmos sagrado for internalizado como uma clara camada “religiosa” da consciência individual, pode-se então falar de uma forma de religiosidade individual mais específica do que a identidade pessoal como tal. (LUCKMANN, 2014: 93-4)

Importante observar em Luckmann que mesmo que o Ramadan tenha uma linguagem coletiva que se expressará no rito na comunidade, a individualização é o fator que formata a consciência dos membros do Islã pelo menos nas conversas que tive com meus interlocutores. Abu Kalil⁴ reforça em sua fala: “é um momento de reflexão em que entendemos que somos parte do todo”.

Mesmo que o controle religioso se expresse pelos ritos estabelecidos no Islã as formas de interpretação e subjetividade são individuais e podem ser ressignificadas de várias formas e maneiras.

A partir das descrições etnográficas feitas na pesquisa se verifica que a problemática do Ramadan na comunidade muçulmana de Campo Grande tem um viés que não coaduna com as bibliografias pesquisadas acerca do Ramadan, como Francirosy Campos (2006) e Zahara Alghafli (2019, *et al.*) e os textos teológicos descritos do Islã.

As autoras em artigos sobre o Ramadan, indicam que a direção que o Ramadan é de um período de comunhão em todos os sentidos, entretanto, o que se

⁴ Membro da mesquita e um dos fundadores da mesma, tendo sido da liderança da Associação Beneficente Luz da Fé por muitos anos. Sua família também é da composição fundadora da Mesquita.

percebe na mesquita em Campo Grande, é uma situação atípica conforme descrito pelas autoras, de que no Ramadan um dos elementos norteadores é a relação entre as pessoas, que se reúnem e se confraternizam nesse período, tanto na mesa como nas orações. Assim, a relação de comunhão e solidariedade, na mesquita de Campo Grande, se estrutura a partir de sujeitos liminares, como aponta Turner (1974). O rito do Ramadan, mesmo sendo estruturadas na mesquita como um elemento social, não determina uma relação de unidade e conseqüentemente, não determina construção de poder, que no período do Ramadan se agrupam apenas em pequenos grupos ou entre familiares, rompendo com dramas sociais entre os sujeitos na comunidade religiosa.

Destaco que conforme conversa com os interlocutores que são membros da mesquita, se identificou que a formação de *communitas* entre os membros da mesquita, não geram liminaridade, na busca de poder ao menos de forma aparente, mas parece que é uma característica da própria mesquita a formação de pequenos grupos e não uma relação interativa mais geral na comunidade, não sendo um elemento que aconteceu apenas, pela situação causada pela Covid-19, mas de que o Ramadan na comunidade muçulmana em Campo Grande, a comunhão e a partilha que o Ramadan propõe, possuem características próprias estabelecidas entre os grupos liminares que se formam na comunidade religiosa.

Entretanto, suas características práticas observadas e descritas pelos interlocutores é de que existe uma individualização na prática dos ritos do Ramadan na mesquita em Campo Grande. Pois, a relação de unidade e de prática do rito do Ramadan tem flexibilidades e diferenciações em relação ao narrado sobre o rito e sua prática em outras mesquitas pelo Brasil, conforme a literatura pesquisada.

Conforme a descrição de João:

Percebo que aqui na mesquita tem um grupo que se reúne e fica conversando no fim dos encontros de sexta-feira, mas, a maioria das pessoas vai embora não fica ali conversando. Eu sou um desses que vai embora não gosto de ficar fofocando e participando de grupos. E no Ramadan também não participo de encontros com outras famílias, fico mais concentrado na minha fé individual, e também não tem muito de fazer orações na mesquita e todos juntos, todos os dias. Sei da importância do Ramadan e entendo que no espaço do culto somos todos iguais e é isso que respeito. Mas por exemplo já tive em Mesquitas que as pessoas têm mais eventos sociais e ficam mais na mesquita nas festividades.

Essa questão das particularidades da mesquita de Campo Grande pode ser constatada, quando participei da quebra do jejum na mesquita, pois nesse momento que é ímpar para a comunidade na questão da comunhão, não fui convidado para participar de um *iftar*⁵ ou da reza do *Tarawih*⁶, e também as pessoas que se tornaram meus interlocutores não comentaram que participariam de atividades em grupo neste período. Faço essa observação pois, segundo Francirosy Ferreira (2020: 5), o Ramadan tem algumas práticas específicas.

Os que não podem jejuar por algum problema saúde, alimentam a um necessitado durante o mês. Oferecer um *iftar* é uma dádiva e alegria para os donos da casa. A caridade é praticada o mês todo (*sadaqa*). Outro momento de encontro é a reza em congregação, por exemplo, rezar o *Tarawih* (oração realizada por sunitas como mais uma forma de adoração) após a última oração da noite (*salat Isha*). Na madrugada acordam para o *sohur* que consiste em uma alimentação leve, como ingestão de água, antes da primeira oração do dia – *fajr*. Nas últimas dez noites do mês muitos muçulmanos permanecem nas mesquitas em adoração a Deus. Nas noites ímpares as mesquitas estão lotadas,

⁵ *Iftar* é a refeição que os muçulmanos realizam a noite e que simbolizam a quebra do jejum no mês do Ramadan. Geralmente é um hábito que se faz em grupo de pessoas que quebram o jejum juntos

⁶ *Tarawid* ou *Taraweed*, que em árabe significa, oração do descanso. Essa oração é feita no período do Ramadan pelos muçulmanos.

porque em uma delas foi revelado o Alcorão e os muçulmanos acreditam que tudo que se pede na Noite do Decreto/Destino (Qadr) Deus atenderá, é uma noite que vale mais que mil noites.

Destaco que, mesmo em momentos normais da vivência na mesquita, ou seja, se não estivéssemos vivendo o período de pandemia de Covid-19, a relação de estabelecimento e prática do Ramadan seria estruturada de forma individualizada, porém, o que dá sustentabilidade de manutenção da fé dos agentes e da própria subsistência da mesquita é a relação em que o rito do Ramadan se estrutura em Campo Grande, a partir da:

TRADIÇÃO ← → HERANÇA ← → MEMÓRIA HERDADA.

A memória herdada se estabelece na participação dos eventos na mesquita das conversas com os agentes religiosos muçulmanos daquele espaço, que os símbolos que são ali representados estão ligados a perspectiva do ato do rito na sua ação, fazendo com que a tradição, se torne uma herança de uma memória herdada que é ensinada, levando-se em consideração que essa relação tem também um papel individual. Nas palavras de Abu Kalil, entendemos como se organiza e se aplica a questão do rito do Ramadan a partir do supracitado, relativo a Tradição, a Herança e a Memória Herdada.

Minha família é uma das fundadoras da Mesquita em Campo Grande e nossa relação de fé se estabeleceu a partir da nossa tradição de fé, configurada por nossa Memória Herdada, que foi configurada quando juntamos os muçulmanos que moravam em Campo Grande para criar o primeiro grupo que posteriormente fundaria a Mesquita. Por isso, mesmo que eu não vá na celebração do Ramadan esse ano na Mesquita sei do meu compromisso de caridade e solidariedade.

O rito do Ramadan se organiza na perspectiva da tríade; Tradição, Herança e Memória Herdada, que é forjada pela memória que é construída na vida prática dos agentes participantes da mesquita, salientando que a dimensão do rito do Ramadan possui relação de tempo e espaço formando assim suas formas de ritualidade. A prática do rito do Ramadan, a partir do jejum e das regras institucionalizadas estão evidentes. Porém os desdobramentos da incorporação individual, ou da construção da memória dos muçulmanos que estão na mesquita em Campo Grande.

A produção das subjetividades religiosas das formas de religiosidade a elas associadas não se baseia apenas na transmissão de doutrinas, mas também passa pela produção de experiências religiosas induzidas pelo engajamento dos agentes nas performances rituais e nas práticas disciplinares. Essas experiências são ao mesmo tempo o produto da socialização dos agentes no sistema religioso e o mecanismo por meio do qual esse sistema é incorporado como base do seu self religioso e moral. Assim, pode-se dizer que os muçulmanos no Brasil apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade, que os conectam tanto com condições transnacionais do Islã quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem. (PINTO, 2012: 354)

O que se nota sobre a discussão relativa ao rito do Ramadan na mesquita em Campo Grande perpassa a identidade e a pertença da comunidade religiosa dos seus agentes religiosos, não um desvio de conduta, mas uma forma de lidar e vivenciar o rito do Ramadan tanto culturalmente, socialmente como em tempos de pandemia. Ou seja, mesmo com toda rigorosidade dos pilares do Islã, mesmo com a disciplina e a moral instituídas na tradição muçulmana, observamos que outras formas de experienciar os ritos acontecem.

O interessante é que, na memória, na doutrina, nos ensinamentos, na presença das celebrações religiosas, por mais que se formalize a aplicabilidade dos

ritos da prática do Ramadan, a individualidade e a subjetividade faz com que cada pessoa ou agente religioso incorpore sua forma de lidar com a prática do rito, mesmo que, para isso, justifique de alguma forma que está cumprindo os preceitos exigidos.

Para pensar sobre a questão do Ramadan se faz relevante chamar a atenção para o rito antes da pandemia e posteriormente à pandemia. Pois, não existe qualquer dúvida a partir da pesquisa que o Covid 19 influenciou diretamente a vivência dos muçulmanos nas suas práticas de fé na mesquita, pois, com as restrições, o espaço ficou fechado em alguns momentos e em outros teve a redução de pessoas, fazendo com que muitas pessoas por conta dessas questões deixassem de ir à mesquita.

Notadamente se tem conhecimento que mesmo com as características próprias de cada muçulmano ou cada mesquita com relação às suas práticas de comunhão no Ramadan, situação que é vista em Campo Grande, pude perceber que a situação da pandemia enfatizou essa situação, fazendo com que os muçulmanos evitassem o máximo o contato com outras famílias e conseqüentemente da partilha tanto de rezar juntos como de se alimentarem juntos no fim do jejum diário.

Considerações finais

Vivenciar o rito do Ramadan foi um grande desafio para se entender e a realidade da cultura religiosa muçulmana no Brasil, por suas características próprias e por conta do distanciamento que possuímos dos pressupostos estabelecidos sobre o Islã, com isso, um dos desafios na pesquisa, me desnudar de preceitos e, assim, ir incorporando a cada momento da pesquisa desafios e aprendizados sobre os muçulmanos, que foram me aproximando da realidade dessas pessoas e me fazendo perceber que ainda sabemos muito pouco sobre a fé muçulmana.

Desta forma o argumento que dá sustentação ao artigo a partir da pesquisa de campo que realizei e que deve ser melhor explorado e pesquisado na minha opinião, em outras pesquisas, na área da antropologia da religião, sobre o Islã, principalmente acerca do Ramadan. Mesmo diante das limitações encontradas na pesquisa, destaco como ponto importante para se discutir o Ramadan é que a memória coletiva fortalece a prática do rito, ou seja, os muçulmanos desde que tem consciência da sua fé ou mesmo os que nascem na fé muçulmana vivenciam o Ramadan tanto na mesquita como pelos seus familiares, desta forma a memória vai se instituindo ao longo da caminhada da fé, mas é na mesquita que o rito toma proporção de uma forma que a memória a partir da prática do rito a partir do momento em que todos estão reunidos durante o Ramadan vai fortalecer o indivíduo na sua prática de fé.

A ideia de comunidade a partir do rito, se colocam em liminaridade quando participam do período do Ramandan, pois suspendem os papéis sociais, nesse período, reconfigurando o papel de *communitas* na comunidade religiosa, como chama atenção Vitor Turner (2013), com o estabelecimento das regras e a exigência do rito pelas famílias, pelos membros, da mesquita, vão fortalecendo a prática do rito e isso pode ser notado no ápice da cerimônia do Ramadan, que acontece na festa da quebra do jejum ou na celebração do Ramadan na mesquita quando todos e todas partilham a alimentação e a fé.

A partir das análises feitas com a pesquisa, seguem algumas possíveis hipóteses, sobre o rito do Ramandan praticado e vivenciado pelos muçulmanos na mesquita de Campo Grande. A primeira questão é que os muçulmanos fazem suas relações religiosas sustentadas pela transmissão social da memória, desta forma,

me parece um rito que se estrutura com o Ramadan em uma dimensão simbólica e que sustenta a ideologia religiosa dos cinco pilares islâmicos, fazendo com que a própria mesquita se organize e se mantenha. Pois, em conversa com os interlocutores, a Mesquita de Campo Grande é uma comunidade pequena que se organiza com poucos membros que se vinculam à perspectiva religiosa através da memória, da tradição e da identidade alicerçados pelo ato do Ramadan.

O Ramadan é um rito individualizado e subjetivo que liga o agente religioso ao sagrado a partir das suas experiências e práticas do rito, com isso, mesmo que o Ramadan se estabeleça como um rito dogmático e rígido, na prática tem dimensão de flexibilidade e reinterpretação, sendo entendido como um começo, como salienta Marc Augé (2014), que tem um recomeço individual e o interessante é que mesmo que o agente religioso não cumpra esse dogmatismo ele incorpora esse recomeço buscando novos caminhos para prática do rito, mas para isso, sempre tenta de alguma forma se justificar quando o padrão do rito é reinterpretado para que assim não sinta que executou um desvio do rito.

E por fim não podemos negar que a pandemia de Covid 19 impactou o entendimento de algumas questões na interpretação e entendimento dos dados colhidos sobre a prática do Ramadan na mesquita de Campo Grande a partir dos muçulmanos que ali frequentam. Mesmo que o Ramadan na mesquita possua características próprias não podemos negligenciar que existe uma individualidade na prática do rito e isso não se dá apenas por conta do período em que estamos vivendo a pandemia. Mas de forma geral isso não impediu que a comunidade religiosa não praticasse o rito do Ramadan ou que não o incorporem esse rito nas suas vidas cotidianas nesse período específico. Mas o desafio é observar esse evento do Ramadan em um momento posterior sem pandemia para podermos confrontar os dados da pesquisa e verificarmos se a prática se estabelece

*Recebido em 20 de novembro 2022.
Aprovado em 30 de abril de 2023.*

Referências

- ALGHAFI, Z.; HATCH, T.G.; ROSE, A.H.; ABO-ZENA, M.M.; MARKS, L.D. A. Qualitative Study of Ramadan: *A Month of Fasting, Family, and Faith*. In: *Religions* 2019, 10, 123; doi:10.3390/rel10020123.
- ASAD, Talal. The Idea of An Anthropology Of Islam. *Center For Contemporary Arab Studies*, março, 1986.
- AUGÉ, Marc. *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires; Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2012.
- BAKER, O. Joseph. The variety of religion experiences. *Review Of Religious Research*, 51 (1): 39-54, 2009.
- BARBOSA, Francirosy Campos. Como viver o mês do Ramadan em tempo de isolamento social? *Dom Total*, 2 de maio de 2020. (revista digital)
- BELL, Catherine. *Ritual Perspectives and Dimensions*. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2018.
- ELLER, Jack David. *Introdução à antropologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HERVIEU-LÉRGER, Danièle. Catolicismo – A Configuração da Memória. *Rever*, 5 (2), 2005.
- HERVIEU-LÉRGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- ILAEI - Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos. *O mês do Ramadhan*. Disponível em: < https://ilaei.com/site/o_islam_pt/ >. Acessado em 30 de setembro de 2020.
- LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água/Loyola, 2014.
- MEDINA, Arely. *Islam. Diccionario de religiones en América Latina*. Roberto Pimentel Blancarte. México: FCE, El Colegio de México, 2018.
- PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PINTO, P. G. H. da R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *Revista USP*, 67: 228-249, 2005.
- PINTO, P. G. H. da R. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida do Norte: Ed. Aparecida, 2010.
- TAMBIAH, Stanley J. *A Performative Approach to Ritual*. Londres: The British Academy – Oxford University Press.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. São Paulo: Vozes, 2013.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TURNER, Victor. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Londres: Hutchinson University Library for Africa, 1981.

ZARABOZO, Jamaal, al-Din. *Manual para o novo muçulmano*. Trad. Regina Márcia Oliveira de Faria. Brasil, 2011.

O povo Wai Wai no enfrentamento e organização frente a emergência sanitária

*Ezequiel Sakew Wai Wai*¹

*Jefferson de Carvalho Braga*²

*Monique Teresa Amoras Nascimento*³

*Nyvia Cristina dos Santos Lima*⁴

*Nádile Juliane Costa de Castro*⁵

Universidade Federal do Pará

*Dayanne de Nazaré dos Santos*⁶

Faculdade da Amazônia

Resumo: estudo teve como objetivo mapear ações de organização e enfrentamento a pandemia da Covid-19 envolvendo o povo Wai Wai. Pesquisa documental, com coleta e análise de dados utilizando como objeto do estudo as ações com o povo Wai Wai apoiado na análise temática e nos conceitos de organização social. Identificou-se 10 publicações do qual emergiram os seguintes núcleos: (1) Papel dos órgãos e entidades para controle e prevenção da Covid-19, (2) Organização da comunidade (3) Sentimentos frente à pandemia e o direito ao rito. O estudo apontou os processos que envolveram o adoecimento, morte e luto.

Palavras-chave: povos indígenas; pandemias; organização social; cultura; luto.

¹ Indígena da etnia Wai Wai, referente ao território de Oriximiná-Pará. Enfermeiro graduado pela Universidade Federal do Pará (2022).

² Enfermeiro Graduado pela Faculdade de Enfermagem, do Instituto de Ciências da Saúde, da Universidade Federal do Pará (FAENF/ICS/UFPA).

³ Mestranda do PPGENF UFPA na linha de pesquisa educação, formação e gestão para a práxis do cuidado em saúde e enfermagem no contexto Amazônico. Enfermeira pela Universidade Federal do Pará.

⁴ Doutoranda em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental (PPGDSTU/NAEA/ UFPA). Mestre em Enfermagem pela Universidade Federal do Pará (PPGENF/UFPA/2022).

⁵ Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela Universidade Federal do Pará, Brasil(2019), Professora permanente PPGENF da Universidade Federal do Pará , Brasil

⁶ Enfermeira pós-graduada em Atenção Primária com ênfase na Estratégia Saúde da Família.

The wai wai people in fighting and organizing a health emergency

Abstract: the study aimed to map actions to organize and face the Covid-19 pandemic involving the Wai Wai people. Documental research, with data collection and analysis using as object of study the actions with the Wai Wai people supported by thematic analysis and concepts of social organization. 10 publications were identified, from which the following nuclei emerged: (1) Role of bodies and entities for the control and prevention of Covid-19, (2) Community organization (3) Feelings in the face of the pandemic and the right to the rite. The study pointed out the processes that involved illness, death and mourning.

Keywords: indigenous peoples; pandemics; social organization; culture; grief.

El pueblo wai wai en la lucha y organización de una emergencia sanitaria

Resumen: el estudio tuvo como objetivo mapear acciones para organizar y enfrentar la pandemia de Covid-19 que involucra al pueblo Wai Wai. Investigación documental, con recolección y análisis de datos utilizando como objeto de estudio las acciones con el pueblo Wai Wai sustentadas en análisis temáticos y conceptos de organización social. Se identificaron 10 publicaciones, de las cuales surgieron los siguientes núcleos: (1) Rol de los órganos y entidades para el control y prevención del Covid-19, (2) Organización comunitaria (3) Sentimientos frente a la pandemia y el derecho al rito. El estudio apuntó los procesos que involucraron la enfermedad, la muerte y el duelo.

Palabras clave: pueblos indígenas; pandemias; organización social; cultura; dolor.

O mundo enfrentou uma crise após a descoberta de um novo vírus, o Sars-CoV-2, uma doença com manifestações predominantemente respiratórias (FUL *et al.*, 2020). As medidas recomendadas para a contenção da propagação do vírus Sars-CoV-2, como, por exemplo, o distanciamento social, constitui-se em nova forma de sociabilidade com distintos graus de dificuldade segundo os diferentes contextos sociais (AQUINO *et al.*, 2020).

No Brasil a repercussão da pandemia evidenciou desigualdades da sociedade a partir do enfrentamento dessa doença, das condições de saúde e seus determinantes (CARNEIRO e PESSOA, 2020) sendo as populações indígenas as mais afetadas dada a sua vulnerabilidade (OLIVEIRA *et al.*, 2020; SANTOS *et al.*, 2020; RIBEIRO *et al.*, 2020). No caso dos povos indígenas, a articulação foi essencial para o enfrentamento da doença e controle da entrada do vírus nas aldeias (SILVA *et al.*, 2020; SUÁREZ-MUTIS *et al.*, 2022).

Observou-se um movimento de organização de defesa diante da pandemia que incluiu aldeamento com restrições de mobilidade e acesso aos territórios, parcerias institucionais e articulação midiática (GUIMARÃES, 2021; CASTRO *et al.*, 2020). Ao mesmo tempo, identificou-se a necessidade de um plano de controle específico que subsidiasse as peculiaridades das etnias e suas dinâmicas em torno de seus territórios (GUAJAJARA *et al.*, 2022). Nesse sentido, foram realizadas webinars, construídas tecnologias e articulações pela Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (SESAI) e instituições indigenistas para dispersão de alimentos, vacinas e demais insumos (GUAJAJARA *et al.*, 2022; ABRASCO, 2020).

Entre os povos da Amazônia, tais dinâmicas foram observadas entre o povo Wai Wai, que vivem atualmente em várias aldeias dispersas por extensas partes da região das Guianas. São falantes, em sua maioria, da família linguística Karib e ocupam atualmente três terras indígenas (TI): TI Trombetas-Mapuera, TI Nhamunda-Mapuera e TI Wai Wai, (no Estado de Roraima) (LAPOLA e REPETTO, 2018). No processo de enfrentamento foi identificado, entre os Wai-Wai, sentimentos de medo, aflição e proteção para familiares, haja vista episódios semelhantes que exterminaram os Tarumás/Caruma, vizinhos, em outros tempos (WAI WAI, 2021).

Sabe-se que episódios recentes aconteceram nas TI do povo Wai Wai referente a pandemia da Covid-19, que resultou em mortes e reorganização de seus aldeados. Em paralelo observou um processo de desarticulação das políticas de atenção à saúde dos povos indígenas e das constantes ameaças aos direitos dos povos originários pelo governo federal (GUAJAJARA *et al.*, 2022). Logo, este trabalho se justifica pela necessidade de compreender a adaptação a desastres realizados por povos indígenas do Brasil, considerando etnia, seu isolamento geográfico e cosmologia.

Nestes termos, questionou-se como se organizaram e enfrentaram os Wai Wai, isolados geograficamente sob a dispersão de suas terras? Neste sentido, observados o conceito de organização social, o presente trabalho tem como objetivo mapear ações de organização e enfrentamento a pandemia da COVID-19 envolvendo o povo Wai Wai.

Método

Trata-se de um estudo documental de abordagem qualitativa, considerando como fonte de dados documentos primários que não passaram por tratamento analítico, assemelhando-se a pesquisas bibliográficas, mas distanciando-se desta em função do não recebimento de qualquer tratamento (SEVERINO, 2007).

A busca foi desenvolvida em sites e plataformas especializadas de abrangência nacional, disponíveis em formato digital, observada a temática pandemia entre o povo Wai Wai e para tanto foi necessário determinar duas palavras-chave: “Pandemia” e “povo Wai Wai”. Como critério de inclusão considerou-se os documentos registrados entre o período de março de 2020 a agosto de 2022, como critério de exclusão foram retirados os documentos de povos Wai Wai de regiões fora da Amazônia legal. Essa pesquisa foi realizada entre os meses de agosto a outubro de 2022.

Após identificação dos documentos foi realizada triagem do material, sendo excluídos aqueles que não se enquadraram nos critérios. Ao final do processo de seleção foi possível considerar 10 matérias para análise de seu conteúdo. Neste seguimento foi construído um protocolo de pesquisa que foi coletado por dois autores a fim de ser realizada em pares e foi organizado pelos seguintes elementos: título, objetivo, resultados, conclusão e link.

A análise das matérias jornalísticas seguiu os pressupostos de Bardin (BARDIN, 2016), haja vista que possibilita incorporar procedimentos a partir de conjuntos de técnicas de análise de comunicações, falas, e temas, o que subsidia identificar as inferências sobre o tema proposto, baseia-se em procedimento sistemáticos a fim de criar inferências. Seguiu, portanto, as etapas previstas desde a pré-análise, perpassando pela exploração do conteúdo, até o tratamento (BARDIN, 2016). Logo, apontou-se categorias e subcategorias, que apontaram significados as ações identificadas, sejam elas dos sujeitos e dos agentes envolvidos.

Em relação a eleição das categorias, ancorou-se na leitura e compreensão dos textos, suas divergências, convergências e tensões que nortearam a organização social de povos indígenas, a fim de subsidiar recortes temáticos que deram subsídio às categorias.

Não houve necessidade de aprovação de comitê de ética, uma vez que os dados coletados são de domínio público, ainda assim seguiu-se os princípios éticos conforme resolução 466/2012.

Resultados

A amostra final foi composta de 10 conteúdos vinculados a sites especializados e jornais, disponibilizados entre os meses de março de 2020 a janeiro de 2022 conforme Quadro 1.

Nº	Origem e Ano	Título
1	Agência Brasil, 2020	Forças Armadas atenderão indígenas Pará contra a Covid-19
2	Survivalinternational.org,2020	Pelo direito de sepultarmos nossos mortos com dignidade
3	Instituto Socioambiental. 2020	Indígenas Wai Wai se blindam contra a Covid-19
4	Amazônia Real, 2020.	'É nosso direito enterrá-los', diz o povo Wai Wai sobre corpos de lideranças vítimas da Covid-19
5	Infoamazônia, 2020.	"Resistir ou fugir" – A estratégia Waiwai no enfrentamento da COVID-19
6	Folha de São Paulo, 2020.	Poriciwi Wai Wai, a memória de um povo e o enterro na aldeia
7	Conselho Indígena de Roraima, 2020.	CIR leva ajuda ao povo wai wai e reafirma compromisso de luta frente à pandemia da covid-19
8	Estadão, 2022.	Indígenas Wai Wai de Roraima Pedem exumação de vítimas da Covid-19 para que sejam enterradas na aldeia
9	Amazônia Real, 2022.	Indígenas têm o direito de fazer rituais sagrados das vítimas da Covid-19
10	ABASH, 2021	O direito à saúde dos povos indígenas e o trabalho desenvolvido por especialista do Hospital Regional do Baixo Amazonas

Quadro 1 – Documentos sobre a organização e enfrentamento do Povo Wai Wai frente à COVID-19. Fonte: Autores (2022).

As matérias referentes ao item 1, 7 e 9 sinalizaram o posicionamento, assistência clínica, realização de teste RT-PCR e entrega de kit de higiene pessoal por instituições públicas, sejam elas de saúde ou da área de segurança nacional. Já sobre a organização da comunidade frente a pandemia apontadas no item 3 e 10 e as matérias 2, 4, 5, 6 e 8 tratam sobre direitos, denúncias e revisão de atos que envolvem os ritos sobre os corpos de indígenas mortos pela pandemia.

A análise dos conteúdos das matérias subsidiou os seguintes núcleos (1) Papel dos órgãos e entidades para controle e prevenção da COVID-19, (2) Organização da comunidade (3) Sentimentos frente à pandemia e o direito ao rito que subsidiaram as categorias e subcategorias (Quadro 2).

Núcleo (1): Papel dos órgãos e entidades para controle e prevenção da COVID-19

“O Ministério da Defesa enviará 26 profissionais de saúde das Forças Armadas entre médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem para uma missão de enfrentamento à covid-19. O grupo embarca na Base Aérea de Brasília ao meio-dia desta segunda-feira (23) rumo a aldeias do noroeste do Pará” (Matéria 1).

“Os coordenadores do Conselho Indígena de Roraima destacaram o envio de ajuda humanitária aos Wai Wai. A colaboração foi enviada pela equipe emergencial do CIR com o objetivo de apoiar as comunidades Xaari e Anauá com cestas básicas, EPIS, e kits de higiene pessoal principalmente para mulheres e crianças” (Matéria 7).

“Basta o secretário fazer uma consulta aos especialistas para saber se há algum risco de infecção. Para os povos indígenas, quanto mais tempo demora, mais tempo se prolonga o sofrimento. Isso foi uma sucessão de equívocos que têm a ver com a pouca compreensão que se tem a respeito dos povos e a relação da cultura” (Matéria 9).

Núcleo (2): Organização da comunidade

“Não entrou Covid até agora no nosso território e estamos muito felizes. O projeto da cantina diminuiu as saídas das comunidades para a cidade. Dentro das comunidades estamos abastecidos com diversos materiais, nossa barreira está funcionando muito bem, graças aos apoios emergenciais” (Matéria 3).

“Eles compreendem a gravidade da pandemia e foram absolutamente exemplares em suas táticas de evitar transmissão em seus territórios” (Matéria 10).

Núcleo (3): Sentimentos frente à pandemia e o direito ao rito

“Não temos sido tratados como seres humanos. As autoridades não têm respeitado nossa lei, nossa cultura, nosso luto por ocasião da morte de um ente querido. Estamos sofrendo com o racismo institucional, por não podermos enterrar e lamentar a morte de nossos parentes de modo digno, de acordo com a nossa cultura” (Matéria 2).

“A gente cavou para enterrar aqui [na comunidade], mas enterraram lá [no cemitério]. Não pediram permissão para enterrar longe daqui, mentiram para a gente” (Matéria 4).

“Matuhta não acreditou quando me viu com uma máscara, achando que eu já estava com vírus, e me perguntou “Essa máscara protege?” Pois eu não tenho máscara, fique longe”. Após explicar que é uma forma de proteger a todos, pudemos conversar” (Matéria 5).

“Sem abri-lo, levaram-no para o sepultamento, que não foi feito dentro da casa de um parente, como seria o costume, nem teve a presença e o pranto da família, mas pôde ocorrer, enfim, na aldeia” (Matéria 6).

“É muito triste e não é bom para gente o parente ser enterrado longe da sua aldeia, o sofrimento é longo. Todo Wai Wai parente que morre, tem de ser enterrado na aldeia, dentro da casa dele, do morto. Não pode ser excluído” (Matéria 8).

Discussão

Para proteger os Wai Wai da contaminação pela covid-19, foi necessário, primeiramente um movimento que diminuísse a invisibilidade desse povo, haja vista que estão presentes em uma região da Amazônia legal historicamente marginalizada (MIOTO *et al.*, 2020; ANDRADE, 2021). Considerando as narrativas identificadas pela pesquisa é possível evidenciar que o apoio foi realizado, mas com atraso temporal em virtude da ausência de plano estratégico de manejo para etnia dentro de sua TI, com ações com características apresentando distanciamento entre a cultura, as necessidades e peculiaridades inerentes ao povo Wai Wai. Assim como dos suportes adequados para proteção das comunidades, reflexo da conjuntura de embate com o governo federal e dos retrocessos identificados nos últimos anos nas políticas públicas aos povos indígenas (GUAJAJARA *et al.*, 2022).

Aponta-se que essa conjuntura apresentada por meio do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) construiu documentos norteadores que reprodu-

ziram as normativas dos órgãos vinculados à saúde, com responsabilidade de estruturação aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), sem articulação federal, mas centralizando as compras e licitações de insumos e transportes para ações na saúde indígena¹⁹. A ausência de estratégias específicas para com os povos Wai Wai foi se revelando como mais um caso de silenciamento dos povos indígenas no Brasil frente ao avanço da pandemia e as tomadas de decisão do governo federal (GUAJAJARA *et al.*, 2022).

As diferentes narrativas encontradas mostram que os profissionais e integrantes envolvidos nos processos iniciaram suas atividades após contínuas pressões do movimento social indígena, seguindo o protocolo sanitário, passando por triagens médicas com testes RT-PCR negativo para Covid-19, para inserção de equipes de saúde nas aldeias (SUÁREZ-MUTIS *et al.*, 2021; CARVALHO *et al.*, 2020). Em paralelo, houve um movimento de criação de canais de comunicação, on-line, de emergência à Covid-19 para informar em rede as comunidades indígenas sobre os avanços da Covid-19, assim como de tecnologias educativas para informação sobre o vírus, movimento observado entre povos indígenas (CARVALHO *et al.*, 2020; CIR, 2020).

A Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (SESAI) direcionou suas ações inicialmente na execução de testes e isolamento social, e posteriormente na execução das vacinas (PONTES *et al.*, 2021). Notou-se nos registros que os profissionais de saúde atuantes nas aldeias foram essenciais para promover educação em saúde e demais atividades para esclarecimento do avanço da contaminação na aldeia, os óbitos e a rede de apoio (CIR, 2020). Mediante essa situação e o avanço do vírus, notou-se que não havia assistência do poder público adequadamente, gerando medo e tensão em virtude da possibilidade de alastramento do vírus para as comunidades mais distantes com acesso apenas pela via fluvial e aérea (CIR, 2020).

Os sentimentos identificados ao longo das matérias sinalizam que o acesso às informações repassadas pelos profissionais de saúde foi essencial para tomadas de decisão entre os Wai Wai, pois subsidiaram entendimento sobre a gravidade da pandemia e para as táticas de evitar transmissão em seus territórios (SAWAIA *et al.*, 2020). Destaca-se que o episódio trouxe à tona a lembrança de outros momentos da história do povo Wai Wai, em que também foi necessária organização e isolamento para evitar o extermínio de seu povo (WAI WAI, 2021).

Uma tomada de decisão, entre outras, foi a restrição por parte de autoridades e lideranças indígenas sobre os cancelamentos de viagem de indígenas em barcos de rotina entre a linha Cachoeira Porteira e a cidade de Oriximiná, no baixo amazons paraense, assim como da linha referente ao retorno para as aldeias. Isso subsidiou o isolamento do povo Wai Wai nas aldeias, ou na zona urbana, evitando circulação de pessoas e protegendo seus aldeados como percebido em outros territórios (SAWAIA *et al.*, 2020).

Um ponto importante sob esse aspecto é reconhecer as peculiaridades dos Wai Wai, a fim de compreender as dinâmicas ao longo de seus territórios, pois é um povo que se encontra na região da Amazônia Legal, e vivem nas TI, onde vivem da caça, pesca e do extrativismo vegetal, reflexo de conhecerem bem a região e sua biodiversidade (LAPOLA e REPETTO, 2018). A condição pandêmica, no entanto, subsidiou novas dinâmicas como da mobilidade de seus membros para locais mais distantes do centro das aldeias, dentro das TI, ao longo das matas, reflexo do medo de contaminação e extermínio da etnia em virtude dos primeiros

casos de contaminação. Ao passo que voltaram aos seus locais de origem encontraram corpos estendidos pelo chão e em estado de putrefação, revelando aflição e necessidade de fortalecimento de ritos (WAI WAI, 2021).

Em relação aos ritos, destaca-se o rito funerário, que para o povo Wai Wai é algo sagrado e originário da cultura (COSTA, 2022). Para os Wai Wai, assim como para outros povos indígenas, é muito importante que o ritual funerário seja executado com o devido cuidado, pois é o momento em que o espírito se tranquiliza e se prepara para seguir rumo a outro patamar cósmico – deixando em paz e sem sofrimento os parentes e outros viventes da Terra, haja vista que isso é parte de sua cultura (LAPOLA e REPETTO, 2018).

É importante ressaltar que indígenas que morrem dentro do seu território, por uma perspectiva cosmológica, devem ser enterrados dentro de sua aldeia para que a força dele continue entre os indígenas vivos. Logo, não é apenas um enterro como dos não-indígenas, há um aspecto do sagrado que envolve o espírito e baseado nos saberes ancestrais, sendo necessário compreender os cuidados e as apreensões sobre a vida e a morte entre os indígenas (BELTRÃO *et al.*, 2020). Logo, a morte deve ser compreendida como um fenômeno de ruptura do cotidiano da comunidade, principalmente envolvendo sentimento de perda (PALGI e HENRY, 1984).

Nesse aspecto, em virtude de inicialmente ocorrer ausência de sepultamento nessa linha surgiram sentimentos como da violação de direitos. A situação subsidiou debates e um processo de organização social para enfrentamento da pandemia. Iniciou-se, então, o alinhamento de todas as comunidades e povos indígenas na luta pelo direito de enterrar os parentes, dentro de suas tradições, e sempre respeitando as orientações da OMS quanto às condições sanitárias (BELTRÃO, 2020).

Após inúmeras violências à cultura, notou-se que os Wai Wai tinham o direito de fazer rituais sagrados das vítimas da Covid-19. Essa decisão foi muito importante, pois o sentimento de sofrimento pelas perdas tornou-se constante desde a primeira morte de um ancião e importante líder do povo Wai Wai, assim como observado entre outros povos (HANDMAN, 2020).

Ressalta-se que o modo de vida indígena, a cultura e organização são reconhecidos e protegidos pela Constituição Federal de 1988, e, portanto, a estruturação de um plano de manejo na contenção do contágio de Covid-19, tinha especial atenção para a Região Amazônica em virtude de suas peculiaridades (SUÁREZ-MUTIS *et al.*, 2022). Foi necessária uma articulação de diversos movimentos para que os familiares tivessem o direito de pedir a exumação dos corpos de seus parentes a fim de que os sepultamentos pudessem ocorrer nas comunidades seguindo as orientações da OMS (COSTA, 2022).

Evidenciou-se, portanto, que as instituições de saúde, por exemplo, não consideraram as cosmologias no início da pandemia, fato este que envolto ao contexto social, político e epidemiológico da região, sendo uma questão apontada no início da pandemia ((SUÁREZ-MUTIS *et al.*, 2022; PONTES *et al.*, 2021). Percebe-se, portanto, a necessidade de dialogar com os povos indígenas em diversos aspectos, sobretudo quando de sua inserção em diversos cenários, inclusive o acadêmico, para que estes processos sejam discutidos no âmbito das universidades pela formação e projetos temáticos e não fiquem silenciados, evitando que situações como as identificadas inicialmente no percurso de emergências sanitárias sejam evitadas (CASTRO *et al.*, 2019 e 2021; ARAÚJO *et al.*, 2022).

Conclusão

O estudo contribuiu para compreender a tomada de decisões das instituições e dos indígenas e apontou os processos que envolveram o adoecimento, morte e luto para o enfrentamento da pandemia entre os Wai Wai. Os achados retratam o distanciamento das instituições públicas frente às cosmologias que envolvem as etnias, expondo a necessidade de realizar ações estratégicas para formação equânime de profissionais frente a desastres, sobretudo quanto aos ritos que envolvem os corpos indígenas.

Pode-se afirmar que o resultado foi uma narrativa do silenciamento das instituições e da invisibilidade contínua e ratificada pela pandemia sobre os povos indígenas. Também foi possível identificar a luta por direitos e um movimento para enfrentamento dentro dos territórios para evitar o avanço da Covid-19 seja por articulações midiáticas e para reconhecimento de sua cultura. Entende-se que é necessário ampliar o estudo para identificar narrativas das instituições em diversos setores a fim de colaborar para discussão aprofundada sobre o papel do estado com os povos indígenas.

Recebido em 2 de março de 2023.
Aprovado em 30 de abril de 2023.

Referências

- ANDRADE, R. D. P. *Saúde indígena, desenvolvimento e invisibilidade: breves capítulos do genocídio dos povos originários no século XX*. Editora Makunaima. 2021.
- AQUINO, E. M. L.; SILVEIRA, H. I.; PPESCARINI, M. J. *et al.* Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25 (supp): 2423-2446, 2020.
- ARAÚJO, J. D. S., SANTOS, R. A. D., CARVALHO, J. F. C. D. CASTRO, N. J. C. D. (2022). Public policy for social inclusion in higher education and extension practices with ethnic groups. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 75.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. *A Covid-19 e a situação alimentar entre os povos indígenas: recomendações para o enfrentamento da pandemia*. Abrasco. [Internet]. 2020.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Almedina Brasil, 2016.

BELTRÃO, F. J.; LOPES, R. C. S.; CUNHA, M. J. S.; *et al.* Vida e morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, 9 (1): 206-220, 2015.

CARNEIRO, F. F.; PESSOA, M. V. Iniciativas de organização comunitária e Covid-19: esboços para uma vigilância popular da saúde e do ambiente. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18 (3): 00298130, 2020.

CARVALHO, L. M.; NASCIMENTO, F. A. A.; GRANATO, R. R. e-COVID Xingu: Mídias Sociais e Informação no Combate à Covid-19 em Altamira, Pará. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 44 (Supl 01), 2020.

CASTRO, N. J. C.; CORRÊA, P. K. V.; SILVA, I. F. S. *et al.* “Articulações da enfermagem frente à pandemia com e para comunidades tradicionais da Amazônia Paraense”. In: TEODÓSIO, S. S. S.; LEANDRO, S. S. (orgs.). *Enfermagem na atenção básica no contexto da COVID-19*. Brasília: Editora ABEn. 2020.

CASTRO, N. J. C.; SILVA MESQUITA, D.; TEIXEIRA, J. B. G.; SANTOS BORGES, R. Ensino da Saúde das Populações tradicionais em cursos de graduação em Enfermagem. *Enfermagem em Foco*, 10 (6), 2019.

CASTRO, N. J. C.; SANTOS, R. A.; SILVA, J. N. R.; SOUZA ARAÚJO, J.; SILVA MESQUITA, D.; NAKA, K. S. (2021). Development of digital communication and information technologies in the training of indigenous and quilombola nurses. *Revista de Enfermagem UFPI*, 10 (1).

CIR: CIR leva ajuda ao povo Wai Wai e reafirma compromisso de luta frente à pandemia da Covid-19 – CIR – Conselho Indígena de Roraima. 2020. Available from: <https://cir.org.br/site/2020/07/09/cir-leva-ajuda-ao-povo-wai-wai-e-reafirma-compromisso-de-luta-frente-a-pandemia-da-covid-19/>.

CISP: *O povo Wai Wai*. 2021. Available from: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waiwai>.

COSTA L. Indígenas Wai Wai de Roraima Pedem exumação de vítimas da Covid-19 para que sejam enterradas na aldeia. *Jornal O Estado de São Paulo*, 2022.

FU, L.; WANG, B.; YUAN, T. *et al.* Clinical characteristics of coronavirus disease 2019 (COVID-19) in China: A systematic review and meta-analysis. *J Infect. Pub-Med.*, 80 (6): 656-65, 2020.

GUAJAJARA, S. B.; ALARCON, D. F. P.; MOURA, A. L. Entrevista com Sonia Guajajara: o movimento indígena frente à pandemia da COVID-19. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27 (11): 4125-4130, 2022.

GUIMARÃES, B. N. O casulo da pandemia: estratégias indígenas para habitar o fim do mundo. *Sociologia & Antropologia*, 11 (esp): 239-246, 2021.

HANDMAN, A. A. São Gabriel da Cachoeira se despede de líder Baniwa morto pela Covid-19. 2020. Available from: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/sao-gabriel-da-cachoeira-se-despede-de-lider-baniwa-morto-pela-covid-19>.

LAPOLA, D. M.; REPETTO, M. Os Wai Wai da Comunidade Jatapuzinho, em Roraima, frente aos grandes Projetos na Amazônia. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 12 (2) 2018.

MELO K. *Forças Armadas atenderão indígenas no Pará contra a covid-19*. [Internet]. 2020. Available from: Forças Armadas atenderão indígenas no Pará contra a covid-19 (ebc.com.br).

MIOTTO, T.; MARIA, Z.; BATISTA, Z. M. No sudeste do Pará, indígenas enfrentam pandemia com falta de estrutura, demora nos testes e risco de fome. Conselho indigenista missionário. 2020; Available from: Batista - 2020 - No sudeste do Pará, indígenas enfrentam pandemia c.pdf (fiocruz.br).

OLIVEIRA, R. G.; CUNHA, A. P.; GADELHA, A. G. S.; *et al.* Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (9): 1-14, 2020.

PALGI, P.; HENRY, A. Death: a cross-cultural perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13: 385-417, 1984.

PONTES, A. L.; CARDOSO, A. M.; BASTOS, L. S.; SANTOS, R. V. *Pandemia de Covid-19 e os povos indígenas no Brasil: cenários sociopolíticos epidemiológicos*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2021. pp. 123-136.

RIBEIRO, K. B.; RIBEIRO, A. F.; VERAS, M.; *et al.* Social inequalities and COVID-19 mortality in the city of São Paulo, *Brazil Int J Epidemiol*, 50 (3): 732-742, 2021.

SANTOS, R. V.; PONTES, A. L.; COIMBRA, C. E. A. Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. *Cad Saúde Pública*, 36 (10): e00268220, 2020.

SAWAIA, B. B.; RENAN, A.; FLÁVIA, R. B. O paradoxo do isolamento na pandemia segundo o povo indígena Sateré-Mawé/Am. *Psicologia & Sociedade*, 32, 2020.

SEVERINO, A. J. *Metodologia de trabalho científico*. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, L. L.; NASCIMENTO, P. E.; ARAÚJO, O. C. G; *et al.* The Articulation of the Indigenous Peoples of Brazil in Facing the Covid-19 Pandemic. *Front Sociol.*, 36 (10): 00268220, 2021.

SUÁREZ-MUTIS MC, GOMES MF, MARCHÓN-SILVA V, *et al.* Desigualdade social e vulnerabilidade dos povos indígenas no enfrentamento da Covid-19: um olhar dos atores nas lives. *Saúde debate*, 45 (Esp): 21-42, 2022.

WAI WAI, A. A. Povo indígena Wai Wai, Comissão Pró Índio de São Paulo. 2021. Available from: <https://cpisp.org.br>.

Por uma Antropologia do Cinema: performance, gênero e territorialidades políticas no contemporâneo

*Marcos Aurélio da Silva*¹
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O presente ensaio foi extraído do relatório de estágio pós-doutoral realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), num período de 45 meses, de 1º de junho de 2014 a 31 de março de 2018. Nesse período, fui professor permanente e pesquisador associado do PPGAS, com atuação direta no curso de Mestrado e no Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPLus), com a realização de pesquisa, ensino e extensão. Em relação à pesquisa, o projeto foi um desdobramento de minha pesquisa de doutorado (SILVA, 2012), em que investiguei um festival de cinema da diversidade sexual, o Mix Brasil, realizado em São Paulo desde 1993. A ideia inicial desta pesquisa de pós-doutorado foi ampliar o foco de análise para outros festivais do mesmo tipo, no Brasil, e pensar em que medida os festivais de cinema tornam-se dispositivos contemporâneos de produção de subjetividades, diretamente ligados aos campos de poder/saber que circunscrevem gênero e sexualidade, ao mesmo tempo em que são desdobramentos das políticas de representação contemporâneas, mais precisamente as que se conectam às movimentações LGBT das últimas décadas.

Palavras-chave: antropologia do cinema; festivais; gênero e sexualidade

SILVA, Marcos Aurélio da. *Por uma Antropologia do Cinema: performance, gênero e territorialidades políticas do contemporâneo*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (22): 157-178, janeiro a abril de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Professor Adjunto do Departamento de Saúde Coletiva da UFMT. Professor permanente dos programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e em Saúde Coletiva.

For an Anthropology of Cinema: performance, gender and political territorialities in contemporary

Abstract: This essay was extracted from the post-doctoral internship report carried out in the Postgraduate Program in Social Anthropology (PPGAS) at the Federal University of Mato Grosso (UFMT), over a period of 45 months, from June 1, 2014 to March 31, 2018. During this period, I was a permanent professor and associate researcher at PPGAS, working directly in the Master's course and in the Center for Anthropology and Plural Knowledge (NAPLus), carrying out research, teaching and extension. Regarding research, the project was an offshoot of my doctoral research (SILVA, 2012), in which I investigated a sexual diversity film festival, Mix Brasil, held in São Paulo since 1993. The initial idea of this postgraduate research -doctorate was to expand the focus of analysis to other festivals of the same type, in Brazil, and think about the extent to which film festivals become contemporary devices for the production of subjectivities, directly linked to the fields of power/knowledge that circumscribe gender and sexuality, at the same time as they are developments of contemporary representation policies, more precisely those connected to the LGBT movements of recent decades.

Keywords: anthropology of cinema; festivals; gender and sexuality.

Por una Antropología del Cine: performance, género y territorialidades políticas en contemporáneo

Resumen: Este ensayo fue extraído del informe de pasantía posdoctoral realizada en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) de la Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT), en un período de 45 meses, del 1 de junio de 2014 a marzo 31 de diciembre de 2018. Durante este período, fui profesor permanente e investigador asociado del PPGAS, trabajando directamente en la Maestría y en el Centro de Antropología y Conocimientos Plurales (NAPLus), realizando investigación, docencia y extensión. En cuanto a la investigación, el proyecto surgió de mi investigación doctoral (SILVA, 2012), en la que investigué un festival de cine sobre diversidad sexual, Mix Brasil, realizado en São Paulo desde 1993. La idea inicial de esta investigación de posgrado-doctorado fue ampliar el foco de análisis a otros festivales del mismo tipo, en Brasil, y pensar en qué medida los festivales de cine se convierten en dispositivos contemporáneos de producción de subjetividades, directamente vinculados a los campos de poder/saber que circunscriben el género y la sexualidad, al mismo tiempo que son desarrollos de las políticas de representación contemporáneas, más precisamente aquellas conectadas con los movimientos LGBT de las últimas décadas.

Palabras clave: antropología del cine; festivales; género y sexualidad.

A constatação da relação tecida entre festivais de cinema queer, LGBTQIA+, gays ou lésbicos com as políticas de representação locais já não é novidade nas pesquisas que se debruçam sobre o tema nas ciências humanas. Zielinski (2006, 2008) apresenta os “*gay and lesbian film festivals*” como eventos de “base comunitária”, ou seja, organizados coletivamente por agentes sociais envolvidos em movimentações artísticas ou políticas – calcadas em questões de gênero e sexualidade – e dependem em grande medida de um senso de comunidade para constituir um público cativo. Percebi no Mix Brasil (SILVA, 2012), em sua história e nos processos de organização observados na etnografia, que uma série de estratégias de territorialização tanto em relação às movimentações LGBTs urbanas das últimas décadas, quanto em relação à cidade de São Paulo e suas urbanidades que incluem as movimentações artísticas em torno do audiovisual.

Coube então, na pesquisa de pós-doutorado, de onde este ensaio é fruto, pensar em outros festivais do mesmo gênero nessa relação com as políticas de representação, tendo como base as lições do cinema feminista e do feminismo pós-colonial. Ao cruzar feminismo e pós-colonialismo, encontramos diferentes possibilidades de conexão, quer na teoria, quer nos movimentos de militância política. As relações entre essas duas teorias-movimentos têm se tornado especial para pensarmos questões profundas que atingem as teorias sociais nas últimas décadas. Da mesma forma que o clássico de Edward Said (1978), *Orientalismo*, tem chamado a atenção, desde os anos 70, para o eurocentrismo da literatura e das ciências humanas, muitas mulheres têm denunciado os feminismos euroamericanos como centrados em uma perspectiva ocidental, heterossexual, branca e de classe média (RICH, 1984; MOHANTY, 1987).

O cinema também é alvo de questionamentos e atrai os pensamentos feminista (MULVEY, 1974; KAPLAN, 1995; DE LAURETIS, 1987) e pós-colonial (SHOHAT e STAM, 2006; ABU-LUGHOD, 2003) que trataram de apontar as representações como um foco privilegiado sobre o qual atuaram movimentos sociais, geralmente problematizando imagens construídas sobre sujeitos marcados por gênero, sexualidade, raça e etnia. Os festivais de cinema como o Mix Brasil, assim como os filmes que têm feito parte de suas programações, encontram seus contextos nestas problematizações, daí as relações que tecem com as políticas de representações locais e transnacionais. Foi objetivo central deste projeto de pesquisa investigar tais relações, pensando nelas também na relação com as políticas públicas, que têm sido suas principais patrocinadoras – o Mix Brasil, por exemplo, atingiu seu auge com apoios da Petrobras, na esteira dos patrocínios ao audiovisual, da Prefeitura de São Paulo, como parte das políticas de “atenção à diversidade sexual”, e do Ministério da Saúde, com recursos provenientes das políticas anti-aidas.

O Mix Brasil, etnografado para a tese de doutorado (SILVA, 2012), é o principal festival de cinema do país a tematizar a diversidade sexual, se levarmos em conta seus 30 anos, a estrutura construída neste período e sua consolidação dentro do campo das artes audiovisuais. Mas o Brasil tem visto surgir, especialmente na última década, uma série de mostras e festivais que tanto se aproximam do Mix como “*gay and lesbian film festival*”, quanto podem apresentar propostas mais específicas. Nesse sentido, a pesquisa foi centrada no Femina – Festival Internacional de Cinema Feminino, realizado no Rio de Janeiro desde 2004.

Através dos campos antropológicos da Performance e das Teorias do Sujeito, foram observados e mapeados estes eventos, buscando teorizar sobre as relações entre as políticas de representação e as políticas públicas, e até que ponto elas se constituem como importantes vetores do audiovisual no país. Coube também pensar no quanto esse contexto de festivais, cinema e políticas de representação, na confluência com políticas públicas, geram processos de produção de corpos e sujeitos, constituindo algumas das políticas de vida que marcam o contemporâneo.

Os festivais de cinema como objeto etnográfico: uma Antropologia do Cinema

Apesar da expansão considerável desses festivais e mostras, não apenas no Brasil, mas em praticamente todos os continentes do mundo, é um fenômeno pouco estudado, seja na Antropologia ou mesmo nos Estudos de Comunicação e Cinema. Constituindo novas avenidas para o audiovisual, os festivais de cinema têm se tornado mais do que um espaço privilegiado para circulação de longas e curtas-metragens, constituindo-se também como muitos dos territórios que na contemporaneidade deram continuidade ao projeto moderno de falar de sexualidade (FOUCAULT, 1976). Pensar em filmes e festivais como dispositivos ativos na produção de discursos/olhares ou como “trilhas de vista” (INGOLD, 2005a) que fazem ver sexualidades, gêneros, corpos, sujeitos, é partir do princípio que não há nem corpos (BUTLER, 1993), nem paisagens (INGOLD, 2005b) que estejam dados à priori, anteriores aos processos simbólicos que lhes constituem, preocupação esta que une os esforços da Antropologia e da Filosofia Contemporâneas, no campo das Teorias do Sujeito.

Assim, o projeto teve como um de seus eixos centrais pensar na produção de visualidades, dentro dos regimes que também produzem sujeitos, corpos e sexualidades. Outro ponto importante e desafiador para as teorias antropológicas foi investigar essa produção, a partir das Teorias do Sujeito, mas na confluência com as teorias da Performance (TURNER, 1974, 1987; BAUMAN e BRIGGS, 1990; LANGDON, 2006), campo cujas contribuições têm sido das mais significativas para a Antropologia, nas últimas décadas (ORTNER, 1984). O empreendimento nos leva a uma parte específica dos estudos de Performance, que são as investigações concernentes à Performatividade (AUSTIN, 1962; HALL, 1999; BUTLER, 1990; 1993; 1997), em que as produções performáticas não são apenas discursos sobre os contextos em que os sujeitos habitam, mas principalmente formas de construir e produzir as materialidades do mundo.

Nesse sentido, os festivais de cinema tornaram-se espaços que merecem um olhar mais apurado das pesquisas antropológicas pelas possibilidades que oferecem para a investigação das políticas de representação em sua relação com as políticas públicas, assim como são territórios férteis para o desafio às teorias antropológicas, na medida em que permitem o engajamento do pesquisador através

dos estudos de Performance e das Teorias do Sujeito. As preocupações com o cinema e os festivais enquanto objeto de pesquisa, favoreceram a produção acadêmica em um campo não formado, mas com grandes possibilidades: a Antropologia do Cinema. Neste estágio pós-doutoral, foi possível fazer dialogar pesquisa e ensino, nesse campo nascente, com resultados interessantes que serão apresentados nas sessões seguintes deste relatório.

As reflexões sobre os aspectos socioculturais do cinema acompanham a história deste meio de comunicação desde quase a sua aurora na virada dos séculos XIX e XX, por parte de cineastas e teóricos. Contemporânea da sétima arte, a antropologia mantém uma relação muito próxima com o cinema, no sentido de compartilhar com ele a produção um olhar sobre o “outro” e a produção de uma alteridade. Além disso, cinema e fotografia sempre fizeram parte do trabalho antropológico, desde os pais fundadores da disciplina, como Franz Boas e Bronislaw Malinowski, tornando-se uma ferramenta da pesquisa etnográfica, tão importante quanto os diários de campo. Mas, com raras exceções, não passou disso em boa parte do século passado. Os aspectos socioculturais do audiovisual somente nas últimas décadas passaram a ser fonte de reflexão para a teoria antropológica, indo além do mero registro. Margaret Mead, Gregory Bateson, Pierre Verger, Jean Rouch e David MacDougall foram os pioneiros, ao constituírem o campo da antropologia visual, um subcampo já tradicional da disciplina que, no entanto, não explorou todas as potencialidades do cinema. Ou seja, o cinema sempre foi uma metodologia possível para os antropólogos, mas poucas vezes foi tomado como uma objeto legítimo para a pesquisa etnográfica, para a teoria antropológica e mesmo para o ensino.

Nos últimos anos, no entanto, muitos antropólogos começaram a considerar o audiovisual para além de um instrumento de produção etnográfica. A produção, recepção, circulação e análise de imagens audiovisuais na contemporaneidade apresentam grandes desafios às teorias antropológicas. Em um mundo cada vez mais constituído por fluxos e contrafluxos de narrativas audiovisuais, trata-se de considerar o cinema como uma forma expressiva significativa que revela, em imagens e sons, utopias e distopias contemporâneas. Dessa forma, esses antropólogos buscam abordagens teórico-metodológicas de investigações que lançam mão de filmes – documentais e ficcionais – como objetos e/ou métodos de pesquisa. Trata-se de debater o cinema em suas várias dimensões, com enfoque nos modos como o aparato audiovisual tem sido utilizado em investigações; nas articulações entre cinema, narrativas, memória e subjetividade; nas representações e interpretações de narrativas cinematográficas sobre temas como as relações natureza/cultura, centro/periferia, corpo, gênero, sexualidade, classe, raça/etnia, identidade, e nas condições sociais de produção, circulação e recepção de narrativas em diferentes formatos e gêneros.

Gomes Pereira (2000) busca com seu texto apresentar uma agenda para a antropologia do cinema no Brasil, cujos pontos são três:

- a. *explorar as relações entre cinema e antropologia, pensando nos dois olhares, o etnográfico e o filmico como contemporâneos, complementares e intercambiáveis;*
- b. *radicalizar a figura do antropólogo como articulador de intertextualidades, a partir de exemplos como os do Cinema Novo brasileiro;*
- c. *propiciar elementos para crítica ao imperialismo cultural que tem no cinema seu maior expoente.*

Pensar em Antropologia do Cinema começa com a sempre ingrata tarefa de pensar em sua diferença em relação à Antropologia Visual, campo de destaque na disciplina que abriga muitos trabalhos que também servirão aqui de referência. É glória porque pressupõe que deve haver de fato diferenças ou que se trata de uma dissidência. Pois o que queremos com uma Antropologia do Cinema que já não esteja contemplado pela Antropologia Visual? Em termos gerais, eu diria que enquanto a segunda se preocupa sobretudo com o encontro intercultural e a produção de imagens que decorre desse contexto, a primeira vai em busca de tornar o cinema um objeto privilegiado, com agência, interpelando e produzindo sujeitos, territórios e saberes que nem sempre são reconhecidos.

Minhas pesquisas reconhecem o lugar das tecnologias da comunicação nas produções de subjetividade, além de apostarem nas muitas possibilidades que o cinema traz para a Antropologia. E elas são muitas e tornam possível falar não apenas numa antropologia “do” cinema, mas também “no” e “com” cinema, ou seja, uma antropologia que pode tanto se interessar pelo cinema como objeto de análise, mas pode pensá-lo também como paisagens multissensoriais por onde os sujeitos se desdobram, como tecnologia do eu, escrita de si. Alguns pontos pretendem definir melhor essa ideia:

1. *O assistir filme como performance/experiência*, experiência multissensorial que vai além do *ouvir e ver* (audiovisual) e vai além do filme em tela, o que faz o pesquisador olhar para as interações na plateia, para a rua e o trânsito lá fora – ou seja pensar a localização da exibição – para os sentidos conferidos aos espaços cinematográficos – “salas de cinema de arte”, cinemas de shopping –, para os sentidos que os sujeitos constroem dessas produções nos lugares mais inusitados: nas conversas no hall de entrada e no banheiros do cinema – o que também implica reconsiderar as formas como fazemos nossas etnografias.

2. *Os festivais de cinema como espetáculos/performances culturais* que dialogam com o contemporâneo nacional e transnacional, local e global, a exemplo das festas e paradas populares. Esses festivais geralmente se produzem em rede com festivais internacionais, compartilhando políticas próximas ou distantes das realidades locais, mas quase sempre unificando experiências diversas.

3. *O cinema como um território*, nas múltiplas telas (domésticas, móveis, em circuitos de salas de espetáculos) e na geografia das cidades. O filme como um território habitável nos faz pensar num determinado filme como uma forma de *inscrição* sob a agência de diretores, produtores e atores, ou seja, podemos pensar a produção de um filme como a construção de mundos possíveis e não como simples representação de realidades. Mas os engajamentos e investimentos dos espectadores em relação ao cinema também são formas de territorializar as imagens, torná-las territórios de desejos. A imagem como um território ou a *imagem-território* (SILVA, 2012) não se encerra em si mesma, em espaços e tempos delimitados ou fixos, vai além do quadro que emoldura – remetendo sempre a um *fora de campo*, um conjunto de invisíveis que constroem os sentidos do que está visível – e do tempo de duração da narrativa – remetendo à possibilidade de se conectar o filme com o período histórico que o contextualiza, mas permitindo que possa ser tomado em direções que destoam desse contexto inicial.

4. *O cinema como um território transnacional* em muitos sentidos, uma de suas características que mais pressionam as políticas públicas do audiovisual no Brasil. Os festivais são espaços para essa discussão, tornando premente a necessidade de mais salas e mais fomento à produção local, para combater uma indústria internacional de origem.

5. *Das relações de gênero aos gêneros cinematográficos*, as práticas classificatórias que “fazem ver”; os territórios que os festivais constituem criam modos de ver e classificar os filmes; o que significa pensar num cinema LGBT ou feminino? O que essas classificações incluem e deixam de fora? A inspiração vem de Teresa De Lauretis (1987) que ressalta a questão classificatória presente na ideia de gênero, uma prescrição que nos faz compreender filmes e pessoas / prescrevem a forma como os sujeitos e filmes são “lidos”.

6. *O espaço do espectador ou da exibição como um lugar de onde é “possível ver e ouvir”*, o que nos faz pensar no filme como em “constante produção”, ou seja, com a possibilidade de sempre ser ressignificado ou produzir novos sentidos. Assim, cabe pensar tanto nos “agenciamentos do olhar” que os territórios e as performances dos festivais constroem em suas práticas, quanto nas “distribuições de agência” (ORTNER, 2006) que os filmes parecem defender com suas “novas imagens” e dando centralidade a narrativas que nem sempre são contempladas nos sistemas comerciais e industriais da comunicação midiática.

7. *As diferentes relações dos sujeitos com o audiovisual na contemporaneidade*; com destaque tanto para as apropriações do cinema no espaço público (caso dos festivais e dos circuitos de cinema) quanto às cada vez mais presentes apropriações no espaço privado que, hoje, não significam apenas a exibição em redes de tevê ou através do *home video*. Cabe pensar nas plataformas digitais como um lugar privilegiado que hoje implicam um espaço para as exibições de filmes industriais e independentes e das cada vez mais corriqueiras produções artesanais/caseiras que indicam comunicações horizontais e de mão dupla. De onde temos o *cinema como produção de subjetividades* ou o cinema como um modo contemporâneo de subjetivação, em que essas plataformas variadas de exibição rompem com a distinção estanque entre produtores e espectadores. No Youtube por exemplo temos uma infinidade de filmes que podem ser pensados como “escritas de si”.

8. *O cinema e os filmes e sua agência*: é possível pensar tanto nas várias redes em que o filme circula, ensejando significados e apropriações as mais variadas, quanto nas interpelações que o filme produz, as sensações que proporcionam aos sujeitos que se engajam neles, nos diferentes lugares de exibição.

9. *Cinema e políticas*: as políticas das redes nas quais os filmes circulam e os festivais são realizados; as políticas nas quais o filme pode ser conectado, sejam de representação ou dos meios de comunicação; as políticas de produção que permitem/apoiam filmes e festivais, sejam as ligadas às “políticas culturais” do audiovisual ou as voltadas às populações específicas (LGBTs, mulheres).

As pesquisas e atividades acadêmicas, realizadas a partir destes enfoques, tentaram dar conta dessa complexidade, como será apresentado nos itens sobre produção científica e atividades de ensino, mais adiante.

No que se refere à pesquisa, a metodologia se centrou no trabalho etnográfico, através da observação participante no Festival Internacional de Cinema Feminino – Femina, na edição realizada em 2013. Além disso, houve um trabalho de gabinete realizado sobre o Femina e o Mix Brasil, através de seus filmes, catálogos e sites na internet, com o objetivo de encontrar narrativas que não puderam ser etnografadas durante a realização desses festivais. Realizei assim um trabalho de Antropologia do Cinema, campo que não se configura como uma subdisciplina, nem compete com o campo já existente da Antropologia Visual, antes dialoga com ele e com outros campos como Gênero e Sexualidade, Antropologia da Pessoa, Antropologia Urbana e da Performance.

Mas do que se trata essa Antropologia do Cinema e, mais especificamente, o que significa etnografar um filme num estudo com preocupações em relação à política? Num primeiro momento, podemos perceber os filmes na mesma chave de análise que observamos festas como o carnaval, através da antropologia da performance (TURNER, 1987), que ressaltaria a exibição no cinema e a fruição dos espectadores como “performances culturais”. Trata-se de fenômenos liminoides que, segundo Victor Turner (1974: 14), depois da Revolução Industrial “tiveram um maior potencial para mudar a maneira como os homens se relacionam uns com os outros e os conteúdos dos seus relacionamentos”. Os fenômenos liminoides, assim como os fenômenos liminares – mais característicos das sociedades de menor escala ou dos contextos religiosos –, colocam o estabelecido ou o naturalizado sob suspeita, como uma visão subjuntiva do mundo: “e se”. Mas os liminoides seriam mais potentes nessa forma de questionamento da realidade com “características mais idiossincráticas, associando-se a indivíduos e grupos específicos que frequentemente competem num mercado do lazer, ou de bens simbólicos” (DAWSEY, 2005: 68). Daí seu potencial político.

Nesse sentido, etnografar filmes significa também pensá-los de forma mais abrangente, considerando não apenas o discurso fílmico das imagens, da *mise-en-scène* e do roteiro, mas também suas repercussões, suas entradas nos mais diferentes contextos sociais, os debates que geraram, as intenções de seus realizadores anunciadas em entrevistas. Em suma, é preciso seguir seus rastros, suas inscrições, suas evocações e invocações, tomando-o como uma obra aberta que nos leva a vários caminhos e à produção de territórios.

A pesquisa de campo em festivais de cinema

Começo citando o exemplo de três obras audiovisuais, importantes para a presente discussão. Num pequeno filme de origem sueca, uma mulher jovem, nua, recosta-se numa porta e desenha na superfície os contornos do próprio corpo. No esboço, ela acrescenta as linhas que marcam bocas, olhos e apenas um seio. A mulher então toma um de seus próprios seios – nesse momento notamos tratar-se de uma prótese estética gelatinosa – e o joga exatamente sobre o espaço do seio faltante no esboço. O filme *2011 12 30* é um experimento protagonizado e dirigido por Leontine Arvidsson, em 2013, e circula por festivais junto com outro pequeno filme, *Utan titel* (que poderia ser traduzido como *Sem título*), em que a diretora aparece apenas com o dorso enquadrado na tela, acariciando-o enquanto o espectador vai aos poucos percebendo a ausência de um dos seios. A mastectomia, a retirada do seio por conta do câncer de mama, torna-se assim o foco das duas performances de Arvidsson, em narrativas não centralizadas na dor e na doença, impulsionando o olhar do espectador para outras possibilidades de se pensar o corpo.

Os dois curtas-metragens, que juntos não somam mais do que sete minutos, são bastante emblemáticos do espaço dos festivais de cinema em que circulam, a exemplo de outras obras experimentais que desafiam a estética cinematográfica convencional. O Festival Internacional de Cinema Feminino, Femina, que começa a ser realizado no Rio de Janeiro desde 2004 e teve onze edições até 2014², é um desses territórios em que filmes cujas narrativas e formatos que destoam da indústria audiovisual encontram talvez um de seus poucos canais de circulação.

² Não foi realizado em 2015 por falta de financiamento de seus principais patrocinadores dos últimos anos. Até a conclusão deste artigo, sua produtora e fundadora, Paula Alves, não tinha certeza se seria possível realizar a edição de 2016.

Este artigo é um desdobramento da pesquisa de pós-doutorado que venho fazendo desde 2012 sobre festivais de cinema que têm como foco as questões de gênero e sexualidade, depois de uma pesquisa de doutorado (SILVA, 2012) que enfocou o Festival Mix Brasil de Cinema da Diversidade Sexual, realizado desde 1993, em São Paulo.

Os filmes de Arvidsson foram exibidos em 2013, na 10^a edição do Femina³, ano em que também foi exibido – a título de exemplo para a presente discussão – o curta universitário brasileiro *Sem Títulos*, realizado pelos estudantes da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), Letícia Ribeiro e Ronne Portela. Além do título que guarda uma força semântica, o curta possui em comum com o filme sueco o fato de ser experimental e se dedicar a narrativas que têm origem na experiência de vida de suas autoras. Em *Sem Títulos*, temos cerca de três minutos com pequenos relatos da vida de três pessoas que transitam entre gêneros, vivem sob olhares acusatórios ou curiosos e se deparam com situações cotidianas como as que precisam escolher entre banheiros públicos, marcados por gênero, qual deles usar.

As três narrativas desses curtas-metragens nos falam de corpo, gênero e classificação e guardam ainda uma outra semelhança importante. Viscerais, em nada nos garantem que façam parte de carreiras audiovisuais de suas diretoras. A figura da “cineasta de um filme só”, que percebi em meu trabalho de doutorado sobre o Mix Brasil, talvez não indique carreiras interrompidas, mas um contexto de produções que faz do audiovisual uma forma de “escrita de si” (FOUCAULT, 1992), um narrar-se que nos indica um modo contemporâneo de subjetivação em que o cinema não é um mero suporte. Pretendo mostrar, na presente discussão, que esse uso do audiovisual desafia muito das políticas públicas voltadas ao audiovisual e às artes que, ao fomentá-los, parecem privilegiar a formação de novos cineastas e parecem não considerar as apropriações pontuais das tecnologias da comunicação que não significam o início de uma carreira cinematográfica, mas podem acompanhar momentos de superação de doenças, pesquisas acadêmicas, “descobertas” da sexualidade, entre uma infinidade de possibilidades que tiram o audiovisual da exclusividade de um campo profissional.

Os festivais de cinema citados aqui surgem a partir da década de 1970 na esteira dos movimentos políticos feministas, gays e lésbicos que, em suas políticas, tomaram as representações midiáticas como um foco de crítica (RUSSO, 1987; MULVEY, 1974), reconhecendo nelas uma das tecnologias que produzem os gêneros (DE LAURETIS, 1987), sendo vistas como eurocênicas, excludentes e estereotipadas, o que enseja toda uma produção de filmes feitos numa perspectiva “corretiva” (STAM e SHOHAT, 2006). Apesar de ter surgido em meados da primeira década do século XXI, o Femina guarda relações com o “fardo da representação” (idem) que marca as militâncias feminista e LGBT das últimas décadas, mas também tem como contexto um período histórico, em termos governamentais e sociais, favorável a tais discussões, tendo sido financiado em boa parte de suas edições pela Secretaria de Políticas para Mulheres do governo federal – a exemplo do Mix Brasil que, no mesmo período, contou com subsídios do programa “Brasil sem Homofobia” da Secretaria de Direitos Humanos. Esses festivais também experimentaram um crescimento nesse período, em função de financiamentos de estatais federais como a Caixa Econômica e a Petrobras, em edi-

³ Nesta ocasião, tive a oportunidade de realizar trabalho de campo no festival e também participar como debatedor em uma mesa-redonda. Os fóruns de debates são destaque na programação do Femina desde a primeira edição e se debruçam sobre temas como representação das mulheres e a participação delas nas produções audiovisuais.

tais voltados para o incentivo ao cinema. Os dois tipos de financiamento – as políticas de direitos humanos ou do audiovisual – enfrentam agora, em meados da segunda década do século, uma crise econômica e uma onda conservadora que colocam em risco a continuidade desses eventos.

É importante ressaltar que esses festivais encontram no dinheiro público suas principais parcerias, uma vez que não se trata de eventos relacionados com a indústria do cinema. Não são como festivais de cinema que servem como palco de exibição de filmes que vão ganhar as salas de cinema nas semanas seguintes, com bilheteria lucrativas. Festivais como o Femina mantêm sua relevância nas discussões travadas pelas militâncias das últimas décadas. Desde sua primeira edição, em 2004, o festival se coloca como tendo a tarefa política de “destacar e divulgar a participação feminina no cinema”⁴. Primeiro do Brasil e da América Latina a ter dimensões de um festival internacional, o Femina conta com filmes dos mais variados temas: como a diáspora, migrações e guerras; mulheres que se libertam de dogmas e vivem fantasias; experiências da arte; sonhos de mulheres em condições de vida precárias; mulheres que se destacam em suas comunidades; memórias de mulheres em relação aos mais variados temas; amor entre mulheres; questões sociais no ponto de vista de mulheres.

Mas o que significa pensar num cinema feminino ou da diversidade sexual? Talvez não se trate de uma estética específica, mas um complexo de relações de intensidade que formam esses campos, em que os festivais têm destaque na formação de olhares e comunidades (ZIELINSKI, 2008). Ao pensar os festivais de cinema e o próprio cinema como objeto etnográfico, torna-se possível investigar, a partir deles, temas bastante caros à antropologia contemporânea, como sujeito, agência, performance e gênero. São campos de exercício para uma antropologia do contemporâneo em que se tornou central considerar a produção de sujeitos ou a constituição de pessoas em regimes de poder e saber. Por isso, nos interessam aqui os regimes que circunscrevem um largo espectro que vai das movimentações sociais às políticas públicas, onde os festivais de cinema tornam-se territórios privilegiados para constituição de “trilhas-de-vista”⁵ (INGOLD, 2005a: 86-7) e escuta⁶.

Cabe considerar que se trata aqui de uma antropologia do cinema que parte das antropologias do Gênero, da Performance e da Pessoa, para dialogar com os possíveis usos que são feitos do cinema, numa perspectiva de “uso” muito mais voltada para um sujeito que se produz na relação com seu próprio ambiente (INGOLD, 2005a), do que passivo aos meios que o circundam. Tomando o caso dos festivais de cinema e dos filmes que eles colocam em rede, o cinema se abre para além das suas possibilidades enquanto meio de comunicação. Não seria possível pensar o audiovisual como forma de habitar a contemporaneidade e de produção de realidades? Tal perspectiva parece enfraquecer ou mesmo implodir distinções tão claras entre sujeitos e ambientes, entre real e ficção, entre emissor e receptor e até mesmo entre filme e espectador, além de outras dualidades que insistem em marcar lugar nas teorias sociais contemporâneas, nas políticas públicas e, muitas

⁴ Texto do catálogo da primeira edição, assinado pela diretora e fundadora do festival, Paula Alves. Em relação aos catálogos, é preciso enfatizar que meu campo etnográfico não se restringe a participar das edições de festivais, mas também a buscar pensar sobre eles através dos catálogos e os sites na internet criados para cada edição.

⁵ Prefiro o termo “trilhas-de-vista”, considerando que a percepção do ambiente é tomada através das muitas trilhas que as pessoas produzem para ir e vir de um território (INGOLD, 2005^a: 86-7) e não de um ponto fixo.

⁶ Devo a Rafael de Menezes Bastos esse termo, citado por ele, quando em minha banca de doutorado questionou o uso de termos como ponto de vista ou trilhas-de-vista, termos que parecem abdicar dos sons e centralizar nas imagens.

vezes, na pauta dos movimentos sociais. Além disso, “uma antropologia do contemporâneo necessariamente deve tomar em conta os territórios e articulações midiáticos” (MALUF *et al.*, 2010: 11).

Desde a pesquisa para a tese de doutorado, levei em consideração uma das nossas máximas antropológicas de que rituais e performances não devem ser estudados por eles mesmos, mas nas relações que são estabelecidas com a vida ordinária, com os cotidianos dos sujeitos que se engajam neles. Dessa forma, minha metodologia privilegia observar esses festivais através das alianças que estabelecem com as políticas locais e transnacionais de representação. O pesquisador constitui, assim, seu próprio território de onde pode observar e interpretar tanto as formas como festivais e filmes se desenrolam nas paisagens urbanas, quanto práticas variadas que os sujeitos ensejam na relação com esses festivais e filmes, com políticas identitárias e com a própria cidade. Ou seja, há práticas e experiências locais que nos indicam formas de relação com o audiovisual que ultrapassam a clássica relação “emissor – receptor”.

Nos últimos anos, esses festivais têm se tornado mais recorrentes e apontam para a relevância que os movimentos sociais e grupos de militância têm dado às representações dos sujeitos de suas políticas. De uma perspectiva corretiva ou reparadora, numa luta contra representações estereotipadas ou silenciadoras (SHOHAT e STAM, 2006), esses festivais também se tornaram espaço de incentivo a um cinema experimental que cada vez mais conta com sujeitos engajados em pensar suas vidas a partir do audiovisual, independente de terem o cinema como profissão. E é esse cinema experimental que parece pressionar tanto as políticas de representação mais tradicionais quanto as políticas públicas, nos indicando políticas de vida no contemporâneo.

Interessou para esta pesquisa, questionar tanto as políticas públicas na área audiovisual quanto aquelas voltadas às questões de gênero e sexualidade. Se nas chamadas “políticas culturais” voltadas para as produções audiovisuais são quase inexistentes projetos específicos que contemplem as áreas de gênero e sexualidade, nas políticas públicas que nos últimos anos têm se voltado às desigualdades sexuais e de gênero, as questões de produção artísticas também são praticamente ausentes. No entanto, os festivais etnografados parecem apontar para uma produção de conhecimento e um conjunto de práticas sociais que acabam não sendo contempladas por nenhuma dessas políticas. Como a importância do “narrar” para as experiências conflituosas que marcam os modos contemporâneos de subjetivação, o que parece ficar evidente nas produções observadas nestes festivais.

Os sujeitos que são pressupostos por muitas dessas políticas não são considerados nessas múltiplas possibilidades que os festivais e usos da imagem no contemporâneo indicam. Quando existem políticas culturais voltadas para as populações LGBTs, o pouco que se fala sobre produções artísticas quase sempre supõe sujeitos espectadores passivos às representações que são feitas deles. Pouco se fala em fomentar produções e, quando se fala, é no sentido de valorizar talentos artísticos, como os novos cineastas. As produções artísticas como as audiovisuais parecem ser constituídas como “produtos de talentos”, ou seja, como forma de profissionalização e de reconhecer talentos para o mercado. Os festivais de cinema, por sua vez, apontam que muitas dessas produções são, em muitos casos, resultado de projetos que não pressupõem a formação de uma carreira, mas estão ligados a experiências pessoais e coletivas, são veículos para narrativas que buscam dar sentido às aflições, conflitos e dissidências.

Movimentações sociais, agenciamentos do olhar e distribuição de agência

Em que medida os festivais de cinema e seus filmes tornam-se dispositivos contemporâneos de produção de subjetividades, diretamente ligados aos campos de poder/saber que circunscrevem gênero e sexualidade, ao mesmo tempo em que são desdobramentos das políticas de representação contemporâneas, mais precisamente as que se conectam às movimentações feministas e LGBTs das últimas décadas? O cinema sempre foi alvo de questionamentos que trataram de apontar as representações como um foco privilegiado sobre o qual atuaram movimentos sociais, geralmente problematizando imagens construídas sobre sujeitos marcados por gênero, sexualidade, raça e etnia. Os festivais de cinema como o Mix Brasil e o Femina, assim como os filmes que têm feito parte de suas programações, encontram seus contextos nestas problematizações, daí as relações que tecem com as políticas de representações locais e transnacionais. Mas há as relações com as políticas públicas, que têm sido suas principais patrocinadoras – o Mix Brasil, por exemplo, atingiu seu auge com apoios da Petrobras, na esteira dos patrocínios ao audiovisual, da Prefeitura de São Paulo, como parte das políticas de “atenção à diversidade sexual”, e do Ministério da Saúde, com recursos provenientes das políticas antiaids. Cabe assim questionar o que isso pressupõe. A ideia de que um festival sobre diversidade sexual pode ser financiado como um evento de promoção a atitudes de prevenção à AIDS merece ao menos um pouco mais reflexão.

O Femina, por sua vez, com apoio da Caixa Econômica Federal, dentro dos incentivos que o banco havia dado ao cinema na cidade do Rio de Janeiro e o ensejo de torná-la um polo de cinema no Brasil⁷. Este caso é interessante por se tratar de uma política pública mais abrangente que vê num festival segmentado um espaço de fomento – não se trata de um dinheiro proveniente de políticas específicas para estes sujeitos. Ao mesmo tempo, o Femina se constituiu em dez anos com uma política de agenciamento que tem como objetivo fazer com que as mulheres produzam, tanto para minimizar a desigualdade que as coloca como minoria entre os sujeitos produtores/diretores de cinema, como para que tomem as práticas audiovisuais como estratégia de narrar suas próprias experiências. Há inclusive cursos de capacitação e distribuição de prêmios para produção de filmes, em suas edições. É o que talvez possa ser pensado como “distribuição de agência” (ORTNER, 2006), principalmente por permitirem narrativas que vão de encontro às formas como as mulheres foram representadas pela indústria cinematográfica (MULVEY, 1974; KAPLAN, 1995; DE LAURETIS, 1987).

Este é também o caso do Mix Brasil, principal festival de cinema do país a tematizar a diversidade sexual, se levarmos em conta seus 30 anos, a estrutura construída neste período e sua consolidação dentro do campo das artes audiovisuais. A exemplo do Femina, o Mix Brasil tem como principal tarefa o “fardo da representação” (SHOHAT e STAM, 2006), ou seja, uma perspectiva de produção de novas imagens que contrastam com os antigos estereótipos (RUSSO, 1987; MORENO, 2001). É uma proposta que promove o que poderia ser chamado de “agenciamentos do olhar”, ou seja, a produção de formas de conhecimento que se tornam críticas à “indústria cultural”, ao mesmo tempo em que podem revisitar aquelas representações criticadas e olhá-las com novos sentidos.

⁷ Tópico abordado em textos da empresa nos catálogos do Femina.

Das políticas públicas culturais às políticas culturais da militância

O estudo das políticas públicas no Brasil tem sido uma das áreas de mais férteis de produção dentro da Antropologia. Saúde, educação e outras áreas sensíveis às desigualdades social e econômica, assim como as políticas adotadas em relação às populações indígenas e quilombolas têm sido alvo de um pensamento que, entre outras contribuições, tem permitido colocar em relevo o conflito entre diferentes saberes dentro desses campos (MALUF e TORNQUIST, 2010). Já a área de políticas culturais tem sido observada por pesquisadores de outras áreas há algumas décadas (RUBIM, 2007) tendo em vista o interesse de artistas e produtores “culturais” em relação a esse assunto e porque também as políticas culturais vão desde as festas populares tradicionais, o patrimônio histórico e arquitetônico até as relações tecidas entre artistas e a indústria do entretenimento global.

Quando falamos em políticas culturais, para a antropologia é sempre preciso colocar a expressão “cultura” entre aspas. É que elas se referem quase que exclusivamente às produções da arte, contrariando uma das premissas da antropologia que desde Tylor, no século XIX, fazia da cultura “todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (LARAIA, 2006). Mas ainda que possamos acusar o conceito de cultura nessas políticas de um certo reducionismo, quando entendemos a história das políticas culturais e da presença delas em vários momentos históricos saímos um pouco dessa funcionalidade artística.

Da Grécia Antiga, quando os trabalhadores recebiam dinheiro dos governos locais para assistirem peças de teatro, às revoluções Francesa e Russa quando uma preocupação com o universo artístico fez parte da nova ordem (FEIJÓ, 1983), a ideia é que as artes não são puro entretenimento, mas é através delas que novas formas de pensar – principalmente as formas revolucionárias – podem ganhar corpo entre as populações que podem ser conscientizadas sobre essas possibilidades. Por conta disso é que também os governos ditatoriais vêm nas produções artísticas espaços a serem controlados através da censura explícita, quando estes sugerem alternativas políticas ou de comportamento. É apenas nesse contexto que vemos um conceito de cultura mais próximo da Antropologia, o que nos leva a um outro questionamento: por que são as artes as grandes responsáveis pela mudança cultural, na visão desse tipo de governamentalidade? Porque setores outros como o das políticas econômicas ou mesmo da saúde e da educação não são pensados como potencializadores de novas formas de pensar, apesar de sabermos que são?

Com certeza não nos faltariam exemplos de como as estruturas econômicas e todo o aparato ocidental voltado à saúde e educação – seja em termos de projetos ou mesmo estruturas físicas – possuem um impacto nos campos de saber vigentes, muitas vezes solapando ou desconsiderando saberes outros das populações envolvidas, um conflito que parece menor frente aos projetos progressistas preocupados com números que atestam ou não o sucesso dessas políticas. Já a área “cultural” ou das produções artísticas parecem não ser alvo de uma preocupação que se reverta em números, mas da qualidade do conteúdo e de sua possível subversividade ou se está em consonância com uma sociedade pressuposta para esse Estado.

Chauí (1995) fala de quatro modalidades de relação do Estado com a “cultura”:

- a. **Liberal:** a “cultura” são as belas artes, privilegiando as elites. Modelo vigente no Brasil até as primeiras décadas do século XX, mas com muitas ressonâncias ainda hoje, quando associa a ação cultural ao se levar “cultura” para quem não tem, negando o status de “cultura” às produções artísticas que não são da elite;
- b. **Populista:** manipulação da cultura popular, folclorista. A Era Vargas no Brasil se marcou por esse modelo e contou com o apoio (nem sempre direto) dos artistas responsáveis pelo modernismo no Brasil (Semana de 1922), artistas que beneficiados pela política elitista anterior, voltam-se ao Brasil como temática e crítica do elitismo;
- c. **Autoritária:** o Estado é o produtor oficial e também censor. No Brasil essa política que se marcou pela perseguição e o exílio de artistas, além de uma sistemática análise militar de todo o conteúdo artístico produzido. Também representou, de 1964 a 1985, uma transição entre o modelo anterior e um modo de produção neoliberal vigente hoje. É nesse período que os sistemas de televisão, por exemplo, deixam de ser projetos locais ou regionais de radiodifusão e passam a compor um plano de integração nacional, em que grandes redes de televisão ganham exclusividade nesse projeto, caso da Rede Globo. Mas curiosamente, é também nesse período que vai se ter a primeira experiência comercial bem-sucedida de cinema nacional, quando os filmes produzidos pela Embrafilme tiveram inserção na onipresente estrutura cinematográfica local desde sempre internacional;
- d. **Neoliberal:** a cultura é um evento de massa, com a consagração da mídia, a privatização das instituições culturais e o fortalecimento da figura do “empresário cultural”. Neste modelo o Estado não se omite, mas raramente passa de “um grande balcão de subsídios e patrocínios” na relação com produtores “culturais”. Esse modelo, especialmente em relação ao cinema, foi bastante peculiar no Brasil ainda no período ditatorial, através da Embrafilme que, através de financiamento, permitiu que o número de filmes realizados por ano no país saltasse para a marca de uma centena durante os anos 70, uma marca que não se atingiu mesmo com os relativos sucessos da Atlântida (companhia cinematográfica no Rio), do Cinema Novo e do Marginal.

É possível afirmar que o Estado é um dos grandes provedores da política “cultural” no Brasil, com um modelo de política cultural em vigor no campo das artes como o cinema, o das leis de incentivo à cultura. Em vez de financiar diretamente as obras como fazia a Embrafilme, essas leis incentivam a parceria de produtores com empresas privadas que podem atingir algumas vantagens com essa ação como desconto em impostos de renda. Mas curiosamente, esse modelo neoliberal por excelência não deixa de apresentar certo atrelamento com fontes de financiamento público. No caso do cinema, o exemplo mais forte é o da Petrobras que nos últimos anos tem sido a maior financiadora na produção de filmes brasileiros, além de eventos populares que vão das festas comunitárias ligadas a produções identitárias locais, até festivais de cinema.

Os festivais de cinema que têm como foco a diversidade sexual ou constroem-se num recorte de gênero, como o cinema feminino, parecem áreas bastante sen-

síveis para a o estudo de políticas “culturais” públicas. Talvez porque a movimentação sociopolítica ligada a gênero e sexualidade, também sempre contou com sua política “cultural” própria, uma política da qual os festivais de cinema talvez sejam um dos mais fortes desdobramentos. O cinema feminista dos anos 70, que teve em Laura Mulvey (1974) uma de suas maiores debatedoras, propôs repensar o olhar no cinema, ensejando toda uma produção de um cinema de vanguarda. Da mesma forma, as movimentações gays da Califórnia nos anos 70 permitiram a criação do primeiro festival de cinema gay e lésbico, em 1976, o *Frameline* (ZIELINSKI, 2008). Desde então os festivais de cinema tornaram-se parte do *modus operandi* das movimentações LGBTs e feministas – no qual podemos incluir paradas gays, políticas identitárias e territorialidades urbanas – que foram se constituindo pelas mais diversas cidades do mundo, sem que possamos restringir essa expansão ao chamado Ocidente.

É essa ligação entre arte e política que entendo marcar os festivais de cinema na contemporaneidade, principalmente os que têm como tema a diversidade de gênero e sexual. O que também torna interessante esse campo é o fato dele estar na confluência possível de duas vertentes das políticas públicas: as políticas públicas voltadas para a população LGBT e para as mulheres, e também as políticas públicas voltadas para a produção audiovisual no Brasil. Apesar das consideráveis diferenças em relação a essas políticas elas nos dão a possibilidade de pensar o recente terreno das políticas públicas nessas áreas, que tiveram um crescimento significativo no Brasil apenas a partir do começo da década passada, mais especificamente a partir de 2003, quando a estrutura de governo no Brasil passou a contar com Secretaria de Política para Mulheres, Secretaria de Direitos Humanos e projetos como o “Brasil sem Homofobia”.

E nesse sentido, começamos a adentrar num campo em que as políticas culturais sejam elas públicas ou das organizações não governamentais, e mesmo da indústria do entretenimento, começam a estabelecer diálogo, numa zona de conflitos e contradições. Mas é também, de alguma forma, a possibilidade vislumbrada por Marilena Chauí, quando ela parte de sua experiência de participação na primeira vez em que o Partido dos Trabalhadores assumiu a prefeitura de São Paulo em 1989. Para ela, uma nova cultura política se tornava necessária na cidade e foi através de uma política cultural que a nova administração se valeu. Segundo essa política, os cidadãos deveriam ter defendidos o direito de acesso aos bens “culturais”, mas também à criação desses bens, uma vez que a produção artística era entendida agora como produção de pensamento:

trabalho da memória individual e social na criação de temporalidades diferenciadas nas quais indivíduos, grupos e classes sociais possam reconhecer-se como sujeitos de sua própria história e, portanto, como sujeitos culturais. (...) Direito a reconhecer-se como sujeito cultural, graças à ampliação do sentido de cultura, criando para isso espaços informais de encontro para discussões, troca de experiências, apropriação de conhecimentos artísticos e técnicos para assegurar a autonomia dos sujeitos culturais, exposição de trabalhos ligados a movimentos sociais e populares. (CHAUÍ, 1995: 82)

Apesar de Marilena Chauí estar se baseando na experiência paulistana, não seria forçar a barra pensar o quanto diretrizes parecidas passaram a compor a estrutura do governo federal com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder em 2003. Apesar do modelo neoliberal de relação Estado x “Cultura” estar vigente e contando com empresas públicas federais como as principais fomentadoras, também são comuns os programas que buscam fomentar produções artísticas, através de editais que podem cobrir boa parte do custo dessas produções. Muitos desses editais podem surgir a partir de programas de direitos humanos,

de diversidade sexual e de gênero, de redução da violência contra mulheres, de redução das homo/lesbo/transfobias, e eles incentivam que sujeitos partam de suas experiências ou de coletivos dos quais fazem parte para trazê-las à tona e colocá-las em debate.

A antropóloga Sherry Ortner (2006: 9-10), ao falar do conceito de agência, bastante caro à antropologia contemporânea, parte do exemplo dos contos de fada dos Irmãos Grimm para pensar o quanto à capacidade de agir dos sujeitos está atrelada à distribuição de poder num determinado contexto. Para ela, a agência feminina não é negada, mas desfeita. Mesmo protagonistas, elas são heroínas-vítimas, ou seja, coisas ruins acontecem a elas e elas próprias não agem para solucionar, como no caso dos heróis masculinos. Este precisa exercer a agência, enquanto a heroína precisa renunciá-la. Quem exerce a ação é punida, não se torna adulta, pois a ação para elas não é um rito de passagem como para os homens. Já as vilãs são punidas mais pelo excesso de agência que pelo conteúdo moral. As formas de agência e distribuição desta, para Ortner (2006: 10), são sempre politicamente ou culturalmente construídas:

Os textos culturais devem ser vistos como elementos de um discurso maior, um universo de significados infletidos politicamente, através do qual a agência é culturalmente modelada e organizada. (...) Falta de agência e intencionalidade legitimada precisam ser vistas criticamente como efeitos de poder.

Significa dizer que, nestes movimentos políticos, a arte foi vista como expressão e representação de coletividades, naquilo que se convencionou chamar de política de representação, representação esta que possuía um fardo corretivo (SHOHAT e STAM, 2006) que buscava contribuir com outras formas de representar os sujeitos desses movimentos, e também como construção de novas possibilidades, de alargamento de horizontes ao trazer à tona formas de vida, contextos culturais não tão visíveis nas produções artísticas de cunho comercial. Os festivais de cinema analisados para esta pesquisa são exemplares neste sentido, pois se constituem na confluência desses contextos que caracterizam as políticas públicas culturais baseadas em gênero e sexualidade que marcam com força a última década no Brasil. E como parte das políticas de representação, eles também contribuem na constituição de novos personagens e narrativas, tendo como justificativa de fundo a representação comercial estereotipada ou mesmo a falta de acesso desses sujeitos à construção de suas próprias narrativas.

Esses festivais de cinema estabelecem também relações com a indústria cinematográfica hollywoodiana e mesmo com a produção brasileira. Se as políticas públicas do audiovisual buscaram de alguma forma oferecer aos brasileiros a possibilidade de se verem e serem reconhecidos como “sujeitos culturais” (CHAUÍ, 1995), as políticas culturais dos movimentos sociais que se reflete nesses festivais oferece a seu público-alvo a possibilidade de se enxergarem e de se entenderem, de um jeito que a indústria das artes parece não dar espaço. No caso de festivais de cinema da “diversidade sexual” sempre houve o objetivo de territorializar a tela do cinema – ideia que defendi em minha tese (SILVA, 2012) –, ou seja, fazer dela um território possível, no que sempre se reverteu numa busca internacional de filmes que pudessem ser apresentados com personagens gays, lésbicos ou trans que pudessem se contrapor às representações das homossexualidades vigentes na mídia comercial, seja na TV ou no cinema. Ou seja, houve uma forma de “agenciamento do olhar” que se voltou tanto para a crítica de obras quanto às produções identitárias dos grupos.

Já os festivais de cinema feminino, em especial o Femina, que não excluem o “agenciamento do olhar” citado anteriormente, também são espaços que oferecem em certo sentido, uma “distribuição de agência”, num sentido próximo ao teorizado por Ortner (2006). Se no caso do Mix Brasil, tornou-se uma prática comum garimpar filmes que traziam a diversidade sexual preconizada pelo festival, o Femina vai buscar produções realizadas por mulheres com o objetivo de agregar essas produções e oferecê-las ao público brasileiro e com isso incentivar que outras mulheres produzam também. A diretora e criadora do festival, Paula Alves, estudou cinema e estatística e, em sua dissertação de mestrado (ALVES, 2011), apontou justamente o número ínfimo de mulheres diretoras no cinema mundial e no brasileiro em especial. Os filmes do Femina não são restritos a temas ou questões de gênero ou que reflitam a experiência feminina, mas valorizam ser uma produção vinda de mulheres. Essa produção, em sua maioria, é totalmente fora do *mainstream*, em sua maioria curtas-metragens experimentais e independentes sem muito espaço na indústria do entretenimento.

Por conta disso, esses festivais também podem contar com a realização de oficinas de audiovisual em que as técnicas elementares de produção são transmitidas em cursos de curta duração, o que já aconteceu em algumas edições tanto do Mix Brasil quanto do Femina. Nos últimos anos, com a pulverização de tecnologias e as facilidades da produção audiovisual nessa “era digital”, esses cursos parecem ter perdido um pouco da força, mas se continuou no projeto de favorecer um tipo de produção marcada pelo signo do alternativo ou mesmo do artesanal. O Mix Brasil em sua origem se marcava por uma produção de cunho *underground*, que traziam questões críticas em relação à sexualidade, mas também à própria linguagem cinematográfica, uma produção artesanal da qual talvez seja possível encontrar um sopro nessa configuração atual de maiores facilidades.

Saberes em conflito

Os festivais de cinema feminino, da diversidade sexual, entre outros que promovem tais alianças com os movimentos sociais, têm como sua característica o ensejo dessa produção que desafia tanto a “heterossexualidade compulsória” quanto o próprio cinema como indústria e linguagem. Nesse sentido, os festivais de cinema são grandes catalisadores de filmes que fogem aos padrões comerciais de produção e estética. E nesse sentido, vamos encontrar contextos de produção desafiadores da política cultural e da lógica da arte no contemporâneo e mesmo campos de saber que trazem questões importantes ao debate sobre gênero e sexualidade que muitas vezes contrapõem o vigente nas políticas públicas voltadas às mulheres ou à população LGBT.

Um desses pontos de conflito está no que se refere à ideia de cineasta como criador de uma obra audiovisual dentro de um projeto mais amplo de carreira artística. Em outras palavras, parece ser difícil pensar na figura do “cineasta de um filme só”. Figura que marca esse tipo de festivais de cinema, não se trata necessariamente de alguém que por circunstâncias específicas não conseguiu realizar um segundo filme, mas também pode ser. Estou me referindo a um tipo de filme que não é apenas mais um na filmografia de um diretor, mas é o filme que marca um determinado período de sua vida, como resultado de um projeto científico ou cultural ou mesmo uma experiência pessoal, em que a linguagem audiovisual se torna uma espécie de “escrita de si” (FOUCAULT, 1992). Ferreira (2015: 180-1) encontrou um cenário parecido em sua pesquisa sobre o *Queer Women of*

Color Media Arts Project, um festival de mulheres realizado em São Francisco (EUA):

Estas compreensões são pensadas como guias e exercícios de criação imagética que possam potencializar formas de comunicação alternativas e que fortaleçam individualidades marcadas por eventos traumáticos, servindo, em certo sentido, como parte de complexos processos terapêuticos de “cura” através de imagens, idealizados como forma privilegiada de atuação pelo coletivo. Assim, realizar um vídeo e falar sobre suas histórias individuais passa a se relacionar explicitamente a um tipo de fazer político coletivo, questionando estes lugares e espaços de “marginalização”. (...) Estas imagens se evidenciam como possibilidades de compartilhamento de eventos traumáticos individuais, sugerindo maneiras coletivas e criativas de navegar em meio a contextos muitas vezes opressivos, resistindo ao mesmo tempo em que se criam novas e poderosas imagens sobre estas pessoas.

A possibilidade dos “cineastas de um filme só” – e me perdoem a grosseria desse termo – pressionam de certa forma as políticas vigentes na área da cultura, como os editais que oferecem fundos para a realização de filmes, uma clara forma de incentivar cineastas não ligados à indústria. No entanto, há que se querer ser cineasta como profissão e não apenas ser um sujeito em vias de fazer um filme por motivos bem pontuais. Explico-me: esses editais lançados pelo Ministério da Cultura exigem do candidato ao patrocínio um portfólio que ateste sua capacidade em produzir filme, ou seja, não é possível que seja seu primeiro filme. Esse tipo de exigência tende a ser mais branda nos editais da Secretaria de Direitos Humanos ou de Política para Mulheres, que buscam fomentar produções audiovisuais, apesar de que nesse caso favorecem coletivos para os quais o filme pode não representar o início de uma série.

Mas o desafio colocado pelos festivais de cinema de gênero e sexualidade não param por aí. Eles apontam para outros saberes e territorialidades que podem se contrapor até mesmo a algumas diretrizes de parte da militância. Como em *Sem Títulos* (dir. Letícia Ribeiro e Ronne Portela, Brasil, 2013), citado anteriormente, um curta que nos seus poucos minutos desafia os binarismos de gênero e sexualidade e o corpo feminino para além do biológico. Enquanto muitos desses festivais e algumas políticas públicas se constroem numa perspectiva que valoriza a diferença, filmes como esse fazem questão de questioná-la. Uma personagem marcante é Pai Amor que faz parte da infância da narradora como uma figura que circula pelas ruas mesclando roupas consideradas femininas e barba, num corpo em constante construção. Ele/ela se questiona como pessoa, tomando seu próprio corpo como feio, por não se enquadrar nem lá nem cá. A partir da figura de Pai Amor, as diretoras protagonistas do filme questionam o binarismo que marca os banheiros públicos, uma experiência de opressão cotidiana que faz dessa produção universitária um manifesto pela livre circulação por lugares e gêneros, na frase que o encerra: “*Transitar por onde eu quero não me faz menos mulher do que ninguém*”.

A realização desse projeto foi importante para pensar os rumos de uma Antropologia do Cinema, um campo que não é novo, mas se reestruturado nos últimos anos, um campo que em minhas pesquisas se constitui na interface com as antropologias Urbana, do Gênero e da Performance, sem deixar de recorrer à Antropologia Visual e à Teoria do Cinema. É também um campo importante para a antropologia contemporânea, em que temas bastante caros aos debates atuais, como agência, multissensorialidade e o crescente campo de estudos de políticas públicas – quando a antropologia parece fazer suas contribuições mais fecundas às populações que estuda.

Uma contribuição importante dessa pesquisa foi a de pensar o audiovisual em sua relação com a cidade, como uma forma de estar na cidade e com ela produzir sentidos. Como os aspectos multissensoriais do cinema contribuem para uma reflexão sobre a cidade e o contemporâneo. Num artigo publicado recentemente, oriundo da tese, coloquei em relevo as relações que os sujeitos tecem entre seus corpos e as paisagens citadinas (SILVA, 2013). Territorializar filmes e cidades são empreendimentos que se tornam muito próximos quando se observa um festival de cinema do tipo do Mix Brasil. As possibilidades que essa relação entre Performance e Territorialidade oferecem também me colocam novos desafios como pensar os estudos de audiovisual para além do cinema e do vídeo e pensar em performances culturais que colocam em relevo a multissensorialidade, a relação entre corpo e cidade, os processos de urbanização, entre outros temas tratados e que puderam compor desdobramentos em novas pesquisas.

Agradecimentos

É importante ressaltar que a bolsa do Programa de Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/ Capes) foi de extrema importância para minha inserção definitiva do estagiário na vida acadêmica do ensino superior, sendo que foi interrompida por conta da aprovação em concurso docente na mesma universidade. Agradeço a Capes pela oportunidade. Nesse sentido, esse trabalho não teria sido possível sem a parceria com os professores Moisés Alessandro de Souza Lopes e Sonia Regina Lourenço, ambos do Departamento de Antropologia da UFMT, que no período deste estágio pós-doutoral estiveram à frente da coordenação do PPGAS/UFMT e também dividiram comigo a coordenação do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus). Muito obrigado também ao museólogo Ryanddre Sampaio, do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia (MUSEAR/UFMT), outro grande parceiro das atividades que constam neste relatório. Por fim, obrigado aos meus alunos e orientandos do mestrado em Antropologia pela parceria e confiança em mim depositada.

Agradeço também ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (IBP), sediado na Universidade Federal de Santa Catarina em parceria com a UFMT e outras universidades brasileiras. Estou ligado ao IBP desde sua criação em 2009 e pude continuar desenvolvendo desde Cuiabá minhas contribuições ao projeto “Cuidados de si e políticas da vida: políticas públicas e experiências sociais no campo da saúde e da cidadania no Brasil”, coordenado pela professora Sônia Weidner Maluf, a qual também agradeço a parceria.

*Recebido em 10 de fevereiro de 2023.
Aprovado em 30 de abril de 2023.*

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. Melodrama Egípcio: uma tecnologia do sujeito moderno? *Cadernos Pagu*, 23: 75-102, 2003.
- ALVES, Paula. *O cinema brasileiro de 1961 a 2010 sob a perspectiva de gênero*. Escola Nacional de Ciências Estatísticas (ENCE/IBGE), Mestrado em Estudos Populacionais e Pesquisas Sociais, Rio de Janeiro, 2011.
- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, [1962] 1990.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poética e Performance como perspectivas críticas sobre linguagem e vida social. *Ilha Revista de Antropologia*, 8 (1): 185-229, [1990] 2006.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova York e Londres: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Excitable Speech: a Politics of the Performative*. New York & London: Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, [1990] 2003.
- CHAUI, Marilena. Cultura política e política cultural. *Estudos Avançados*, 9 (23): 71-84, 1995.
- DAWSEY, John. Victor Turner e a Antropologia da Experiência. *Cadernos de Campo*, 13: 163-176, 2005.
- DE LAURETIS, T. *Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- FEIJÓ, Martin Cezar. *O que é política cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- FERREIRA, Glauco B. "A(r)tivismos" cinematográficos queer of color: as ações de resistência e agência do coletivo Queer Women of Color Media Arts Project. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 2 (3): 177-191, 2015.
- FOUCAULT, Michel. [1976] 2006. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 17ª edição. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. "A escrita de si". In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.
- GOMES PEREIRA, Pedro Paulo. Cinema e antropologia: um esboço cartográfico em três movimentos. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 10 (1): 51-69, 2000.
- HALL, Kira. Performativity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 9 (1-2): 184-187, 1999.
- INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, 25 (1): 76-110, 2005a.
- INGOLD, Tim. The eye of the storm: visual perception and the weather. *Visual Studies*, 20 (2): 97-104, 2005b.
- KAPLAN, E. Ann. *A mulher e o cinema: os dois lados da câmera*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LANGDON, E. Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico – A contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha Revista de Antropologia*, 8 (1). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MALUF, S.; MAGALHÃES, N.; CAGGIANO, S. Introdução: As mídias em múltiplas perspectivas. (Sessão Temática Antropologia e Comunicação). *Ilha Revista de Antropologia*, 10 (2): 8-16, 2010.

MALUF, Sônia W. “Biogitimidade, direito e políticas sociais: novos regimes biopolíticos no campo da saúde mental no Brasil”. In: MALUF, S. W.; SILVA, E. Q. (orgs.). *Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde: etnografias comparadas*. Florianópolis: EdUFSC, 2018. pp. 15-44.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*, 9 (9): 87-101, 2001.

MALUF, Sônia W.; TORNQUIST, Carmen S. (orgs.). *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

MOHANTY, Chandra T. “Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience”. In: BARRET, Michelle; PHILLIPS, Anne (eds.). *Destabilizing Theory*. Cambridge: Polity Press, [1987] 1992. pp. 74-92.

MORENO, Antônio. *A Personagem Homossexual no Cinema Brasileiro*. 2ª edição. Niterói: EdUFF/Funarte, 2001.

MULVEY, Laura. “Prazer visual e cinema narrativo”. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Edições Graal/Embrafilme, (1974) 1983. pp. 437-453.

ORTNER, Sherry. Teoria na Antropologia desde os anos 60. *Mana*, 17(2). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, [1984] 2011. pp. 419-466.

ORTNER, Sherry. “Poder e projetos: reflexões sobre a agência”. In: GROSSI, M.; ECKERT, C.; FRY, P. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Nova Letra, Goiânia, 2006. pp. 45-80.

RICH, Adrienne. “Notas para uma política da localização”. In: MACEDO, Ana Gabriela (org.). *Gênero, desejo e identidade*. Lisboa: Cotovia, [1984] 2002.

RUBIM, Antonio. Políticas culturais e novos desafios. *Matrizes*, 2 (2): 93-115, 2009.

RUSSO, Vito. *The Celluloid Closet*. New York: Quality Paperback Book Club, 1987.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia da Letras, 1978.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. São Paulo: CosacNaify, 2006.

SILVA, M. A. A cidade de São Paulo e os territórios do desejo: uma etnografia do Festival Mix Brasil de Cinema e Vídeo da Diversidade Sexual. *Eco-Pós*, 3 (16): 19-43, 2013.

SILVA, Marco Aurélio da. *Territórios do desejo: Performance, Territorialidade e Cinema no Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual*. 360fs. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

ZIELINSKI, Gerald. *Furtive, Steady Glances: On the Emergence and Cultural Politics of Lesbian and Gay Film Festivals*. (Tese de doutorado). Department of Art History and Communication Studies. Montréal: McGill University, 2008.

ZIELINSKI, Gerald. Exhibition & Community around the Queer Film Festival (Paper). Conferência *Seeking Queer Alliances: Resisting Dominant Discourses and Institutions*. Varsóvia: Gender Studies Center & American Studies Center/Warsaw University, 2006.

ENSAIO FOTOGRÁFICO
**Uso, abandono, ocupação,
reintegração, expulsão:
ciclo vicioso de pessoas pobres que ocupam edifícios
verticais na região central de São Paulo**

*Felipe Anitelli*¹
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: O objetivo deste ensaio fotográfico é entrever intervenções humanas em edifícios verticais, localizados na região central de São Paulo. Essas intervenções apontam em direções divergentes. Por um lado, proprietários que não utilizam seus imóveis ou, nos termos da legislação brasileira, não cumprem a função social da propriedade urbana. Nesse contexto, os edifícios permanecem ociosos, às vezes, por décadas. A ociosidade gera deterioração, que produz um problema urbano, em especial quando o abandono desses grandes volumes edificados se generaliza, como é o caso do centro paulistano, que tem dezenas de imóveis nessas condições no distrito da Sé. Por outro lado, parcelas populacionais pobres, sem renda suficiente para custear o aluguel ou o financiamento de uma unidade habitacional, não conseguem morar com dignidade. Restam poucas opções, sempre precárias, improvisadas e efêmeras, como os cortiços. Perfis populacionais abaixo da linha da pobreza, situados na miséria material, costumam sofrer muita exploração e violência no que tange ao acesso à moradia. Alguns deles se aproximam de movimentos sociais que reivindicam moradia adequada, que têm na ocupação de prédios ociosos/deteriorados uma de suas principais ações, ato de denúncia e protesto. Aqui, a arquitetura se coloca como um registro material das disputas entre a especulação imobiliária de elites econômicas rentistas e a esperança de conseguir um abrigo imediato para permanecer nas proximidades de uma concentração de postos de trabalho. Não é preciso enumerar as qualidades da região central de qualquer metrópole brasileira, cheia de história e cultura, dotada de serviços e equipamentos, de benfeitorias construídas ao longo de gerações, com vultosos investimentos. Por isso, as disputas pelo acesso e permanência ao centro ajudam a esclarecer se as políticas públicas implementadas têm natureza democrática e se a cidadania é exercida de maneira plena.

Palavras-chave: direito à moradia; movimentos sociais; especulação imobiliária.

ANITELLI, Felipe. **Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão: ciclo vicioso de pessoas pobres que ocupam edifícios verticais na região central de São Paulo (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (22): 179-194, janeiro a abril de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pós-doutorado pela FAU-USP (2018-2016), doutorado pelo IAU-USP (2015-2010), mestrado pela EESC-USP (2010-2007).

Use, abandonment, occupation, reinstatement, expulsion:

vicious cycle of poor people occupying buildings vertical in the central region of São Paulo

Abstract: The objective of this photographic essay is to glimpse human interventions in vertical structures, located in the central region of São Paulo. These guidelines point to divergences. On the one hand, owners who do not use their properties or, under Brazilian legislation, do not fulfill the social function of urban property. In this context, buildings remained idle, sometimes for decades. Idleness generates interference, which produces an urban problem, especially when the abandonment of these large buildings becomes widespread, as is the case in the center of São Paulo, which has reserves of properties in these conditions in the Sé district. On the other hand, poor population segments, without enough income to pay for the rent or financing of a housing unit, are unable to live with dignity. There are few options left, always precarious, improvised and ephemeral, such as tenements. Population profiles below the poverty line, situated in material poverty, tend to suffer a lot of exploitation and violence when it comes to access to housing. Some of them are close to social movements that demand adequate housing, which have the occupation of idle/deteriorated buildings as one of their main actions, an act of denunciation and protest.

Keywords: right to housing; social movements; real estate speculation.

Uso, abandono, ocupación, reintegro, expulsión:

círculo vicioso de gente pobre que ocupa edificios verticales en la región central de São Paulo

Resumen: El objetivo de este ensayo fotográfico es vislumbrar intervenciones humanas en estructuras verticales, ubicadas en la región central de São Paulo. Estas directrices apuntan a divergencias. Por un lado, los propietarios que no utilizan sus propiedades o, según la legislación brasileña, no cumplen la función social de propiedad urbana. En este contexto, los edificios permanecieron inactivos, a veces durante décadas. El ocio genera interferencias, lo que produce un problema urbano, especialmente cuando el abandono de estos grandes edificios se generaliza, como es el caso del centro de São Paulo, que tiene reservas de propiedades en estas condiciones en el distrito Sé. Por otro lado, Los segmentos pobres de la población, sin ingresos suficientes para pagar el alquiler o la financiación de una vivienda, no pueden vivir con dignidad. Quedan pocas opciones, siempre precarias, improvisadas y efímeras, como los conventillos. Los perfiles de población por debajo del umbral de pobreza, situados en la pobreza material, suelen sufrir mucha explotación y violencia en el acceso a la vivienda. Algunos de ellos son cercanos a movimientos sociales que exigen una vivienda adecuada, que tienen como una de sus principales acciones la ocupación de edificios abandonados/deteriorados, un acto de denuncia y protesta.

Palabras clave: derecho a la vivienda; movimientos sociales; especulación inmobiliaria.



Foto 1 – Prestes Maia, o primeiro edifício à direita, localizado em avenida homônima, no bairro da Luz. Ao fundo da foto, à esquerda, vê-se o antigo prédio do BANESPA, hoje propriedade do banco Santander, localizado vizinho da BOVESPA, no Triângulo Histórico, nas proximidades do primeiro centro financeiro da cidade. O primeiro ocupado por sem-tetos organizados em movimentos sociais que reivindicam moradia adequada, o segundo ilustra uma elite econômica cuja atividade é tão improdutiva quanto influente em termos políticos. Juntos, na imagem, sintetizam uma contradição história brasileira: a monumental desigualdade social e a distribuição desigual dos recursos materiais e econômicos produzidos por gerações. Adiante alguns metros do Prestes Maia, na esquina da rua Washington Luis, há um prédio residencial recente, realizado pelo mercado imobiliário, destinado a moradores de faixas de renda média. Junto à calçada, sem recuo, tem-se uma enorme empena cega de cinco pavimentos, espaço ocupado com garagem para automóveis, local que, na foto, vê-se um grafite em cores azuladas e laranjadas. Esse padrão de ocupação, além de prejudicar a urbanidade da região, contribui para inviabilizar a permanência de populações mais pobres na região central e, de certo, intensificar um processo de gentrificação, casos outros exemplares do gêneros se generalizem no bairro (19 outubro 2016).

ANITELLI, Felipe.
Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão

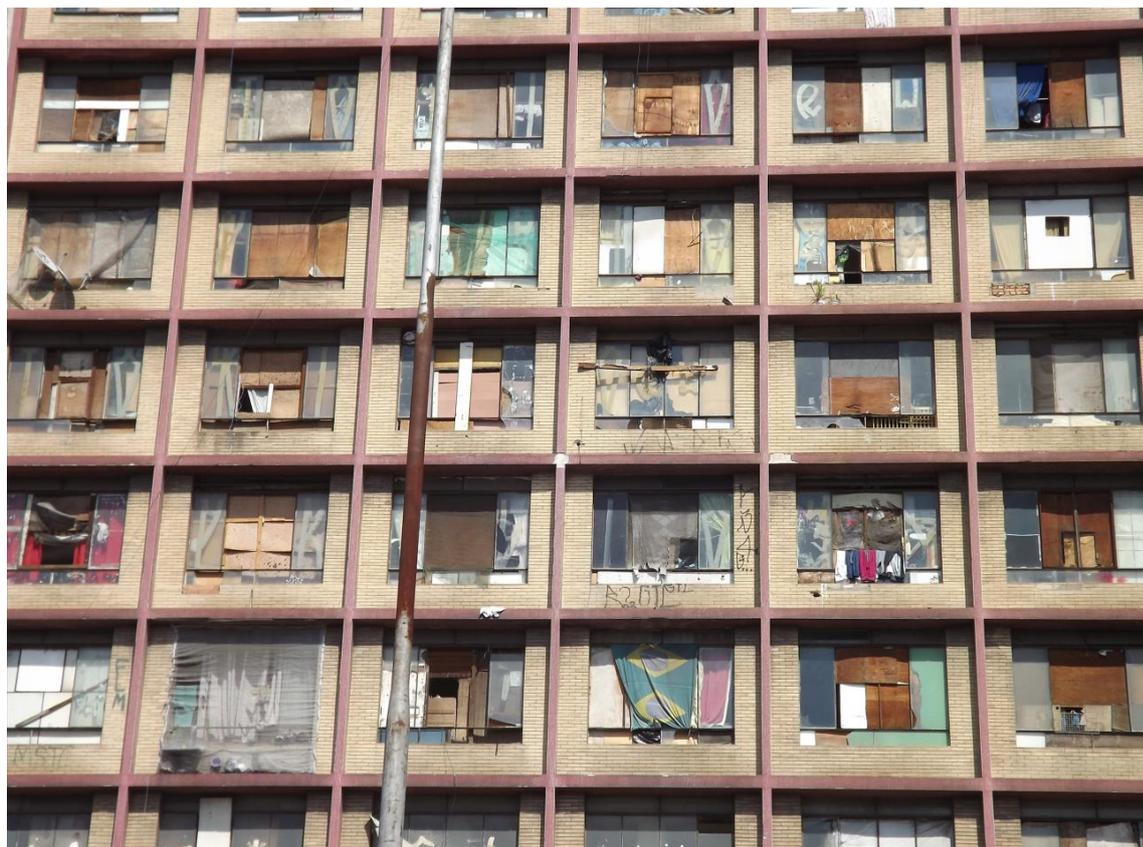


Foto 2 – Fachada do edifício Prestes Maia, voltada para avenida homônima. Os subsequentes proprietários do imóvel, durante décadas, não cumpriram sua função social. Esse abandono gerou uma sequência de ocupações realizadas por movimentos sociais, muitas vezes seguidas por reintegrações de posse emitidas pelo Poder Judiciário em favor do proprietário. No entanto, restituída a posse e desocupado o imóvel, prosseguia o desrespeito à legislação brasileira e a permanência do imóvel vazio. Nesses casos, o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso e a especulação imobiliária se impõe sobre o direito à moradia. As marcas da ociosidade e da deterioração são visíveis na foto pois, como se vê, quase nenhuma janela se mantém íntegra e funciona. O fechamento improvisado com tapumes e panos foi realizado por pessoas que ocupavam a edificação de forma improvisada à época. Por trás de cada janela há uma família pobre desassistida por políticas públicas, em situação de vulnerabilidade social, com carências materiais básicas, sem condições de comprar ou alugar um imóvel. O Prestes Maia foi desapropriado pela prefeitura de São Paulo, com a promessa de reabilitar a edificação e convertê-la em habitação de interesse social (19 outubro 2016).



Foto 3 – Imagem do mesmo imóvel, que dialoga com as descrições da legenda 2. O piso que se observa é a marquise que separa os dois pavimentos térreos dos andares habitados - de forma improvisada - acima. Tanque de lavar roupa, balde e varal com roupas apontam para a conversão da laje em lavanderia; guardanapos de cozinha sugerem atividades cotidianas ligadas às refeições; toalhas de banho mostram recursos higiênicos diários; uma antena de televisão lembra que seus moradores têm horários de diversão e descanso; os tapumes protegem das intempéries, mas também mantém a intimidade dos integrantes; roupas masculinas e femininas dimensionam um grupo familiar com, no mínimo, dois integrantes. O autor da foto observou a presença de crianças em algumas dessas marquises, contribuindo, inclusive, com certas tarefas, como lavar ou pendurar roupas no varal. Essa descrição enumera demandas domésticas básicas, presentes em todas as moradias brasileiras independente da renda dos moradores, mas que, aqui, ocorrem de forma improvisada, inapropriada e efêmera, à espera de uma assistência social ampla por parte das autoridades públicas competentes (19 outubro 2016).



Foto 4 – Edifício localizado na rua General Couto de Magalhães n. 381, Santa Ifigênia, imóvel tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT). Antítese das janelas da foto anterior, aqui, várias delas foram fechadas com paredes de alvenaria, inutilizando a abertura e o antigo caixilho de madeira. No edifício Prestes Maia, mesmo com risco iminente de despejo, os ocupantes restituem como podem as fachadas e, com isso, contribuem para manter a integridade física da edificação. Aqui, a construção de um muro com blocos de concreto sobre o vazio das janelas é uma prova de que o proprietário não tem intenção de ocupá-lo. O resultado é uma anti-janela e o completo fechamento do prédio, que se torna um monumento morto. A região em que se encontra o imóvel, entre a rua Mauá e a avenida Rio Branco, tem uma concentração grande de moradores de rua com problema de dependência química, a chamada "cracolândia". A área também sofre intervenções pontuais do mercado imobiliário, em certos casos com participação do Poder Público, como o famigerado projeto Nova Luz. Imóveis abandonados como esse de certo não ajudam a democratizar acesso e permanência de populações vulneráveis e transeuntes à moradia adequada (5 agosto 2015).

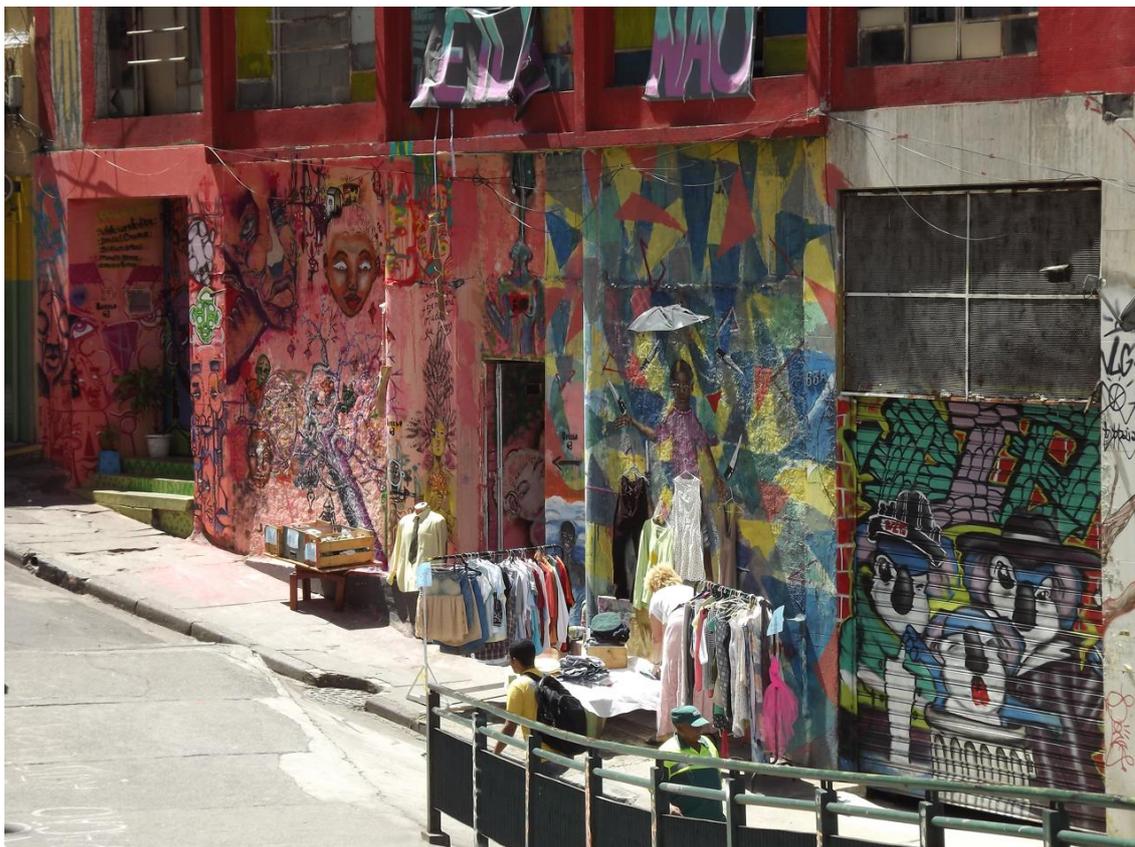


Foto 5 – Edifício localizado na rua do Ouvidor, próximo do vale do Anhangabaú, também chamado de "ocupação artística" pois, nos últimos anos, foi ocupado por artistas pobres, vários dos quais imigrantes oriundos da América do Sul. Parte do pavimento térreo, junto à calçada, como se vê na foto, é utilizado pelos moradores para expor objetos e produtos à venda, alguns realizados por eles próprios. Aqui, o imóvel configura-se como edifício de uso misto, pois congrega comércio e residência, gerando renda para os envolvidos ou para a administração do condomínio. Como qualquer habitação coletiva, desde cortiços até prédios de luxo, há gastos que precisam ser compartilhados, como iluminação, energia elétrica, pintura, etc.. A localização movimentadíssima do edifício, entre a praça das Bandeiras e a rua Líbero Badaró, no final da passarela dos Piques, deve favorecer o comércio informal implementado. Um morador entrevistado pelo autor, que não terá seu nome divulgado aqui, comenta sobre o cotidiano cultural do prédio, que contempla exposições e shows, por exemplo. Segundo ele, nesse eventos, diferente da produção cultural tradicional, *"você entra em contato com o espaço de produção do artista, você entra em contato com o artista, você entra em contato com o processo criativo do artista, com o local de moradia do artista"* (28 setembro 2016).

ANITELLI, Felipe.
Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão



Foto 6 – Suporte com produtos variados vendidos por um camelô, localizado na rua Conselheiro Crispiniano, alguns metros do teatro municipal. A pesquisa de campo de pós-doutorado do autor - realizado durante dois anos entre 2016 e 2018 e financiado pela FAPESP - identificou dezenas de edifícios na região central de São Paulo que não cumprem a função social e estão ocupados por movimentos de moradia. Entre esses moradores, não é incomum pessoas que trabalham com trabalho informal, vendendo produtos diversos no espaço público, como roupas, comida, eletrônicos, etc. Em diversas ocasiões, o autor observou indivíduos que saiam de tais prédios carregando objetos variados, que eram acomodados em suportes e dispostos à venda nas ruas ou calçadas do centro. Esse é o caso da foto. Como não se trata de um trabalho formalizado, não será informado de qual edifício esse morador saiu, mas trata-se de um imóvel ocupado por movimentos sociais localizado entre o vale do Anhangabaú e a praça da República. Apesar das precariedades (residencial e trabalhista), a pessoa tem oportunidade de trabalhar nas proximidades de sua moradia (30 setembro 2016).

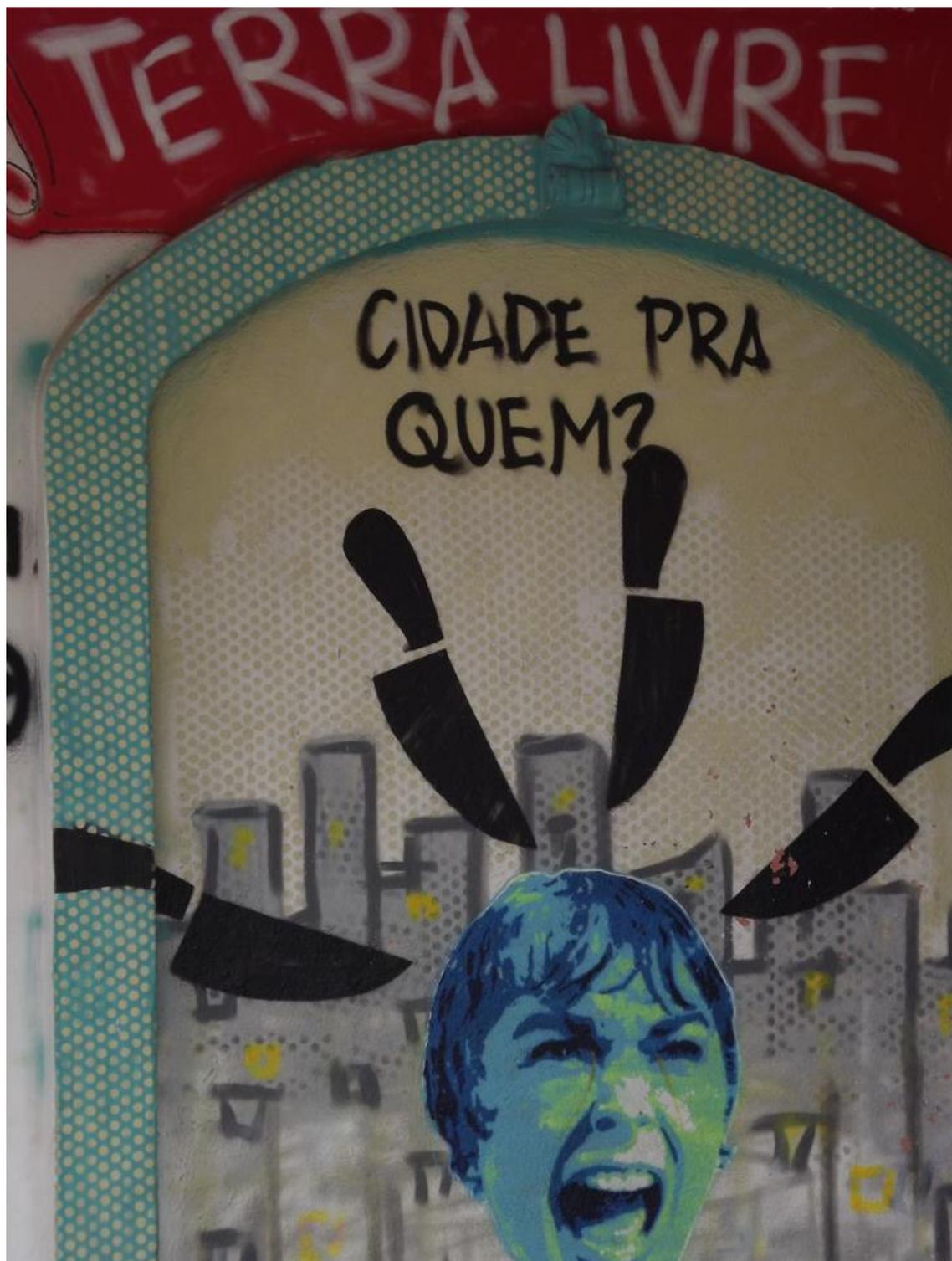


Foto 7 – Grafite em edifício localizado na rua Hungria esquina rua Iraci, Jardim Paulistano, massa falida do antigo Banco Santos. Abandonado quando o banco quebrou, o imóvel foi ocupado pelo Movimento Terra Livre. Ele fica em frente a marginal Pinheiros e apenas 700 metros da avenida Faria Lima, hoje o principal centro financeiro do país, um dos setores mais influentes da política-econômica brasileira. A área, portanto, é valorizadíssima, não apenas o custo fundiário/imobiliário, mais simbólico, pois é ocupada por elites econômicas. As contradições simbolizadas pelos dois edifícios descritos na legenda 1 (Prestes Maia e BANESPA) aqui encontram-se reunidas na mesma edificação. As fachadas desse prédio são preenchidas com grafites, como o que se apresenta nesta foto, complementadas com o nome - autoexplicativo - do movimento social que ocupava suas instalações à época: "terra livre". Entre as justificativas de falência do banco, há acusações de desvio de recursos por parte de seus proprietários (11 novembro 2016).

ANITELLI, Felipe.
Uso, abandono, ocupação, reintegração, expulsão



Foto 8 – Edifício localizado na rua do Ouvidor, já mencionado neste ensaio fotográfico (ver legenda 5). As características da fachada são similares àquelas descritas no edifício Prestes Maia (ver legenda 2). Como a deterioração descasca a pintura e o reboco, é possível interpretar o sistema construtivo adotado. Na lateral, vê-se estrutura de pilares e vigas de concreto armado moldada *in loco*. O fechamento é de alvenaria de tijolos, sem função estrutural. A partir de certos condicionantes, como materiais e sistema construtivo, mais o arranjo espacial interno e o nível de deterioração material, é possível projetar as condições para uma eventual reabilitação futura, em termos espaciais, construtivos e econômicos, verificando a viabilidade da operação. Grandes planos envidraçados, por exemplo, como os que se observam na foto, ajudam o posicionamento de janelas dos cômodos domésticos que seriam concebidos; as paredes laterais construídas no limite do terreno, no entanto, impedem aberturas nessa fachada (28 setembro 2016).



Foto 9 – Edifício Wilson Paes de Almeida, imóvel que se localizava na avenida Rio Branco esquina rua Antônio de Godói, largo do Paissandú. O edifício desabou em 1 de maio de 2018, dia de celebração do trabalhador, vitimando sete pessoas. Eram 11.083m³ de área construída em um terreno de 660m², o que gera um coeficiente de aproveitamento cerca de 16, valor altíssimo, metragem preciosa no valorizado centro de São Paulo, perdida após o desastre. É um exemplo da incapacidade - desinteresse - do Poder Público em colocar em prática instrumentos jurídicos que condicionem a posse do imóvel ao cumprimento da função social da propriedade urbana. IPTU Progressivo ou desapropriação compulsória, por exemplo, seguidos de reabilitação e conversão em moradia popular, teriam evitado deterioração e desabamento; teriam evitado também, é evidente, a morte de sete pessoas. Após o incidente, dezenas de ocupantes do edifício, sobreviventes da tragédia, atravessaram a rua e se acomodaram na praça ao lado, em barracas improvisadas, ao redor da igreja Nossa Senhora dos Homens Pretos, durante meses, sem assistência das autoridades públicas competentes! A foto mostra o drama de pessoas que vivem em vulnerabilidade social e abaixo da linha da pobreza: na calçada, há camas e sofás e, no dia da visita, talvez, duas dezenas de pessoas, moradores de rua, embaixo da marquise (25 novembro 2016).



Foto 10 – Foto tirada do edifício Dandara, localizado na avenida Ipiranga, República. Ele foi reabilitado em 2018 através do Programa Minha Casa Minha Vida, modalidade Entidades. A paisagem urbana que aparece na foto inclui trechos de Santa Ifigênia e Campos Eliseos, região que já foi ocupada durante gerações por elites econômicas acomodadas em palacetes, mas que hoje apresenta um processo de verticalização que vem se consolidando nos últimos cem anos. Com comércio popular pujante, emprega - ainda que nem sempre de maneira formal - muitos trabalhadores pobres, entre os quais, tantos que moram no próprio centro da cidade. Abaixo, à direita da foto, vê-se a esquina entre a rua Santa Ifigênia e rua Timbiras, com o costumeiro burburinho de vendedores e transeuntes. Bairros cheios de história, marcados por problemas que parecem insolúveis, como a cracolândia, mas também a pressão do mercado imobiliário, sempre presente, alterando o padrão de ocupação e o público morador, trazendo consigo novos empreendimentos e gentrificação. A maneira como o Poder Público decidir lidar com essa massa colossal de prédios antigos, ociosos e deteriorados, definirá, indiretamente, o futuro dessa população (7 outubro 2016).

Agradecimentos

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)

Referências para estudar questões abordadas no ensaio

ARANTES, Edmur Caniato. *Diretrizes para reabilitação de edifícios, uso residencial, em áreas centrais: o bairro de Santa Cecília*. Dissertação de mestrado, Habitação, IPT, 2001.

BLOCH, Janaina Aliano. *O direito à moradia: um estudo dos movimentos de luta pela moradia no centro de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Sociologia, FFLCH-USP, 2007.

BOMFIM, Valéria Cusinato. *Os espaços edificados vazios na área central da cidade de São Paulo e a dinâmica urbana*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-USP, 2004.

CASTILHO, Ana Luisa Howard de. *Consensos e dissensos no centro de São Paulo: significado, delimitação, apropriação e intervenção*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2008.

CLAPER, Jeanine Ribeiro. *Reabilitação de edifícios para a habitação social: uma abordagem da gestão do conhecimento no processo de projeto*. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-UFRJ, 2008.

COLVERO, Adriana de Almeida. *A requalificação do centro antigo da cidade de São Paulo: políticas públicas, planejamento participativo e gestão, no período de 2001-2004*. Tese de doutorado, Geociências, UNICAMP, 2010.

COSTA, Débora Cristina Beraldes. *Gestão pós-ocupação em edifícios reabilitados para habitação de interesse social no centro de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-USP, 2009.

CROITOR, Eduardo Pessoa Nocetti. *A gestão de projetos aplicada à reabilitação de edifícios: estudo da interface entre projeto e obra*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-USP, 2008.

CYMBALISTA, Renato et al. *Políticas públicas para o centro: controle social do financiamento do BID à Prefeitura Municipal de São Paulo*. São Paulo: Instituto Polis, 2008.

DEVECCHI, Alejandra Maria. *Reformar não é construir. A reabilitação de edifícios verticais: novas formas de morar em São Paulo no século XXI*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2010.

FUPAM. *Estudo para implantação de unidades habitacionais no centro de São Paulo*. São Paulo: COHAB/SEHAB, 2009.

GALIZA, Helena Rosa dos Santos. *Política urbana federal de reabilitação de centros antigos: debates e diretrizes sobre habitação e inclusão social*. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-UFF, 2009.

GALVÃO, Walter José Ferreira. *Roteiro para diagnóstico do potencial de reabilitação para edifícios de apartamentos antigos*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2012.

GATTI, Simone Ferreira. *Entre a permanência e o deslocamento. ZEIS 3 como instrumento para a manutenção da população de baixa renda em áreas centrais. O caso da ZEIS 3 C 016 (Sé) inserida no perímetro do Projeto Nova Luz*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2015.

JESUS, Christiano Romanholo Marques de. *Análise de custos para reabilitação de edifícios para habitação*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-USP, 2008.

JOSÉ, Beatriz Kara. *A popularização do centro de São Paulo: um estudo de transformações ocorridas nos últimos 20 anos*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2010.

MALERONKA, Camila. *PAR-Reforma: Quem se habilita? A viabilização de empreendimentos habitacionais em São Paulo através do Programa de Arrendamento Residencial Modalidade Reforma, 1999-2003*. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisas Tecnológicas, 2005.

MORETTINI, Renato. *Tecnologias construtivas para a reabilitação de edifícios: tomada de decisão para uma reabilitação sustentável*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-UPS, 2012.

MOTISUKE, Daniela. *Reabilitação de áreas centrais: antagonismos e ambiguidades do programa paulistano Ação Centro*. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2008.

NASCIMENTO, Denise Morado. *A (possível) produção democratizada do espaço urbano*. In: *Anais do II Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (ENANPARQ) - Teorias e Práticas na Arquitetura e na Cidade Contemporâneas: complexidade, mobilidade, memória e sustentabilidade*. Natal: UFRGN, 2012.

NASCIMENTO, Denise Morado. *As políticas habitacionais e as ocupações urbanas: dissenso na cidade*. *Cadernos MetrÓpole*, 18 (35): 145-164, 2016.

NEUHOLD, Roberta dos Reis. *Os movimentos de moradia e sem-teto e as ocupações de imóveis ociosos: a luta por políticas públicas habitacionais na área central da cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Sociologia, FFLCH-USP, 2009.

PEREIRA, Olivia de Campos Maia. *Lutas urbanas por moradia: o centro de São Paulo*. Tese de doutorado, Arquitetura e Urbanismo, IAU-USP, 2012.

REABILITA. *Diretrizes para reabilitação de edifícios para HIS: as experiências em São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro*. São Paulo: Escola Politécnica-USP, 2007.

SANTORO, Paula (org.). *Gestão social da valorização da terra*. São Paulo: Instituto Polis, 2004.

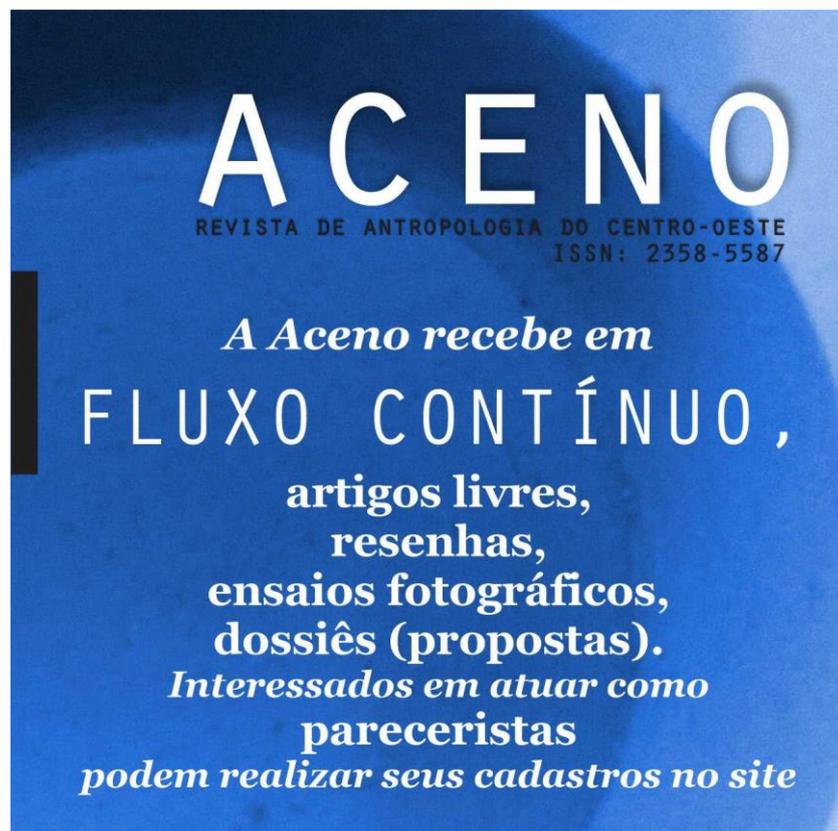
TSUKUMO, Isadora Tami Lemos. *Habitação social no centro de São Paulo: legislação, produção, discurso*. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, FAU-USP, 2007.

UZUM, Monica dos Santos Dolce. *A requalificação de edifícios residenciais no centro da cidade de São Paulo: em busca de qualidade ambiental*. Dissertação de mestrado, Arquitetura e Urbanismo, FAU:USP, 2011.

VILLAÇA, Flávio. O território e a dominação social. *Revista Margem Esquerda*, (24) 24, 2015.

WHITAKER, João Sette Whitaker Ferreira. São Paulo: cidade da intolerância, ou o urbanismo “à Brasileira”. *Estudos Avançados*, 25 (71): 73-88, 2011. Acesso em: 28 julho 2016.

YOLLE NETO, José. *Diretrizes para o estudo de viabilidade da reabilitação de edifícios antigos na região central de São Paulo visando a produção de HIS: estudo de casos inseridos no Programa de Arrendamento Residencial (PAR-Reforma), edifícios Olga Benário, Labor e Joaquim Carlos*. Dissertação de mestrado, Engenharia Civil, Escola Politécnica-USP, 2006.



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

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

ENSAIO FOTOGRÁFICO
“É o rio, o mangue, o céu
e também o sol”:
percursos de vida com crianças ribeirinhas

*Dayanne Batista Sampaio*¹
*Christiana Cabicieri Profice*²
Universidade Estadual de Santa Cruz

*Denis Barros de Carvalho*³
Universidade Federal do Piauí

Resumo: Resultante de um processo de pesquisa com crianças, este ensaio retrata modos de habitar de crianças de três comunidades da Reserva Extrativista (Resex) Marinha do Delta do Parnaíba/MA. É um convite para uma escuta da vida acontecendo junto com crianças ribeirinhas que desenvolvem seu cotidiano e sua habitação através da interação com o seu ambiente, principalmente através do brincar. Identificamos que a atividade pesqueira e o contato da criança com essa prática de subsistência influenciam na sua forma de conhecer, aprender e compartilhar a vida com os outros seres vivos.

Palavras-chave: crianças; modos de habitar; crianças ribeirinhas.

¹ Doutoranda em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Estadual de Santa Cruz/UESC, Ilhéus-BA. Professora de Psicologia na Universidade Federal do Delta do Parnaíba/UFDPAr, Parnaíba-PI. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí-UFPI.

² Doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É professora titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente e líder do Grupo de Pesquisa em Interações Socioambientais e Linguagens.

³ Professor Associado vinculado ao Departamento de Fundamentos da Educação (UFPI), ao mestrado de Meio Ambiente e Desenvolvimento (PRODEMA,UFPI) e ao Mestrado Profissional em Gestão Pública(UFPI).

“It is the river, the mangrove, the sky and also the sun”: life paths with riverside children

Abstract: As a result, from a research process with children, this essay portrays the children ways of dwelling from three communities of the Extractive Reserve Marinha do Delta do Parnaíba”. It is an invitation to a life listening that happens together with riverside children who develop their daily and habitation in interaction with their environment, mainly by playing. We identified that the fishing practice and the children contact with that subsistence practice is a factor of influence in their ways of knowing, learning and sharing life with other living beings.

Keywords: children; ways of dwelling; riverside children.

“Es el río, el mangué, el cielo y también el sol”: caminos de vida con niños ribereños

Resumen: Como resultado de un proceso de investigación con niños, este ensayo retrata modos de vivir de niños de tres comunidades de la Reserva Extrativista (Resex) Mariña del Delta del Parnaíba/MA. Es una invitación a escuchar la vida que sucede junto a los niños ribereños que desarrollan su vida cotidiana y sus hogares a través de la interacción con su entorno, principalmente a través del juego. Identificamos que la actividad pesquera y el contacto del niño con esta práctica de subsistencia influyen en su forma de conocer, aprender y compartir la vida con otros seres vivos.

Palabras clave: niños; formas de vivir; niños ribereños.

“*Você já escreveu o seu nome no ar?*”. Foi o que me perguntou uma criança logo no início de nosso trabalho de campo na Reserva Extrativista (Resex) Marinha do Delta do Parnaíba, Ilha das Canárias, Maranhão, Brasil. O questionamento nos levou a dias de reflexão até entendermos alguns princípios básicos da parceria com as crianças ribeirinhas: viver assim como criança; a escuta se faz de corpo inteiro; a criança e o vento são um só corpo.

Este ensaio fotográfico compõe a trajetória em andamento de doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente na Universidade Estadual de Santa Cruz, Bahia. Estes percursos ocorreram entre os meses de setembro de 2021 a dezembro de 2023. Inspirados pela antropologia ecológica de Tim Ingold dialogando com a antropologia e sociologia das infâncias apresentamos modos de habitar das crianças de três comunidades da Resex: Morro do Meio, Torto e Canárias. Outras duas comunidades que também integram a Resex estão em processo de iniciação da pesquisa de campo.

A identificação das crianças por autodenominação resulta de elementos que elas escolheram para representá-las e são expressões de acontecimentos vitais que integram os seus percursos de vida. As fotografias aqui apresentadas foram escolhidas a partir do conjunto de preferências das crianças. Há imensidão e pequenez nos modos de habitar que se assemelham e se diferenciam segundo as composições socioambientais de cada comunidade e as formas de interação das crianças com seu ambiente.

É brincando onde predominam as substâncias de rio, mangue, dunas, sol, céu e vento que a criança do Morro do Meio habita e se relaciona com uma maior variedade de outros seres vivos. Na comunidade Torto, a centralização de espaços de socialização diminui essa liberdade de vivência, mas ainda prevalece o brincar na natureza. Em Canárias, a influência urbana, turística e tecnológica medeia novos modos de habitar.



Foto 1 – Quati (8 anos) observando pássaros na comunidade Morro do Meio: “Gosto de ver as paisagens, gosto de ver as nuvens, as plantas, gosto de ver os pássaros, gosto muito de ver os pássaros nos ninhos e gosto de ver passarinho novo”. As crianças dessa comunidade possuem maior conhecimento sobre aves e outros animais silvestres em relação às outras duas.



Foto 2 – Quati (8 anos) e Capivara (10 anos) na comunidade Morro do Meio em período de chuva. Capivara reflete um “animal raro, grande e peludo, que nada no rio, come capim, bebe água e”, com esperteza, “se esconde na moita”. Quati “é um animal feroz, é bonito, sobe nas árvores, corre bem, os olhos são brilhantes como os meus”. Juntos, são capazes de dizer se as marcas pelo caminho são de uma “raposa”, um “peba”, uma “capivara” ou uma “pessoa conhecida”. Ambos têm bastante conhecimento do território onde vivem.

SAMPAIO, D. B.; PROFICE, C. C.; CARVALHO, D. B.
“ É o rio, o mangue, o céu e também o sol”



Foto 3 - “Tudo isso aqui é uma imagem perfeita... Esses caranguejos alimenta as pessoas... Eu gosto muito de comer caranguejo e às vezes eu vou pescar de linha e pego uns peixes; e o rio, todo santo dia eu tomo banho e é muito bom”, afirma Tubarão (8 anos) que brinca sempre com sua irmã Flor (10 anos). Tubarão é curiosidade; Flor é beleza.



Foto 4 – Pegadas do brincar de crianças da comunidade Torto. Por meio do brincar, a criança afirma sua potência de estar viva: *“Eu gosto daqui porque é bonito, eu me sinto livre, as pessoas também se sentem livre aqui no Torto”*, disse a menina Atleta (10 anos) que gosta de aventuras e desafios.

SAMPAIO, D. B.; PROFICE, C. C.; CARVALHO, D. B.
“ É o rio, o mangue, o céu e também o sol”



Foto 5 – Em cada comunidade há brincadeiras que são práticas específicas resultantes da configuração histórica, social e ambiental da comunidade. Por exemplo, Rosa Vermelha (10 anos) brinca no pula-pula em um restaurante em Canárias. Atualmente, o brinquedo é um dos recursos mais atrativos para as crianças e sinaliza um novo modo de habitar nesta comunidade de maior influência turística e urbana.



Foto 6 – Natureza (10 anos) reside na comunidade Canárias. A escolha deste nome “é porque eu gosto muito da natureza e de todas as experiências que a gente passa porque a natureza faz parte da gente, do convívio, do dia a dia”. A falta de incentivo familiar tem provocado o distanciamento das crianças da prática pesqueira nessa comunidade, especialmente, das meninas. Mas Natureza possui contato com a atividade por meio dos pais. Isso influencia seu modo de habitar e seu acesso ao conhecimento tradicional local.

SAMPAIO, D. B.; PROFICE, C. C.; CARVALHO, D. B.
“ É o rio, o mangue, o céu e também o sol”



Foto 7 - O futebol é a brincadeira preferida das crianças nas três comunidades e compõe o rol de brincadeiras em grupo em que há integração de gerações e de gêneros. Encontramos crianças de diferentes idades brincando juntas e à medida que a adolescência chega, formam-se os times masculino e feminino. Ainda, é possível que mulheres e mães joguem com as crianças, enquanto os homens jogam sozinhos.



Foto 8 – O cotidiano da infância também reflete o modo de subsistência de seus familiares (pescar, catar caranguejos e ostras, criar animais, plantar e colher). Essas práticas de subsistência são marcantes em comunidades ribeirinhas e fazem parte da construção do vínculo das populações humanas com o lugar. Eis uma representação da vida em comunidades ribeirinhas segundo as crianças: o rio, o mangue, a canoa, o céu e o sol. Na fotografia, o Pescador (12 anos) de Canárias: *“porque eu gosto muito de pescar peixe, comer... eu gosto muito de pescar”*.

SAMPAIO, D. B.; PROFICE, C. C.; CARVALHO, D. B.
“ É o rio, o mangue, o céu e também o sol”

Referências

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes, 2015.
- FRIEDMANN, Adriana. *A vez e a voz das crianças: escutas antropológicas e poéticas das infâncias*. São Paulo: Panda Books, 2020.
- PIORSKI, Gandhi. *Brinquedos de chão: A natureza, o imaginário e o brincar*. São Paulo: Editora Petrópolis, 2016.
- SOARES, N. F.; SARMENTO, M. J.; TOMÁS, C. Investigação da infância e crianças como investigadoras: metodologias participativas dos mundos sociais das crianças. *Nuances: estudos sobre educação*, v. 12, n. 13, p. 49-64, 2005.