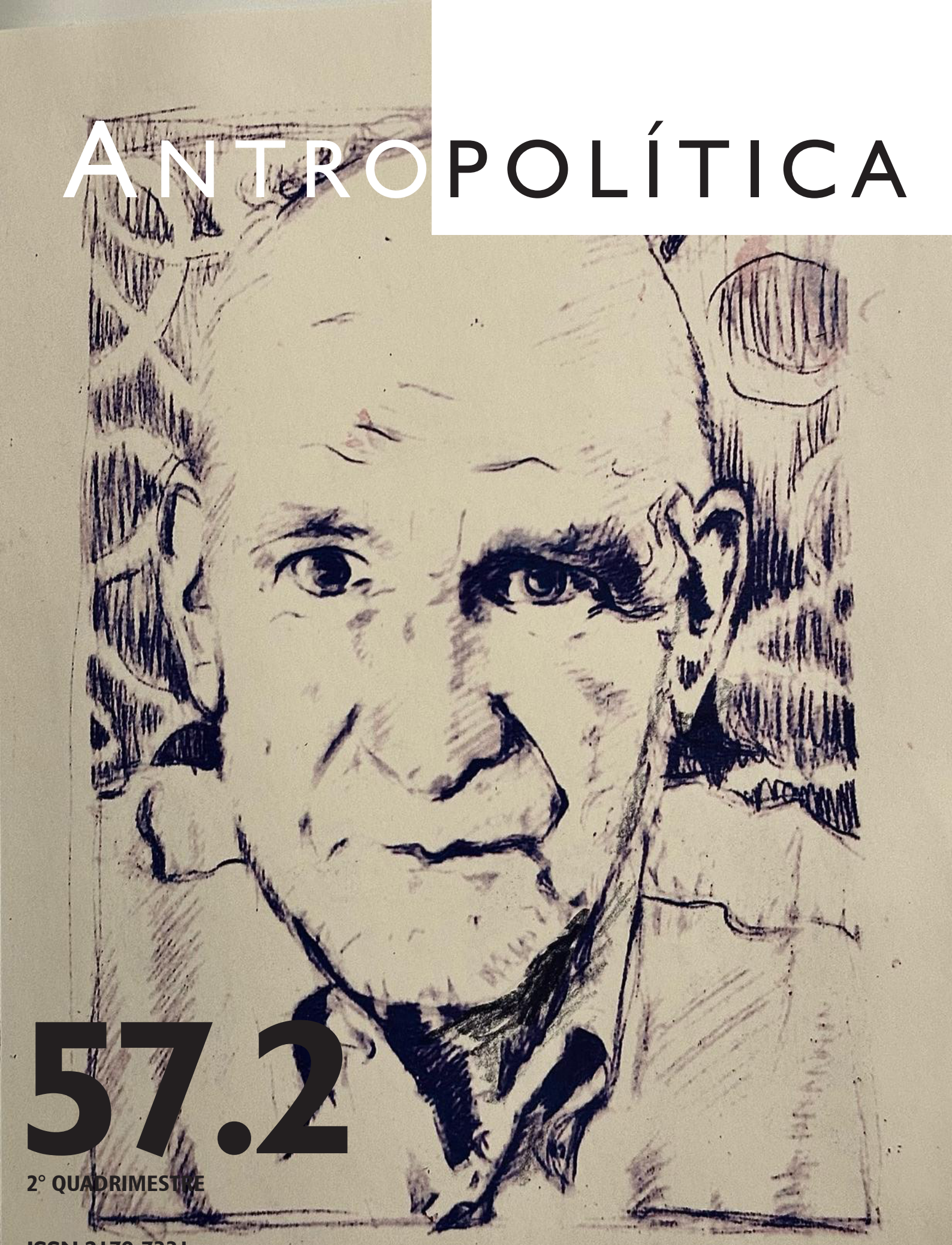
ANTROPOLÍTICA



57.2

2° QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ANTROPOLÍTICA

V. 57, N. 2 - 2° quadrimestre 2025

ISSN 2179-7331

Antropolítica	Niterói	v. 57, n. 2	2. quadri. 2025

© 2025 Revista Antropolítica - Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFF

Direitos desta edição reservados à Revista Antropolítca – Revista Contemporânea de Antropologia – Avenida Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis Campus Gragoatá, Bloco P, sala 211 – São Domingos – CEP: 24.210-201 – Niterói, RJ Brasil – Tel.: 2629-2866 - https://periodicos.uff.br/antropolitica/index - E-mail: antropoliticau-ff@gmail.com.

Projeto Gráfico: Fabricio Trindade Ferreira
Diagramação: Mayra Laurindo Rabello
Revisão: Tikinet

Catalogação-na-Fonte (CIP)

Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia/Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. – n. 1 (1995) – Niterói, RJ: PPGA/UFF, 2025.

ISSN: 2179-7331
v. 57, n. 2 - 2025
Quadrimestral

1. Antropologia. 2. Ciências Sociais. I. Universidade Federal Fluminense. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

CDD 300

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor
Antonio Claudio da Nóbrega

Vice-Reitor
Fabio Barboza Passos

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação
Monica Maria Guimarães Savedra

Comissão Editorial da Antropolítica
Fabio Reis Mota (PPGA/UFF)
Gisele Chagas Fonseca (PPGA/UFF)
Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)
Lucía Eilbaum (PPGA/UFF)
Nilton da Silva Santos (PPGA/UFF)

Assistente Editorial
Mayra Laurindo Rabello

Fotos das capas
Liisa Malkki

Conselho Editorial
Ana Maria Gorosito Kramer (UNAM)
Arno Vogel (UENF)
Charles Freitas Pessanha (UFRJ)
Clara Saraiva (ULisboa)
Claudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Edmundo Daniel Clímaco dos Santos (Ottawa University)
Jane Felipe Beltrão (UFPA)
João Baptista Borges Pereira (USP)
Lana Lage de Gama Lima (UENF)
Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)
Laura Nader (Berkeley University)
Marc Breviglieri (EHESS)
Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB)
Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (UFRJ)
Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE)
Rosana Pinheiro-Machado (University of Bath)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Sofia Tiscórnia (UBA)





SUMÁRIO 57.2

NOTA DOS EDITORES

DOSSIÊ MEMÓRIAS AMBÍGUAS: PROCESSOS E NARRATIVAS DE DESESTABILIZAÇÃO DE POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO E PRESERVAÇÃO

APRESENTAÇÃO: MEMÓRIAS AMBÍGUAS: MODULAÇÕES NARRATIVAS E GESTÃO DO PASSADO
Roberta Sampaio Guimarães, João Paulo Macedo e Castro, Roberto Marques

ANGOLA, O 27 DE MAIO E OS COMPLÔS: MEMÓRIAS À LUZ DE CONSPIRAÇÕES
Marcela Santander

O PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA COLEÇÃO PERSEVERANÇA COMO PATRIMÔNIO DE MEMÓRIA SENSÍVEL
Maicon Marcante

MEMÓRIAS EM RASURA: ARTE E TECNOLOGIA NA REINTERPRETAÇÃO DO PASSADO
Ana Paula Rocha de Oliveira, Paulo Victor Santos Dias

LAS LUCHAS POR EL FUTURO: VÍCTIMAS Y EXPERTOS FRENTE A TRES INFRAESTRUCTURAS CONMEMORATIVAS
Diego Zenobi

O TELEFÉRICO DO MORRO DA PROVIDÊNCIA NAS TRAMAS DAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E IMAGEM DA FAVELA NO RIO DE JANEIRO
Ana Clara Chequetti

DOSSIÊ CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E GESTÃO DE ÁREAS DE INTERESSE ECOLÓGICO: ESTUDOS DE CASO SOBRE DISPUTAS E CONFLITOS NA AMÉRICA LATINA

APRESENTAÇÃO: TECENDO MUNDOS EM DISPUTA: CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, COSMOLOGIAS E A GESTÃO DE ÁREAS DE INTERESSE ECOLÓGICO NA AMÉRICA LATINA
José Colaço Dias Neto, Carlos Santos Cardozo, Carmen Andriolli, Luciana Loto

MAPEANDO A RESISTÊNCIA: EXPERIÊNCIAS DE MAPEAMENTOS PARTICIPATIVOS ENTRE OS PATAXÓ, NO CONTEXTO DO PROCESSO DE AUTODEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA BARRA VELHA DO MONTE PASCOA
Anna Kurowicka

“A CASA VIROU NEGÓCIO”: TURISMO E GENTRIFICAÇÃO NO PARQUE NACIONAL DOS LENÇÓIS MARANHENSES
Benedito Souza Filho, Ana Luiza Sousa Romeiro

VER E SER VISTO: POLÍTICA E TERRITORIALIDADE ENTRE OS NADËB DO ALTO UNEIUXI, NO NOROESTE AMAZÔNICO
Nian Pissolati Lopes

DE PESCADORES A BENEFICIÁRIOS: (RE)CONFIGURAÇÕES DOS MECANISMOS E CATEGORIAS DE IDENTIFICAÇÃO DAS POPULAÇÕES EXTRATIVISTAS EM RESERVAS EXTRATIVISTAS MARINHAS
Tatiana Calandrino Maranhão

CONTRIBUCIÓN DE LA ACCIÓN COLECTIVA A PROCESOS DE EDUCACIÓN AMBIENTAL EN LA GESTIÓN INTEGRADA DE BIENES COMUNES COSTEROS EN ROCHA, URUGUAY
Natalia Verrastro Viñas, Dione Iara Silveira Kitzmann

ARTIGOS

NÃO ESCALABILIDADE EM SISTEMAS DE ABASTECIMENTO DE ÁGUA NA ILHA DE SANTA CATARINA
Viviane Vedana, Rafael Victorino Devos, Priscila Oliveira dos Anjos, Gabriel Luz Siqueira Aquino Vieira, Luana Silva Ferraz

ETNOGRAFIA GENEALÓGICA DE MORTIFICAÇÕES DE CORPOS DISSIDENTES NO SUL DE MATO GROSSO DO SUL
Simone Becker, Andrei Domingos Fonseca

RETICULAÇÕES PARA UM MELHOR POSSÍVEL: ANTROPOLOGIA ESPECULATIVA DAS EMOÇÕES HUMANAS E MAIS QUE HUMANAS
Paulo Rogers Ferreira, Marlúcia Malheiros Souza

“UMA BELÍSSIMA FLOR QUE NASCEU DO BREJO”: TRADIÇÃO E RECONHECIMENTO NO CONGO DA BARRA DO JUCU, VILA VELHA (ES)
Diana Corrêa da Silva Costa, Augusto Cesar Salomão Mozine

ENTRE O WELATPARESTÎ E O NATEWPARESTÎ: AS FORMAS ANTAGÔNICAS DA AUTONOMIA CURDA
José Vicente Mertz

REMOÇÃO E REASSENTAMENTO DE PESSOAS CATADORAS EM PORTO ALEGRE: RECONFIGURAÇÕES DAS DINÂMICAS DE TRABALHO, TERRITÓRIO E MOBILIDADE
Alexandre Magalhães, Giovana Lazzarin

CEILÂNDIA: DO DIREITO À CIDADE AO FAZER-CIDADE
Thais Nogueira Brayner

RESSURGÊNCIA MULTIESPÉCIE: CARROCEIROS E CAVALOS NA CIDADE DO SÉCULO XXI
Marina Abreu Torres

TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

ALGUMAS PALAVRAS PARA JIM FERGUSON: DE LIISA, ROBERTO, GEORGE, JESS, BÓRIS E MÁRCIO
Liisa Malkki, Roberto Kant de Lima, George Bisharat, Jess Auerbach Jahajeeah, Bóris Maia, Márcio de Paula Filgueiras

ENTREVISTA COM JAMES FERGUSON (JIM) REALIZADA POR FERNANDO RABOSSI E ROBERTO KANT DE LIMA EM NITERÓI, RIO DE JANEIRO
James Ferguson, Fernando Rabossi, Roberto Kant de Lima

QUANTO VALE A LIBERDADE? A ANTROPOLOGIA DA ACADEMIA, 40 ANOS DEPOIS
Edilson Márcio Almeida da Silva

RESENHA

MULHERES, TEMPORALIDADES E RITMOS EM UNIDADES PRISIONAIS BRASILEIRAS E FRANCESAS
Juliana Gonçalves Melo

CONTENTS 57.2

EDITOR'S NOTE

DOSSIER AMBIGUOUS MEMORIES: PROCESSES AND NARRATIVES OF DESTABILIZATION OF RECOGNITION AND PRESERVATION POLICIES

PRESENTATION: AMBIGUOUS MEMORIES: NARRATIVE MODULATIONS AND MANAGEMENT OF THE PAST
Roberta Sampaio Guimarães, João Paulo Macedo e Castro, Roberto Marques

ANGOLA, THE MAY 27TH AND THE PLOTS: MEMORIES IN THE LIGHT OF CONSPIRACIES
Marcela Santander

THE PATRIMONIALIZATION PROCESS OF THE PERSEVERANÇA COLLECTION AS A HERITAGE OF SENSITIVE MEMORY
Maicon Marcante

MEMORIES IN REDACTION: ART AND TECHNOLOGY IN THE REINTERPRETATION OF THE PAST
Ana Paula Rocha de Oliveira, Paulo Victor Santos Dias

THE STRUGGLES FOR THE FUTURE: VICTIMS AND EXPERTS IN THE FACE OF THREE COMMEMORATIVES INFRASTRUCTURES
Diego Zenobi

THE PROVIDÊNCIA CABLE CAR IN THE FABRIC OF THE POLITICS OF MEMORY, HERITAGE AND IMAGE OF THE FAVELA IN RIO DE JANEIRO
Ana Clara Chequetti

DOSSIER TRADITIONAL KNOWLEDGE AND MANAGEMENT OF AREAS OF ECOLOGICAL INTEREST: CASE STUDIES ON DISPUTES AND CONFLICTS IN LATIN AMERICA

PRESENTATION: WEAVING WORLDS IN DISPUTE: TRADITIONAL KNOWLEDGE, COSMOLOGIES AND THE MANAGEMENT OF AREAS OF ECOLOGICAL INTEREST IN LATIN AMERICA
José Colaço Dias Neto, Carlos Santos Cardozo, Carmen Andriolli, Luciana Loto

MAPPING THE STRUGGLE: PARTICIPATORY MAPPING EXPERIENCES AMONG THE PATAXÓ IN THE CONTEXT OF THE SELF-DEMARCATION PROCESS OF THE BARRA VELHA DO MONTE PASCOAL INDIGENOUS LAND
Anna Kurowicka

“THE HOUSE BECAME A BUSINESS”: TOURISM AND GENTRIFICATION IN THE LENÇÓIS MARANHENSES NATIONAL PARK
Benedito Souza Filho, Ana Luiza Sousa Romeiro

SEEING AND BEING SEEN: INDIGENOUS POLITICS AND TERRITORIALITY IN THE NADËB OF THE UPPER UNEIUXI IN THE NORTHWEST AMAZON
Nian Pissolati Lopes

FROM FISHERMEN TO BENEFICIARIES: CRITERIA FOR IDENTIFYING EXTRACTIVIST POPULATIONS IN MARINE EXTRACTIVIST RESERVES
Tatiana Calandrino Maranhão

CONTRIBUTION OF COLLECTIVE ACTION TO ENVIRONMENTAL EDUCATION PROCESSES IN THE INTEGRATED MANAGEMENT OF COASTAL COMMONS IN ROCHA, URUGUAY
Natalia Verrastro Viñas, Dione Iara Silveira Kitzmann

ARTICLES

NON-SCALABILITY IN WATER SUPPLY SYSTEMS ON SANTA CATARINA ISLAND
Viviane Vedana, Rafael Victorino Devos, Priscila Oliveira dos Anjos, Gabriel Luz Siqueira Aquino Vieira, Luana Silva Ferraz

GENEALOGICAL ETHNOGRAPHY OF MORTIFICATIONS OF DISSIDENT BODIES IN THE SOUTH OF MATO GROSSO DO SUL (BRAZIL)
Simone Becker, Andrei Domingos Fonseca

RETICULATIONS FOR A BETTER POSSIBLE: SPECULATIVE ANTHROPOLOGY OF HUMAN AND MORE-THAN-HUMAN EMOTIONS
Paulo Rogers Ferreira, Marlúcia Malheiros Souza

“A BEAUTIFUL FLOWER THAT WAS BORN IN THE SWAMP”: TRADITION AND RECOGNITION IN THE CONGO OF BARRA DO JUCU, VILA VELHA (ESPÍRITO SANTO, BRAZIL)
Diana Corrêa da Silva Costa, Augusto Cesar Salomão Mozine

BETWEEN WELATPARESTÎ AND NATEWPARESTÎ: ANTAGONISTIC FORMS OF KURDISH AUTONOMY
José Vicente Mertz

REMOVAL AND RESETTLEMENT OF COLLECTORS OF RECYCLABLE MATERIALS IN PORTO ALEGRE: RECONFIGURATIONS OF WORK DYNAMICS, TERRITORY AND MOBILITY
Alexandre Magalhães, Giovana Lazzarin

CEILÂNDIA: FROM THE RIGHT TO THE CITY TO CITY-MAKING
Thais Nogueira Brayner

MULTISPECIES RESSRUGENCE: CARTS AND HORSES IN THE 21ST CENTURY CITY
Marina Abreu Torres

TRAJECTORIES AND PERSPECTIVES

A FEW WORDS FOR JIM FERGUSON: FROM LIISA, ROBERTO, GEORGE, JESS, BÓRIS AND MÁRCIO
Liisa Malkki, Roberto Kant de Lima, George Bisharat, Jess Auerbach Jahajeeah, Bóris Maia, Márcio de Paula Filgueiras

INTERVIEW WITH JAMES (JIM) FERGUSON CONDUCTED BY FERNANDO RABOSSI AND ROBERTO KANT DE LIMA IN NITERÓI, RIO DE JANEIRO
James Ferguson, Fernando Rabossi, Roberto Kant de Lima

WHAT IS FREEDOM WORTH? THE ANTHROPOLOGY OF ACADEMIA, 40 YEARS LATER
Edilson Márcio Almeida da Silva

REVIEWS

WOMEN, TEMPORALITIES AND RHYTHMS IN BRAZILIAN AND FRENH PRISONS
Juliana Gonçalves Melo

NOTA DOS EDITORES

É com satisfação que a Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu número 57.2, neste segundo quadrimestre de 2025.

De forma especial, este número da Antropolítica apresenta uma Homenagem ao antropólogo James Ferguson, falecido no último 12 de fevereiro de 2025, aos 65 anos de idade. Ferguson era professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford, na Califórnia, Estados Unidos. Recebeu formação em Antropologia Cultural pela University of California, Santa Barbara (1979) e em Antropologia Social pela Harvard University (1981 / M.A. e 1985 / PhD). Teve uma carreira profissional amplamente reconhecida no campo da Antropologia, em especial a partir dos seus estudos e etnografias sobre economia política, antropologia do desenvolvimento e sobre programas internacionais de assistência social. A visão crítica de Ferguson sobre esses temas, sustentada no trabalho de campo em países da África Austral, se estendeu também para trabalhos sobre teoria e metodologia antropológicas. Ferguson escreveu vários livros, incluindo The Anti-Politics Machine: 'Development,' Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho (1990), e tantos outros artigos e capítulos de livro. Em 2009 foi escolhido para ministrar uma das conferências mais importantes em Antropologia nos Estados Unidos, a Lewis Henry Morgan Lecture, cujo título foi "Give a Man a Fish: Reflections on the New Politics of Distribution," que resultou na publicação de mais um livro em 2015.

Durante seus estudos de pós-graduação em Harvard, Ferguson conheceu e passou a conviver intelectual e pessoalmente com a antropóloga Liisa Malkii, desde então esposa, e, com seus amigos, os antropólogos George Bisharat e Roberto Kant de Lima, naquilo que denominaram como a "Escola Bacardi de Antropologia". Em 2010, à convite do INCT-InEAC, coordenado pelo professor do PPGA/UFF Roberto Kant de Lima, James Ferguson visitou Brasil, onde proferiu no dia 28 de outubro daquele ano, uma palestra no 34o Encontro Anual da ANPOCS . Nessa visita, antes de ir para Caxambú, visitou a Universidade Federal Fluminense em Niterói. Na praia de Itaipú, concedeu uma entrevista aos antropólogos Roberto Kant de Lima e Fernando Rabossi (UFRJ), publicada no número 30 da nossa Revista. A partir dessa visita, Ferguson estreitou os laços com o INCT-InEAC, se tornando consultor internacional do Instituto, junto com outros professores estrangeiros, entre eles George Bisharat. Também recebeu estudantes de doutorado da UFF na Universidade de Stanford, e mediou contatos de orientandos com professores e estudantes da UFF.

Sua partida precoce surpreendeu e consternou todos nós e, de modo muito especial e

CC BY

emotivo, àqueles que conviveram com ele de forma mais próxima. Em reconhecimento à sua trajetória profissional e intelectual e às suas qualidades pessoais, a Revista acolheu imediatamente a iniciativa do nosso colega e professor Roberto Kant de Lima para publicar uma série de textos em homenagem a James, "Jim", Ferguson. Tristemente o professor e parceiro Kant de Lima nos deixou no dia 19 de maio deste ano e não conseguiu ver publicada essa homenagem, tão bem articulada por ele.

A homenagem inaugura com o retrato de Jim Ferguson, desenho de capa, criado e elaborado por Liisa Malkki, artista, antropóloga e esposa do Jim. Entre os textos, nossa seção inicia com a emotiva carta que Liisa Malkki dirige a Jim. Seguem as notas escritas por seus colegas em Harvard, professores e amigos, Roberto Kant de Lima, professora da UFF, e George Bisharat, antropólogo e professor da Hastings School da Universidade da Califórnia. A homenagem continua com as notas elaboradas por três antropólogos que, durante sua formação, tiveram contato próximo com o professor Ferguson: Jess Auerbach Jahajeeah, atualmente professora da University of Cape Town em África do Sul, orientanda do Ferguson em Stanford com estada na UFF; Boris Maia, doutor em Antropologia pela UFF e hoje professor da UFRJ, que realizou estágio pós doutoral junto com Ferguson em 2019; e Marcio Filgueira, professor do Instituto Federal do Espírito Santo, que realizou doutorado sanduíche em Stanford, durante seus estudos de doutorado em Antropologia na UFF. Por fim, republicamos a entrevista realizada em 2010 em português e publicamos, de forma inédita, sua tradução ao inglês. Optamos por publicar todos os textos em português e em inglês com o intuito de expandir e perpetuar essa merecida e cálida homenagem ao professor e antropólogo James "Jim" Ferguson nos mais diversos cantos do mundo, para que suas qualidades intelectuais e pessoais, por todos aqui exaltadas, sejam por sempre lembradas. Obrigado Jim!

Seguindo nossa estrutura habitual, nesta edição, publicamos também dois dossiês, artigos de temática livre, mais um artigo na seção Trajetórias e Perspectivas e uma resenha.

O primeiro dossiê tem como título "Memórias ambíguas: processos e narrativas de desestabilização de políticas de reconhecimento e preservação" e foi proposto e organizado Roberta Sampaio Guimarães (UFRJ), Roberto Marques (UECE) e João Paulo Macedo e Castro (UNIRIO). Composto da apresentação e de cinco artigos, o dossiê reúne etnografias que analisam as ambiguidades dos processos e narrativas memorialistas operados durante a construção de políticas de reconhecimento social e preservação cultural de eventos históricos, em especial relacionados a experiências coletivas tidas como sensíveis, violentas ou críticas. São trabalhos que se dedicam à compreensão de assuntos como etnicidade, raça, nacionalidade, colonialismo e neoliberalismo e seus cruzamentos com as formações das identidades coletivas e individuais e com a fabricação, exibição e gestão das memórias públicas.

O segundo dossiê tem como título "Conhecimentos Tradicionais e Gestão de Áreas

de Interesse Ecológico: estudos de caso sobre disputas e conflitos na América Latina" e foi proposto e organizado por José Colaço Dias Neto (UFF), Carlos Santos Cardozo (Universidad de la República, Maldonado, Uruguai), Carmen Andriolli (UFRRJ) e Luciana Loto (Universidad Nacional de Moreno, Moreno, Argentina). O dossiê reúne, além da apresentação, cinco artigos que exploram a relação entre conhecimentos tradicionais, cosmologias e a gestão de áreas de interesse ecológico na América Latina. O objetivo é destacar como os modos de vida de povos e comunidades tradicionais são impactados por modelos de gestão ambiental associados aos Estados Nacionais que, geralmente, resultam conflitantes com as práticas locais de manejo dos ecossistemas, produzindo novas formas de ativismo e resistência.

A seção de Artigos inicia com o trabalho "Não escalabilidade em sistemas de abastecimento de água na Ilha de Santa Catarina", de coautoria de Viviane Vedana, Rafael Victorino Devos, Priscila dos Anjos, Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira e Luana Silva Ferraz, todos da Universidade Federal de Santa Catarina. O artigo se insere nos "estudos da água" voltados para práticas e narrativas em torno do manejo da água e suas socialidades, em contextos rurais e urbanos. Os autores partem do entendimento de que a água passa por diferentes processos não formais em seu caminho antes de chegar às torneiras e reservatórios de uma residência. Da mesma forma, seu fluxo também pode ter sido interrompido, poluído, desviado, obstruído, racionado. Nessa linha, o artigo apresenta reflexões oriundas de um projeto de pesquisa acompanhando práticas cotidianas e memórias de manejos coletivos de sistemas considerados independentes, ou alternativos, de acesso à água potável em Florianópolis, Ilha de Santa Catarina.

O artigo a seguir, intitulado "Etnografia genealógica de mortificações de corpos dissidentes no sul de Mato Grosso do Sul", de Simone Becker, da Universidade Federal da Grande Dourados, e de Andrei Domingos Fonseca, da Universidade Estadual do Norte do Paraná, reflete sobre dispositivos estatais de mortificação de corpos lidos como dissidentes no estado do Mato Grosso do Sul, mais especificamente na cidade de Dourados. O artigo se centra na "necrobiopolítica" dirigida contra as pessoas negras, os povos indígenas, as populações LGBTQIAPN+, e as crianças, analisando como aspectos da urbanização da cidade de Dourados e os investimentos do agronegócio impactam negativamente essas populações.

Em seguida, o artigo "Reticulações para um melhor possível: antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas", de autoria de Paulo Rogers Ferreira e Marlúcia Malheiros Souza, ambos da Universidade Federal da Bahia, apresenta a etnografia desenvolvida em um Centro de Atenção Psicossocial da cidade de Guanambi (Bahia), no sudoeste baiano. A partir das observações e das reflexões sobre as metáforas e as percepções dos profissionais de saúde e dos usuários sobre elementos não humanos como a mobília e os psicotrópicos, os autores propõem uma antropologia das emoções descentralizada, "mais especulativa, com

emoções materiais-espirituais de humanos e mais que humanos e bem distante da orientação egóica de uma antropologia partindo de biografias".

O artigo seguinte intitula-se "Uma belíssima flor que nasceu do brejo": tradição e reconhecimento no congo da Barra do Jucu, Vila Velha (ES) e é de autoria conjunta de Diana Corrêa da Silva Costa e Augusto Cesar Salomão Mozine, ambos da Universidade Vila Velha. A partir da perspectiva da Ecologia Política, o artigo analisa os processos e relações socioambientais das Bandas de Congo do bairro da Barra do Jucu em Vila Velha, no Espírito Santo, no decorrer do processo de modernização econômica do município. Especificamente, busca demonstrar como o Congo, uma das referências da cultura popular do Espírito Santo, se manteve presente como reafirmação da identidade local no bairro da Barra do Jucu e como estratégia para o reconhecimento social dos praticantes dessa tradição perante a comunidade local.

Em sequência, o artigo "Entre o welatparestî e o natewparestî: as formas antagônicas da autonomia curda", de José Vicente Mertz, da Universidade de Lisboa, discorre sobre o povo curdo como um grupo que tem na busca pela autonomia uma das principais características de sua identidade. Baseado em trabalho etnográfico no Curdistão Iraquiano e na diáspora curda na Europa, o autor discute que essa autonomia não se constrói de forma unitária, mas toma forma em dois grandes projetos de libertação curda: welatparest e natewparest. Ambos os projetos refletem interesses de classe antagônicos e disputam a identidade curda, além dos caminhos do movimento da autodeterminação do Curdistão, tanto no território quanto na diáspora.

O sexto artigo desta seção tem como título "Remoção e reassentamento de pessoas catadoras em Porto Alegre: reconfigurações das dinâmicas de trabalho, território e mobilidade" e é de autoria conjunta de Alexandre Magalhães e Giovana Lazzarin, ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O artigo analisa os impactos que a remoção e o reassentamento da Vila Nazaré, na Zona Norte de Porto Alegre, tiveram sobre as dinâmicas de trabalho e convívio social de catadores de materiais recicláveis reassentados no Loteamento Irmãos Maristas. A partir de observação participante e de entrevistas com pessoas catadoras, o artigo permite acompanhar como essas pessoas lidaram com um processo de inviabilização das suas práticas de trabalho e de vida durante e após a remoção.

A seguir o artigo "Ceilândia: do direito à cidade ao fazer-cidade", de Thais Nogueira Brayner, da Universidade de Brasília, analisa a formação de Ceilândia à luz dos conceitos de "direito à cidade" e "fazer-cidade". Explorando a construção de Brasília (DF) e suas então chamadas "cidades-satélites" revela a dissonância entre o ideal modernista e a realidade segregadora. Por sua vez, o artigo aborda como os habitantes da região se apropriaram do espaço e moldaram sua própria realidade, demonstrando a vitalidade do fazer-cidade para além das estruturas institucionais.

Por fim, o artigo "Ressurgência multiespécie: carroceiros e cavalos na cidade do século

XXI", de Marina Abreu Torres, da Universidade Federal de Minas Gerais, parte do trabalho etnográfico conduzido com carroceiros da região de Venda Nova, em Belo Horizonte, para demonstrar como movimentos em defesa dos animais, ao lançar mão da retórica do progresso – assim como suas vertentes classistas e racistas – atualizam discursos e práticas que, desde o final do século XIX, procuram expulsar carroceiros, carroças e animais de trabalho das cidades. Em contraste, a autora argumenta que, em meio a uma ampla rede multiespécie, humanos e cavalos constroem um modo de vida singular na cidade, em territórios que despontam como zonas de ressurgência em meio à perturbação.

Na próxima seção, Trajetórias e Perspectivas, além da homenagem ao antropólogo Jim Ferguson, apresentada no início desta Nota, publicamos o artigo "Quanto vale a liberdade? A antropologia da academia, 40 anos depois", de autoria de Edilson Márcio Almeida da Silva, da Universidade Federal Fluminense. O texto celebra os 40 anos do livro "A antropologia da academia: quando os índios somos nós" de autoria do antropólogo Roberto Kant de Lima. O artigo apresenta a obra e, na sequência, sugere alguns dos seus desdobramentos, no que se refere à produção intelectual do Roberto Kant de Lima, bem como às práticas institucionais que, ao longo dos anos, sedimentaram a sua trajetória acadêmico-profissional. A publicação deste artigo neste número da nossa Revista se torna particularmente significativa, pois, como mencionamos, o professor Roberto Kant de Lima nos deixou recentemente. Esta publicação, prevista com anterioridade a esse fato, se configura assim também como uma primeira homenagem da Revista à sua figura e parceria desde os inícios de criação do periódico.

Por fim, publicamos a resenha "Mulheres, temporalidades e ritmos em unidades prisionais brasileiras e francesas", elaborada pela professora Juliana Gonçalves Melo, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a partir do livro "Fazer a pena andar: uma etnografia sobre o cumprimento de pena e seus ritmos em unidades prisionais femininas no Rio de Janeiro, Paris e Marseille" de Luana Martins, publicado em 2024 pela Editora Autografia. A resenha enfatiza como o aprisionamento de mulheres tem diferentes nuances e atravessa vivências pessoais provocando "descompassos", rupturas e exigindo novas estratégias para reconstruir a vida dentro do espaço prisional.

Para finalizar, lembramos a nossos/as leitores/as que continuamos a receber submissões de interesse para a área das Ciências Sociais, em especial no campo da Antropologia, em regime de fluxo contínuo, através do site, no qual podem ser encontradas as normas de publicação e outras informações. Mantemos o nosso e-mail (antropoliticauff@gmail.com) para eventual contato. Sugerimos também acompanhar nossas notícias também através do perfil do Facebook, Instagram (antropoliticauff) e no Twitter (@RAntropolitica).

Boa leitura!

DOSSIÊ TEMÁTICO

Memórias ambíguas: modulações narrativas e gestão do passado[1]

Ambiguous memories: narrative modulations and management of the past

Roberta Sampaio Guimarães
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

João Paulo Macedo e Castro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Roberto Marques
Universidade Regional do Cariri, Crato, Ceará, Brasil

RESUMO

O campo das políticas de memória é atravessado por diversos conceitos das ciências sociais e humanas e por formas de narrar elaboradas por produções literárias e artísticas. Neste artigo introdutório ao dossiê, percorremos o giro interpretativo que compreendeu a linguagem como máquina operatória da organização de mundos, em uma abordagem voltada para as linhas de força que sustentam ou tensionam as inscrições e ações memorialistas. Colocamos no centro da análise os territórios em suas historicidades e conflitos, enfatizando situações em que o lembrar pode ser meio de tomar posição, e o narrar e o escutar, caminhos para atravessar o interdito – sejam essas ações e inscrições desenvolvidas em torno de disputas por narrativas históricas, processos de restituição de objetos, intervenções em acervos museais e arquivos, criações e demolições de infraestruturas memoriais ou da patrimonialização de símbolos do passado. Interessam-nos em particular as políticas de reconhecimento e preservação que mobilizam "memórias ambíguas" para questionar consensos sociais e autoridades enunciativas, desafiando lógicas classificatórias indexadoras de sujeitos, territórios e sentidos em categorias estáveis como cultura, nação, sociedade e identidade. Argumentamos que as narrativas portadoras de ambiguidades, contradições e fissuras, ao insistirem em transbordar, desviar

1 As pesquisas que embasaram este artigo receberam o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo nº 305270/2023-0, da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), processo nº E-26/210.331/2024 e da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) projeto Cultura, Inovação e Inclusão Social no Ceará. Nossas reflexões se beneficiaram em especial das trocas realizadas nas mesas redondas: "Cidades, políticas de reconhecimento e gestão de populações" (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2021), "Patrimônios insubmissos, ambíguos e contestados: as fissuras em torno dos processos de reconhecimento de memórias" (Reunião de Antropologia do Mercosul, 2023) e "Memórias ambíguas: processos e narrativas de desestabilização de políticas de reconhecimento e preservação" (Reunião Brasileira de Antropologia, 2024).

CC BY

e subverter, abrem caminho para a invenção e intervenção política.

Palavras-chave: Políticas de memória, Narrativas, Estado, Conflitos.

ABSTRACT

The field of memory politics shows a range of concepts from the social and human sciences and narrative forms that are shaped by literary and artistic production. This introductory article to this dossier traces the interpretive turn that has understood language as an operative machine for world-making, adopting an approach attuned to the lines of force that sustain or strain memorial inscriptions and actions. We center our analysis on territories in their historicities and conflicts, highlighting situations in which remembering becomes a means of taking a stand and in which narrating and listening emerge as pathways via the interdicted — whether such actions and inscriptions unfold around disputes over historical narratives, processes of restitution of objects, interventions in museum collections and archives, the creation or demolition of memorial infrastructures, or the heritagization of past symbols. We take particular interest in recognition and preservation policies that mobilize "ambiguous memories" to unsettle social consensus and enunciative authority, challenging classificatory logics that fix subjects, territories, and meanings within stable categories such as culture, nation, society, and identity. We argue that narratives marked by ambiguity, contradiction, and fracture, by insisting on overflow, detour, and subversion, open space for invention and political intervention.

Keywords: Memory politics, Narratives, State, Conflicts.

INTRODUÇÃO

Para pensarmos as "memórias ambíguas" é preciso situar sua noção no amplo campo de estudos sobre memórias e políticas públicas. Pois ela atravessa diversos conceitos da tradição de pesquisa antropológica e se abre ao diálogo com outros caminhos e modos de elaborar narrativas e histórias. É preciso também levar em consideração que a própria ideia de memória se move em meio a vozes, gestos e silêncios. Porque lembrar não é o mesmo que produzir memória – essa é sempre uma seleção ativa dos ecos do passado, uma possibilidade de nomear aquilo que, no tempo presente, se deseja afirmar e projetar como visão de futuro. A memória, ao mobilizar sonhos, esperanças, disputas e incômodos, engendra ações.

O adjetivo "ambíguas", que acompanha nossa perspectiva, remete a uma qualidade essencial da mobilização da memória no campo das políticas públicas: sua natureza construída e controversa. Por vezes calculista, por vezes dissimulada. Ora emancipadora, ora reformista, ora conservadora; parcial ou plural; mas sempre uma arte de manobra, de escolhas e de provisórios consensos. Um ato de negociação, de mediação em meio a promessas de poder, reconhecimento e visibilidade; um modo de acionar recordações para provocar mudanças ou reafirmar o *status quo*. A ambiguidade se torna, então, ferramenta que permite esconder para proteger, expor para reivindicar e ajustar o possível de ser dito ao conveniente de ser ouvido. Ou deixado para depois.

As políticas de memória agem com astúcia nos interstícios das iniciativas de reconhecimento e preservação. Não se inclinam ao resgate literal de uma imagem do passado ou ao retorno a um suposto estado original das coisas. São forjadas por meio de atos e artefatos, articuladas através de imagens de autenticidade, originalidade e tradição, invocando relações e seres invisíveis ou idealizados: modos de vida, nações, mortos, deuses, tempos passado e futuro, terrenos longínquos (Pomian, 1984). A memória, portanto, é algo que se inventa, uma linguagem baseada em processos metafóricos que tanto desvelam o seu objeto quanto o constitui (Assmann, 2021). E aí reside sua força. No caráter criativo, nas operações estéticas e políticas que experimentam e desestabilizam sentidos atribuídos ao mundo social e no seu "coeficiente humanístico", tal qual visto nas produções de romancistas, poetas, pensadores e artistas afins (Turner, 2008, p. 15).

A literatura, as artes e as ciências humanas, ao se engajarem nos modos de lembrar e de narrar, colocam-se então como áreas de conhecimento e expressão disponíveis à escuta e invenção de figuras de pensamento atentas ao feito, ao dito e às eloquentes ausências. É importante ressaltar que as inscrições jamais pairam no ar, nem as vozes ressoam em terreno liso. Essas ações acontecem entre linhas de força, em territórios marcados por historicidades e conflitos, onde o lembrar pode ser meio de tomar posição, e o narrar e o escutar, caminhos para atravessar o interdito. Na medida em que a memória se afirma enquanto prática cultural e disputa de sentidos, torna-se impossível dissociá-la das redes de poder que modulam sua circulação, materializam as experiências e cadenciam as possibilidades de interpretação. É nesse plano que as engrenagens das políticas públicas produzem e editam as narrativas – como curadoras de lembranças e silêncios; como reguladoras de propriedades e identidades.

As políticas públicas, tal como pensamos aqui, não são apenas corpo rígido de leis e regras, mas um entramado de redes sociais territorializadas e de técnicas administrativas. Longe de operarem como estruturas fixas ou aparelhos normativos, manifestam-se como o efeito de práticas que constroem e fazem crer em determinada ordem do mundo. Por meio dessa magia do

Estado, a vida social é administrada e sujeitos são produzidos enquanto portadores de direitos e histórias. Trata-se de uma eficácia de base performativa que faz crer e ser através de práticas e dispositivos (Sousa Lima; Castro, 2021; Mitchell, 1999; Taussig, 1997). Uma lógica cuja força deriva da capacidade de impor classificações e fazê-las passar por naturais, evidentes e necessárias. Assim, governar é também produzir verdades – e sujeitos que nelas se reconheçam.

Nas contemporâneas possibilidades de invenção de mundos e de intervenção política, as memórias ambíguas encontram solo fértil. Ao questionarem consensos sociais e autoridades enunciativas, elas tensionam e embaralham as fronteiras entre o lembrado e o esquecido nas narrativas englobantes. Como operadoras de deslocamentos, escapam das molduras rígidas das políticas de reconhecimento e preservação e desafiam as lógicas classificatórias que indexam sujeitos, territórios e sentidos em categorias estáveis como cultura, nação ou sociedade. Ao contrário de uma memória cristalizada, insistem em transbordar, desviar e subverter.

GIRO INTERPRETATIVO E CRUZAMENTOS IMAGINATIVOS

As políticas de reconhecimento e preservação de memórias carregam as marcas de sua criação no âmbito do desenvolvimento do nacionalismo, da modernidade liberal europeia e do colonialismo. A imaginação de comunidades com territórios delimitados, portadoras de um relato histórico organizado e constituídas por um povo consciente de si, conferiu legitimidade a diversas configurações das elites políticas e econômicas, possibilitando a imposição de grupos hegemônicos perante subgrupos internos ou minoritários e perante outras nações (Anderson, 2008).

Por meio da mobilização da noção de herança nacional, atrelada a um senso de cuidado pastoral do passado material, os países ocidentais buscaram demonstrar superioridade social, racial e sexual, afirmando valores e gostos estéticos de grupos das camadas médias e altas. Remanescentes humanos, plantas, animais, peças de valor, imóveis e sítios foram deslocados de contextos semânticos e proprietários originais e inventariados, protegidos e exibidos, em uma série de procedimentos que lhes conferiram novas classificações, como bens culturais, históricos, etnográficos, artísticos, científicos, folclóricos etc. (Clifford, 1994; Handler, 1985).

A produção de uma identidade nacional, contudo, não foi fundada somente na adesão a ideais de progresso e civilização. Como diversos estudos demonstram, muitos bens pertencentes aos grandes museus históricos e universais foram adquiridos em guerras, pilhagens, confrontos,

dominação ou criminalização de grupos culturais (Vergès, 2023; Rassool, 2021). Do mesmo modo, a patrimonialização e a monumentalização de espaços só foram possíveis via eleição de determinadas expressões arquitetônicas e estilos de vidas como significativos, em detrimento de outras experiências construtivas e habitacionais acusadas de inautênticas, insalubres ou perigosas, que foram extintas ou transformadas (Guimarães, 2016; Meyer, 2009; Gamboni, 1997).

Sucessivos questionamentos a tal modelo autoritário de pertencimento eclodiram nas últimas décadas do século XX. Um rearranjo geopolítico global colocou em xeque as maneiras das sociedades lidarem com as memórias públicas de eventos traumáticos relacionados às guerras mundiais, às ditaduras latino-americanas, às comissões de verdade e reconciliação na África pós-apartheid, ao colonialismo, ao racismo, ao sexismo, à xenofobia e a diversas formas de dominação e opressão. Nesse contexto, produções intelectuais e artísticas expressaram anseios por uma ordem social pautada em relações mais simétricas e igualitárias.

A linguagem, antes vista como espelho, passou a ser compreendida como máquina operatória da organização de mundos, revelando-se o papel ativo do discurso ocidental na interpretação, classificação, hierarquização e no governo do que nomeava como "outro". A ideia de transparência da verdade foi desestabilizada por autores que propuseram não ser possível descrever o mundo como se fosse algo dado, mostrando que toda descrição já era uma forma de inscrição e de produção do saber. E, portanto, vinculada a tecnologias disciplinares, técnicas de governo e regimes de visibilidade imersos em relações de poder. Nessa perspectiva, a própria linguagem era instável, opaca e fissurada; e os significados, provisórios (Foucault, 1977; Derrida, 1971).

Outros se concentraram na desconstrução do papel do conhecimento produzido sob as lógicas coloniais e imperiais, tanto revelando o orientalismo como tecnologia discursiva, como desvelando as camadas de silenciamento operadas mesmo nos atos mais bem-intencionados de representação. Suas abordagens recusaram a epistemologia dita universal e criticaram não apenas os eventos passados, mas em especial o modo como suas estruturas se inscreviam nos discursos e práticas institucionais no presente. Cada qual à sua maneira, eles denunciaram a persistência de uma gramática que se atualizava sob novas roupagens retóricas do desenvolvimento e do liberalismo econômico (Said, 2007; Spivak, 2010; Césaire, 2020; Fanon, 2022).

No campo da antropologia, esses debates começaram a se desenhar no final dos anos de 1970, reverberando com intensidade nas décadas seguintes com a inflexão paradigmática conhecida como giro interpretativo ou pós-modernidade – uma guinada hermenêutica que afastou a disciplina das explicações universais e buscou compreender a espessura dos significados e os

modos com os quais os sujeitos navegavam no interior de tramas culturais e relações de poder. As fronteiras da disciplina se tornaram cada vez mais porosas, com a emergência de abordagens centradas na linguagem e na representação da realidade social (Geertz, 1989; Clifford, 2002; Rosaldo, 1989).

A antropologia então se aproximou da literatura e das artes, pois o gesto etnográfico, assim como o artístico, implicava escolher como contar, o que ocultar e a quem escutar. Todas essas áreas partilhavam o esforço de dar forma ao indizível e de tornar visível o que resistia à representação imediata. Ao abandonar o ideal de objetividade e se reconhecer como prática situada, narrativa e política, os estudos antropológicos se aprofundaram na busca por escavar sentidos e dar densidade às formulações culturais da experiência (Marcus, 1991; Taussig, 1993; Abu-Lughod, 2018). A linguagem, ao se tornar a matéria de produção e análise, foi operada a partir de seu potencial de performar verdades, distribuir lugares de fala e silêncio e sustentar a instabilidade do sentido e a tensão entre o vivido e o narrado (Castro, 2014).

Nesse território marcado por deslocamentos e margens, a memória ambígua se apresentou não como ruído ou discurso lacunar, mas como linguagem em estado de fricção e perpassada por negociações, estratégias e brechas. Não fazia mais sentido pensar os procedimentos destinados a reconhecê-las publicamente como transparentes, neutros ou consensuais; preservar ou deixar escapar era sempre um ato político.

A MEMÓRIA COMO CAMPO DE BATALHAS

A transformação de diversos contextos locais propiciou que comunidades políticas subalternizadas, excluídas ou perseguidas elaborassem narrativas capazes de comunicar publicamente suas experiências. Encontrar pontos de convergência interna, fabular a partir de lacunas, imaginar referenciais próprios de autenticidade, tradição e originalidade; todos esses recursos foram mobilizados para fabricar suas consciências coletivas. E, na disputa pelos sentidos do passado, foram criados espaços institucionais, artísticos, culturais, científicos e pedagógicos, organizados e materializados como museus, áreas de preservação, filmes, biografias, intervenções artísticas etc.

Devido a uma série de fatores, o Holocausto se consolidou como figura de linguagem universal do trauma. O julgamento de Nuremberg em 1945 abriu o precedente para a criação do direito penal internacional, consolidando como categorias jurídicas os crimes contra a paz,

os crimes de guerra e os crimes contra a humanidade. Já a transmissão televisiva das falas das vítimas durante o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961, produziu uma nova dinâmica para a cultura pública da memória de eventos traumáticos. Bem como a minissérie *Holocaust: The Story of the Family Weiss*, veiculada nos Estados Unidos, em 1978, e em seguida na Alemanha Ocidental, alçou à cultura de massas a dramatização da destruição social causada pelo nazismo. Atravessados pela campanha política de formação do Estado de Israel, esses eventos transformaram as recordações do genocídio do povo judeu em metáfora mundial, que passou a ser acionada em diferentes circunstâncias atreladas às políticas de memória (Wieviorka, 1998; Huyssen, 2000).

A queda do muro de Berlim também abriu fissuras nas narrativas nacionais, ao possibilitar a emergência de memórias que restavam subterrâneas desde a Segunda Guerra Mundial. Ganhou então visibilidade uma historiografia interessada em deslocar o olhar para as experiências de sujeitos particulares e singulares, voltando-se para as "análises dos incidentes" que traziam à tona episódios silenciados ou relegados às margens e revelavam cumplicidades esquecidas, traumas reprimidos e as lógicas dos que preferiram se calar (Darnton, 2005). A elaboração do passado assumiu um novo papel na esfera pública, com o reconhecimento das vítimas e a nomeação dos perpetradores, a explicitação dos mecanismos de apagamento e negação que haviam tornado as memórias interditadas, e a revisão profunda dos vínculos identitários. Ficou então evidente que essas memórias haviam resistido, sendo organizadas e transmitidas em ambientes privados por meio de redes restritas de circulação, conversas de família, periferias e bairros, e por guardiões que aguardavam um contexto favorável para trazê-las à tona (Pollak, 1989).

No âmbito da historiografia francesa, uma ampla revisão crítica de sua história contemporânea foi realizada em especial por aqueles que contrariavam as narrativas nacionais de orgulho republicano e missão civilizatória. A exposição da colaboração do regime de Vichy com a Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial desfez o mito da resistência generalizada, revelando a ativa participação do governo francês na deportação de milhares de judeus (Paxton, 1972; Rousso, 1987). Outra frente de revisão se tornou emblemática: a da guerra de independência da Argélia (1954-1962) que, após ser tratada por décadas com silêncio oficial, foi pesquisada sobretudo em relação às práticas de tortura e repressão sistemáticas (Stora, 1991; Branche, 2001).

Em um sobrevoo aos debates travados na América Latina, a literatura se afirmou como espaço privilegiado para a reconstrução de memórias coletivas e a denúncia dos mecanismos históricos de opressão que atravessaram o continente. Por meio de narrativas que entrelaçavam o lírico, o realismo fantástico, o histórico e o político, diversos autores mobilizaram experiências

individuais e coletivas sobre processos mais amplos de dominação. A escrita literária se apresentou, assim, como instrumento de revelação das estruturas coloniais e neocoloniais que marcaram o passado e seguiram moldando as formas de vida, os saberes e os não ditos, em um esforço contínuo de comunicar as feridas de um continente historicamente pilhado.

Obras como *O século das luzes*, de Alejo Carpentier, publicada em 1962, e *As veias abertas da América Latina*, de Eduardo Galeano, de 1971, enfrentaram a história do continente cruzando mito e política, realismo e transcendência em uma chave estética e ética que buscou compreender as múltiplas camadas de dominação e resistência latino-americana. Outras procuraram dar forma à densidade simbólica da colonização ou das utopias revolucionárias, como em *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez, publicada em 1967, e em *Quarup*, de Antônio Callado, de 1967. Já em *Conversa na catedral*, de Mario Vargas Llosa, de 1969, e na pentalogia nominada de *Guerra silenciosa*, de Manuel Scorza (1970-1979), os autores mergulharam na violência política e nas promessas não cumpridas da modernização do Peru.

Nesses escritos, a denúncia das estruturas de dominação se articulou à invenção literária como ato de resistência, fazendo da linguagem um lugar de memórias, conflitos e utopias. Essa dimensão criativa e contestatória da literatura aproximou-se do Direito na medida em que ambos os campos abriam espaço para a expressão de vozes subalternas e para a elaboração de alternativas simbólicas e práticas à ordem dominante. Assim como o Direito Insurgente emergiu dos anseios dos explorados, a literatura engajada projetou imaginários de justiça que rompiam com a legalidade instituída e afirmavam a legitimidade das lutas por reparação (Caciatori; Fagundes, 2018).

Muitas pesquisas realizadas sobre o Brasil expuseram as formas pelas quais o Estado vem exercendo poder sobre populações e como elas têm reinventado suas identidades. Estudos sobre as políticas de colonização e imigração revelaram a modelagem de uma identidade nacional a partir da valorização de europeus e da marginalização de indígenas e camponeses, reforçando hierarquias étnico-raciais que atravessaram a formação social (Seyferth, 1990). Análises sobre a constituição do poder tutelar também mostraram que o indigenismo oficial operou como instrumento de conquista e domesticação dos povos indígenas, buscando invisibilizar essas populações nos projetos de construção nacional e perpetuando práticas coloniais sob novas roupagens institucionais (Souza Lima, 1995; Oliveira, 1990). Reflexões sobre a formação de uma agenda de afirmação da identidade afro-brasileira também demonstraram as mobilizações políticas travadas em torno da contestação do discurso hegemônico de "democracia racial" que celebrava a suposta convivência harmônica entre grupos culturais-raciais (Rios, 2012; Guimarães, 2001).

Não seria possível, no escopo de um artigo, abarcar todas as vertentes teóricas e produções artísticas que influenciaram e produziram novas políticas e poéticas de memória. Mas sinalizamos que, nesse período, intensificaram-se as demandas por responsabilização histórica e pela valorização da pluralidade das narrativas dos que se perceberam vitimados por diversas facetas das violências coloniais, imperiais ou estatais, abrindo brechas para a emergência de outras vozes na arena pública.

MODULAR NARRATIVAS, DISSOLVER CONSENSOS

Entre os desdobramentos dessa reestruturação da ordem mundial, a ascendência do léxico da "violação de direitos humanos" e do "dever de memória" muniu comunidades políticas de noções como reconhecimento, justiça e reparação, possibilitando a elaboração social das figuras das vítimas e algozes e a organização de suas demandas jurídicas (Mattei; Nader, 2013; Ledoux, 2016; Barbot; Dodier, 2023). O que tem tornado as políticas de memória um campo de batalhas cada vez mais amplo, no qual diferentes lógicas encenam disputas em torno de tratados de direitos humanos e culturais, de dinâmicas de poder transnacionais, nacionais e locais, e de toda sorte de mercantilização (Guimarães; Castro, 2023).

As disputas pela memória da diáspora negra e da escravidão nas antigas colônias ultramarinas francesas, por exemplo, provocaram discussões sobre a permanência de suas hierarquias no imaginário contemporâneo do país. Devido às mobilizações sociais e intelectuais, a França foi impelida a iniciar um processo formal de reconhecimento do passado escravocrata, tendo como marco importante a Lei Taubira de 2001, que reconheceu oficialmente a escravidão como crime contra a humanidade e abriu caminho para uma série de propostas sobre reparação simbólica. A experiência pós-colonial começou a ser pensada a partir dos fenômenos engendrados pelo fato colonial – não apenas como eles se prolongaram, mas também como se transformaram, se radicalizaram e têm se reconfigurado nas múltiplas formas de exclusão e conflitos que marcam a sociedade francesa atual. Críticas à ocultação da persistência da desigualdade racial pelo universalismo republicano evidenciaram como o passado continua moldando as condições de subalternidade das minorias raciais na França, como componente ativo das desigualdades, representações e exclusões vividas hoje, em especial pelas populações oriundas da diáspora africana, caribenha e magrebina (Ndiaye, 2008; Myriam Cottias, 2007; Bancel; Blanchard; Lemaire, 2005).

As memórias públicas sobre o Holocausto tampouco ficaram congeladas nas suas primeiras concepções. Sucessivas modulações narrativas adequaram seus léxicos às demandas políticas do tempo presente. Assim, reformulações foram operadas nas expografias de museus dedicados às suas memórias. Durante a década de 1990, por exemplo, o Memorial de Bergen-Belsen, na Alemanha, foi remodelado para destacar as condições do campo e a experiência dos prisioneiros judeus; e a Casa de Anne Frank, em Amsterdã, foi expandida entre 1999 e 2001 com ênfase discursiva em direitos humanos. Já no início do século XXI, o Memorial da Shoá, em Paris, enfatizou as responsabilidades do regime de Vichy no genocídio, e o Museu do Holocausto de Budapeste, inaugurado em 2004, abordou de forma crítica a colaboração húngara na deportação de judeus.

Diversos estudos também têm problematizado o próprio estatuto patrimonial de determinados locais e modos de vida. A atuação de agências internacionais como a United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) e o International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) recebem críticas tanto por incentivarem o espraiamento das práticas e discursos patrimoniais e museais ocidentais para outras partes do mundo, quanto por encenarem um "discurso patrimonial autorizado" por meio da mediação de especialistas técnicos e estéticos, que produzem e consolidam narrativas hegemônicas de nação e classe (Smith, 2006). Multiplicam-se ainda os questionamentos sobre as dificuldades encontradas por grupos marginalizados ou subalternizados de participar dos processos de salvaguarda, interpretação, exibição e gestão de seus bens culturais e sítios preservados; contestações de gestores e vizinhanças quanto ao caráter oneroso e indesejado da proteção de locais e imóveis, explicitando a falta de consenso em relação às seleções efetuadas por peritos e associações de viés preservacionistas; além de inúmeras críticas voltadas à mercantilização econômica e turística promovidas via patrimonialização cultural e seus efeitos nas sociabilidades e dinâmicas populacionais (Guimarães, 2014; Peixoto, 2018; Proença, 2010; Trajano, 2012).

Em outra vertente de debates, estudos como os de Françoise Vergès (2023) têm problematizado os museus dedicados à arte e à história como reificadores das desigualdades cotidianas, apontando que seus espaços acabam por ecoar a ordem social liberal ao submeterem as pessoas que operam ações rotineiras de limpeza, vigilância, cozinha, pesquisa e administração a condições precárias de trabalho. Em uma alegoria crua e didática, a autora explicita que "todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras e racializadas abrem a cidade" para que outras mulheres também periferizadas se dirijam às casas de classe média para cozinhar, cuidar de crianças e idosos, liberando seus empregadores para trabalhar, praticar esportes e fazer compras em lugares limpos pelo primeiro grupo de mulheres (Vergès, 2020, p. 18-19).

Em múltiplas perspectivas, portanto, as políticas de memória agenciariam ideais de herança nacional e universal excludentes de outros modos coletivos de pertencimento. Desse modo, não bastaria apenas expor "obras decoloniais" com a ideia de diversificar o que está nas paredes dos museus.

Butler e Athanasiou (2013) associam a confluência de relações de poder ao uso cotidiano de categorias de linguagem tomadas como universais. São exemplares a identificação do humano por expressões que remetem ao masculino ou a definição da palavra "mulher" a partir de experiências supostamente partilhadas por todas, embora marcadas por evidentes pertencimentos e hierarquias sociais (Butler, 2003). Termos usuais em torno de um humano genérico tecem consequentemente vidas distantes dos relatos, abjetas, tomadas como exceção ou particularidade. Para pensar a expressão de populações e percursos diversos, as autoras sugerem "fissurar o sujeito" e forjá-lo em sua diferença, a partir de um deslocamento que abra novo lugar para o corpo e suas mensagens de raça, etnia, origem geográfica, gênero, sexualidade, performatividade e compleição física. Novas possibilidades de expressão poderiam então se materializar com a desestabilização do *status* dos museus, instituições oficiais e festas públicas, o que implicaria tornar visível em todos eles a corporificação do emissor e de seus receptores (Marques, 2020).

Ao deslocarem os limites entre crítica e criação, história e ficção, escritoras também têm proposto formas de ler, lembrar e escrever a partir do que foi apagado, mutilado ou distorcido, tornando a literatura uma forma de sobrevivência e reinvenção que parte do inacabado, da não resolução histórica e da aproximação ética com os silêncios, vestígios e interrupções (Azoulay, 2024). Em *Vidas rebeldes, belos experimentos*, Saidiya Hartman (2022) elaborou uma escrita desafiadora da lógica do arquivo e da prova documental, restituindo densidade às vidas negras estadunidenses em metodologia que nomeou de "fabulação crítica". Em *No vestígio: negridade e existência*, Christina Sharpe (2023) desenvolveu uma poética da perda e do naufrágio, performando em sua escrita uma vivência dos vestígios da escravidão, onde o presente é atravessado pela violência histórica.

Na ressonância desses debates no Brasil, Ana Maria Gonçalves (2006) deu voz a uma subjetividade negra silenciada pelos registros institucionais da nação em *Um defeito de cor*. O romance evidenciou o entrelaçamento das dinâmicas de poder racial, de gênero e de classe na estruturação das desigualdades profundas na formação social brasileira. Ao mesmo tempo, tensionou as idealizações da ancestralidade africana ao apresentar uma protagonista moralmente complexa, cujas escolhas ambíguas refletiam os dilemas éticos e afetivos vividos sob as condições extremas da escravidão e seu sistema de desumanização, ruptura cultural e

apagamento identitário.

Em uma perspectiva autobiográfica, Gabriela Wiener (2023) desvelou em seu romance *Exploração* a complexidade da formulação das identidades latino-americanas e europeias, mostrando como ambas se constroem por meio de camadas de privilégio, dor e desejo. A narrativa expôs sua relação assimétrica com a Europa, que aparece ora como ideal de civilização e pertencimento, ora como fonte de ressentimento e exclusão, mas sempre marcada pelo trauma colonial que organiza afetos, corpos e memórias. Ao desmontar as fantasias de pureza, superioridade e apagamento do outro que sustentam o imaginário europeu, a escritora propôs, em seu lugar, uma identidade fluida, mestiça e contraditória, capaz de encarar as fraturas internas do sujeito pós-colonial sem buscar conciliação fácil ou total.

Nessas propostas e novas formulações de mundo, os museus e patrimônios nacionais e universais emergem como campo de batalha contra as desigualdades estruturais globais de classe, raça e gênero, decorrentes da escravidão, colonização, capitalismo, racismo e imperialismo. Os processos de acumulação por expropriação, a monopolização de terras e mares, a exploração de corpos não brancos, as transferências de riquezas, a crise climática, a volta dos nacionalismos xenófobos, as formas de censura de expressão, a ocupação e destruição do patrimônio da Palestina – todas essas questões contemporâneas vêm sendo pautadas por diversas formas de expressão, materialização e circulação de ideias sobre o passado e suas consequências para as lutas do futuro.

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS DO DOSSIÊ

Ecoando muitos desses debates, este dossiê abriga cinco artigos que confirmam a contribuição das ciências humanas e sociais, e da antropologia em particular, no estudo das relações de poder que perpassam a fabricação, exibição e gestão das memórias públicas. São textos que trazem como forte característica o caráter etnográfico das pesquisas, em sua acepção contemporânea e ampla, e se dedicam à compreensão de assuntos como etnicidade, raça, nacionalidade, colonialismo e neoliberalismo e seus cruzamentos com as formações das identidades coletivas e individuais que se modificam a partir de turbulências, fragmentos, referências interculturais e associações globais.

O artigo *Angola, o 27 de maio e os complôs memórias à luz de conspirações*, de Marcela Santander, parte de um episódio de violência política extrema ocorrido em Angola no pós-

independência – o 27 de Maio de 1977, uma tentativa fracassada de golpe de Estado, seguida pela repressão brutal orquestrada pelo governo do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e que resultou em milhares de mortes e desaparecimentos. Como mostra a autora, a dissidência interna foi logo convertida em "conspiração" e "traição" por meio da construção discursiva dos "inimigos". Mas, ao invés da "suspeição" ou "deslegitimação" desses enredos, sua análise busca evidenciar as lacunas, ausências e manipulações das histórias nacionais.

Santander demonstra como as disputas pelo poder são marcadas pela luta por legitimidade discursiva: no contexto em foco, dizer a verdade era um privilégio político, enquanto opositores foram desautorizados e ameaçados. Assim, a linguagem não apenas nomeou o inimigo, mas o produziu, traçando fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo, o revolucionário e o traidor. Nesse horizonte, o discurso conspiratório foi interpretado como prática política situada, que mobiliza categorias, desloca enunciadores e reconfigura o campo da verdade. Sua conclusão foi que a construção do inimigo se dava por meio da repressão física ou institucional e, sobretudo, através da disputa linguística que decidia quem podia falar e ser ouvido, e sob que condições aquilo que era dito se convertia em verdade autorizada.

Outro episódio violento, dessa vez perpassado pelo racismo religioso e ocorrido no Brasil, é trazido no artigo *O processo de patrimonialização da Coleção Perseverança enquanto patrimônio de memória sensível*, de Maicon Fernando Marcante. Tema revisitado por distintas gerações da antropologia brasileira, o episódio passado em Maceió e conhecido como a Quebra de Xangô deu-se no contexto de disputas políticas no governo de Alagoas durante a Primeira República, levando à invasão e destruição de móveis e utensílios de terreiros e ao roubo de cerca de 200 objetos litúrgicos.

Ao propor a leitura da patrimonialização da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível, Marcante desloca interpretações anteriores que pensaram a Quebra do Xangô como a explicitação de uma legislação conivente com a violência sofrida pelos povos de terreiro e a denúncia à constituição problemática da memória nacional. Seu argumento é que nessas leituras as variadas formas de silenciamento no episódio permaneceram embotadas. O autor então sugere que a compreensão da produção do silêncio na Quebra do Xangô demanda engajamento explícito com formas de "atribuição de valor" dos diferentes sujeitos envolvidos no processo. Para tanto, acompanha o processo de instrução do tombamento federal da Coleção Perseverança pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), buscando explorar as interlocuções com os sentidos atribuídos pelos religiosos de matriz africana. O que, defende, possibilita que os objetos da coleção sejam entendidos a partir de outras formas valorativas, ressaltando experiências distintas para diferentes agentes durante o processo de

patrimonialização.

Abordando as formas de representação e institucionalização das histórias nacionais, a pesquisadora-curadora Ana Paula Rocha de Oliveira e o pesquisador-artista Paulo Victor Dias refletem sobre as transformações que vêm ocorrendo no campo da arte contemporânea engajada. No artigo *Memórias em rasura: arte e tecnologia na reinterpretação do passado*", eles abordam as novas estratégias desenvolvidas por artistas em instituições museológicas visando uma aproximação entre a prática artística e o fazer curatorial no processo de crítica ao colonialismo. A partir do diálogo com debates memorialistas e museográficos e do uso de novas tecnologias, eles analisam trabalhos que buscam reinventar e construir narrativas sobre sujeitos historicamente marginalizados, como indígenas, mulheres, pessoas negras e trans.

O artigo explicita como a luta contra o colonialismo epistemológico, visual e econômico e o questionamento da historiografia disseminada pelos arquivos oficiais têm sido mobilizados por uma complexa rede composta por diferentes agentes do mundo da arte contemporânea. Descrevendo os processos criativos dos artistas Fred Wilson (Estados Unidos); Sammy Baloji (Congo) e Tiago Sant'Ana (Brasil), e em diálogo com suas próprias práticas, os autores refletem sobre as possibilidades abertas pelos equipamentos digitais, scanners e grandes redes de armazenamento de dados no uso de procedimentos como fotografia, vídeo, colagem digital e de objetos tridimensionais em propostas instalativas e performáticas. Como desafio para os tempos atuais, os autores apresentam a pergunta do artista estadunidense Titus Kaphar: "Existe alguma forma de corrigir nossos monumentos? Não apagá-los, mas corrigi-los?".

Já a gramática contemporânea da memória, justiça e reparação operada em demandas jurídicas é trazida no artigo *Las luchas por el futuro: víctimas y expertos frente a tres infraestructuras conmemorativas*. Diego Zenobi analisa a disputa pela memória pública sobre o incêndio ocorrido durante um show de rock em uma boate de Buenos Aires em 2004, que resultou na morte de 194 jovens. Ao etnografar as lutas travadas pelos sobreviventes e familiares das vítimas nos anos seguintes ao evento, ele reconstrói os encontros e dissensos que envolveram administradores públicos, agentes privados, vizinhanças e especialistas da arquitetura e psicologia.

Seu foco analítico se detém nas criações, transformações, destruições e usos de três infraestruturas comemorativas – o Santuário, a Plaza de la Memoria e o Memorial –, que deram forma pública tanto ao sofrimento quanto ao pleito pela responsabilização legal dos agentes estatais e privados culpados pela tragédia e pela reparação às vítimas. No artigo, Zenobi evidencia como que, na figuração particular conformada em torno da tragédia, cada ator social mobilizou princípios de legitimação diferentes, que modularam as intervenções nos espaços

em busca de provisórios "consensos". Assim, ele demonstra as relações de interdependência recíprocas estabelecidas entre diferentes pessoas ao longo do processo de reconhecimento oficial da memória da tragédia, e como essas interações foram expressas por meio da interpretação, organização urbanística e exposição estética das infraestruturas comemorativas.

Encerrando o dossiê, o artigo *O teleférico do Morro da Providência nas tramas das políticas de memória, patrimônio e imagem da favela do Rio de Janeiro*, de Ana Clara Chequetti, aborda a construção de uma infraestrutura voltada ao marketing urbano e ao turismo de massas e seus contra usos por moradores, movimentos sociais e artistas. A autora etnografa o processo de transformação do Morro da Providência em patrimônio cultural da cidade do Rio de Janeiro, como parte de um circuito histórico que operaria tanto dentro da comunidade quanto de modo mais amplo, ligado a outros pontos turísticos da região portuária. Em sua análise, a patrimonialização da favela foi um projeto idealizado pela prefeitura associado a políticas de apagamento, militarização, remoção e embranquecimento, que buscavam tornar a Providência um exemplo de "ex-favela" e representar sua história em cenários vazios.

Ao acompanhar a trajetória de construção do teleférico na favela no contexto de preparação dos Jogos Olímpicos de 2016, seu posterior abandono e a retomada de seu funcionamento em 2024, Chequetti tensiona os projetos municipais. Seu argumento é que, mesmo quando inativo, o teleférico continuou enredado em densas relações políticas, sociais, econômicas e simbólicas do território, ao ser ocupado por rodas de samba, encontros, festas e atividades culturais. A longo prazo a infraestrutura foi, assim, reterritorializada e agenciou novos significados e práticas, estimulando o surgimento de movimentos culturais, artísticos, educacionais e turísticos que estabeleceram narrativas históricas, símbolos e imagens associados à resistência da cultura negra.

Com esse conjunto de artigos, o dossiê logrou reunir produções que tiveram nas "memórias ambíguas" foco privilegiado de análise, fossem elas indexadas a revisões de narrativas históricas, a processos de restituição de objetos religiosos, a intervenções curatoriais e em acervos museais ou às disputas em torno de infraestruturas memoriais e patrimonialização de símbolos do passado. Nessa seleção, a variedade de abordagens teóricas e opções metodológicas dos artigos se deveu à própria pluralidade de caminhos que têm sido trilhados no âmbito da formulação ou contestação das memórias públicas.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Tradução de Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego**;** Leandro Durazzo. **Equatorial, Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018 [1991]. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615. Acesso em: 17 maio 2025.

2. ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. [1983].

3. ASSMAN, Aleida. **Espaços da recordação**: Formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soethe. São Paulo: Editora Unicamp, 2021. [2006].

4. AZOULAY, Ariella Aïcha. **História Potencial**: Desaprender o imperialismo. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2024. [2019].

5. BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine (org.). **La fracture coloniale**: La société française au prisme de l'héritage colonial. Paris: La Découverte, 2005.

6. BARBOT, Janine; DODIER, Nicolas. Construir uma abordagem sociológica da reparação. Tradução de Roberta Sampaio Guimarães. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 55, n. 3, 2023. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/57063/35397. Acesso em: 19 maio 2025.

7. BRANCHE, Raphaëlle. **La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie**: 1954–1962. Paris: Gallimard, 2001.

8. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

9. BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Dispossession**: The performative in the political. Cambridge: Polity, 2013.

10. CACIATORI, Emanuela; FAGUNDES, Lucas. Direito e literatura latino-americana: os direitos humanos insurgentes na guerra silenciosa de Manuel Scorza. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 12, n. 2, p. 264-284, 2018. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/28956/21484. Acesso em: 17 maio 2025.

11. CALLADO, Antônio. **Quarup**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

12. CARPENTIER, de Alejo. **O Século das Luzes**. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Companhia das Letras, 2024. [1962].

13. CASTRO, João Paulo Macedo e. Ritos da memória: trajetórias e experiências sobre a ditadura militar. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 7-38, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/FYGRFrVvPL88JbBdDZ9pp9h/. Acesso em: 19 maio 2025.

14. CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

15. CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica.** Antropologia e literatura no século XX. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. [1988].

16. CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. Tradução de Anna O. B. Barreto. **Revista do Patrimônio**, [*s. l.*], v. 23, p. 69-89, 1994.

17. COTTIAS, Myriam. **La question noire**: Histoire d'une construction coloniale. Paris: Bayard, 2007.

18. DARNTON, Robert. História, eventos e narrativa: incidentes e cultura do quotidiano. Tradução de René Lommez. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 21, n. 34, p. 289–304, 2005.

19. DERRIDA**,** Jacques. **A escrita e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

20. FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

21. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

22. GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Tradução de Galeano de Freitas. São Paulo: Paz e Terra, 1979. [1971].

23. GAMBONI, Dario. **The Destruction of Art**. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution. London: Reaktion Books, 1997.

24. GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. **Cem Anos de Solidão**. Tradução de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record, 2005. [1967].

25. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989. [1973].

26. GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

27. GUIMARÃES, Antonio Sergio. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 61, p. 147-162, 2001.

28. GUIMARÃES, Roberta Sampaio. **A utopia da Pequena África**: Projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

29. GUIMARÃES, Roberta Sampaio. O patrimônio cultural na gestão dos espaços do Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, p. 149-168, 2016. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/58969. Acesso em 19 maio 2025.

30. GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo e. A gestão empresarial das memórias sensíveis: poderes, sentidos e práticas em torno do Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Tempo Social**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 63-82, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2023.204420. Acesso em 19 maio 2025.

31. HANDLER, Richard. On having a culture. *In*: STOCKING, George (org.). **Objects and others**: Essays on museums and material culture. Madison: The Wisconsin University Press, 1985. p. 192-217.

32. HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos**: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. Tradução de Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022. [2019].

33. HUYSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: Arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

34. LEDOUX, Sébastien. **Le devoir de mémoire**: Une formule et son histoire. Paris: CNRS, 2016.

35. MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.

36. MARQUES, Roberto. Problemas de patrimônio como problemas de gênero: disjunções entre feminismo e cultura popular na Festa de Santo Antônio em Barbalha (CE). **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 463-491, 2020. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/56792. Acesso em: 19 maio 2025.

37. MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem**: Quando o Estado de Direito é ilegal. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

38. MEYER, Esther da Costa. The place of place in memory. *In*: TREIB, Marc (ed.). **Spatial recall**: Memory in architecture and landscape. New York; London: Routledge, 2009. p. 177-193.

39. MITCHELL, Timothy. Society, economy, and the state effect. *In*: STEINMETZ, George (ed.). **State/culture**: State-formation after the cultural turn. Ithaca: Cornell University Press, 1999. p. 76–97.

40. NDIAYE, Pap. **La condition noire**: Essai sur une minorité française. Paris: Calmann-Lévy, 2008.

41. OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

42. PAXTON, Robert. **Vichy France**. Old Guard and New Order, 1940–1944. New York: Alfred A. Knopf, 1972.

43. PEIXOTO, Paulo. A linguagem consensual do patrimônio. *In*: PAES, Maria Tereza Duarte; SOTRATI, Marcelo Antonio (org.). **Geografia, turismo e patrimônio cultural**: Identidades, usos e ideologias. São Paulo: Annablume, 2018. p. 137-149.

44. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

45. POMIAN, Krzysztof. Colec**ção. Enciclopédia Einaudi 1**: Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984. p. 51-86.

46. PROENÇA, Rogério. A Exaustão das cidades. Antienobrecimento e intervenções urbanas em cidades brasileiras e portuguesas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 72, p. 73-88, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000100006. Acesso em: 19 maio 2025.

47. RASSOOL, Ciraj. Remaking the Museum after colonialism. *In*: EMMERLING, Leonhard; GUPTA, Latika; PROENÇA; Luiza; BIWA, Memory (ed.). **Museums | Futures**. Wien - Berlin: Goethe Institute & Turia + Kant, 2021. p. 339-356.

48. RIOS, Flávia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, v. 85, p. 41-79, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-64452012000100003. Acesso em: 23 maio 2025.

49. ROSALDO, Renato. **Culture & Truth.** The remaking of social analysis. Boston: Beacon Press, 1989.

50. ROUSSO, Henry. **Le syndrome de Vichy (1944-1987)**. Paris: Le Seuil, 1987.

51. SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

52. SCORZA, Manuel. **Garabombo, o invisível**. São Paulo: Círculos, 1975.

53. SCORZA, Manuel. **O Cavaleiro Insone**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

54. SCORZA, Manuel. **Cantar de Agapito Robles**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

55. SCORZA, Manuel. **A tumba do relâmpago**. São Paulo: Nova Fronteira, 1979.

56. SCORZA, Manuel. **Bom dia para os defuntos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

57. SEYFERTH, Giralda. **Colonização, imigração e identidade nacional**. Petrópolis: Vozes, 1990.

58. SHARPE, Christina. **No vestígio**: Negridade e existência. Tradução de Jess Oliveira. São Paulo: Ubu Editora, 2023. [2016].

59. SMITH, Laurajane. The discourse of heritage. *In*: SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. Londres: Routledge, 2006. p. 11-43.

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

61. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo e. Para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). *In*: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; DIAS, Caio Gonçalves (org.). **Maquinaria da unidade; bordas da dispersão**: Estudos de antropologia do Estado. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021. p. 92-122.

62. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

63. STORA, Benjamin. **La gangrène et l'oubli**: La mémoire de la guerre d'Algérie. Paris: La Découverte, 1991.

64. TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e homem selvagem**: Um estudo sobre o terror e a cura. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz e Terra, 1993. [1987].

65. TAUSSIG, Michael. **The Magic of the State**. New York: Routledge, 1997.

66. TRAJANO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. *In*: SANSONE, Livio (org.). **Memórias da África**: Patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA: ABA, 2012. p. 11-40.

67. TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: Ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano Moraes. Niterói: EdUFF, 2008. [1974].

68. VARGAS LLOSA, Mario. **Conversa na Catedral**. Tradução de Ari Roitman; Paulina Wacht. São Paulo: Alfaguara, 2016. [1969].

69. VERGÈS, Françoise. **Programa da desordem absoluta**: Decolonizar o Museu. Tradução de Marina Echalar. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

70. VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

71. WIENER, Gabriela. **Exploração**. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Todavia, 2023.

72. WIEVIORKA, Annette. **L'Ère du témoin**. Paris: Plon, 1998.

Roberta Sampaio Guimarães
Professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3393-4398. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: guimaraes.roberta45@gmail.com

João Paulo Macedo e Castro
Professor do Departamento de Ciências Sociais e da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: http://orcid.org/0000-0001-5002-4615. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: castro.jpm@gmail.com

Roberto Marques
Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5494-6462. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: roberto.marques@uece.br

Angola, o 27 de maio e os complôs: memórias à luz de conspirações[1]

Angola, the May 27th and the plots: memories in the light of conspiracies

Marcela Santander
Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

RESUMO

Este ensaio é resultado de reflexões que margeiam notas de cadernos de campo e de rodapés e abordam o contexto histórico e político do 27 de maio de 1977 em Angola, quando houve uma tentativa de golpe de Estado liderada por um ex-guerrilheiro nomeado ministro no governo do Movimento Popular de Libertação de Angola no pós-independência, Nito Alves. A relevância do trabalho reside em buscar por dinâmicas de conspiração e construção de inimigos, propondo uma análise que ultrapasse a suspeição e deslegitimação, e as perceba como evidências de disputas entre narrativas que buscam desestabilizar memórias políticas coletivas construídas como históricas. Tomando documentos como campo etnográfico, a pesquisa debruçou-se sobre materiais etnográficos, que incluem discursos oficiais publicados, reportagens da época, propagandas e publicações jornalísticas e (auto)biográficas de sobreviventes e familiares. Foram considerados documentos do período do pós-independência e mais recentes, quando houve um ressurgimento do tema, de meados de 2007 aos dias atuais. Meu objetivo é discutir de que maneira podemos pensar em temas liminares que emergem como conspirações e complôs de uma perspectiva antropológica sobre acusações e produção da história, tomando como fato etnográfico disputas discursivas que serviram para consolidar o poder do Movimento Popular de Libertação de Angola, especialmente na legitimação de sua liderança e repressão. Os resultados apontam que a produção de um inimigo interno, com o uso estratégico de acusações como *fracionismo*, foi essencial para sustentar o domínio do Movimento Popular de Libertação de Angola e construir uma narrativa oficial que alinhou identidade nacional e partido-Estado. Nas considerações finais, reflito sobre o impacto do 27 de maio na memória angolana, destacando tensões

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Recebido em 6 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 4 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 28 de fevereiro de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

entre o esquecimento desejado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola em contraposição às demandas por reconhecimento das vítimas. O estudo contribui para entender como eventos históricos podem ser instrumentalizados para consolidar poderes políticos e refletir sobre a imbricação entre memória, história e poder.

Palavras-chave: Angola, Teoria da conspiração, Inimigos, História e memórias.

ABSTRACT

This essay is the result of reflections that border notes from fieldwork notebooks and footnotes and addresses the historical and political context of May 27, 1977 in Angola, when there was an attempted coup d'état led by a former guerrilla appointed minister in the government of Movimento Popular de Libertação de Angola in the post-independence, Nito Alves. The relevance of the work lies in its search for dynamics of conspiracy and construction of enemies, proposing an analysis that goes beyond suspicion and delegitimization, and perceives them as evidence of disputes between narratives that destabilize collective political memories constructed as historical. Taking documents as ethnographic field, the research focused on ethnographic materials, which include published official speeches, reports from period, propaganda and journalistic and (auto)biographical publications of survivors and family; documents from the post-independence and more recent, when the topic reemerged, from mid-2007 to the present day, were considered. My aim is to discuss how we can think about liminal themes that emerge as conspiracies and plots from an anthropological perspective on accusations and the production of history, taking as ethnographic fact discursive disputes that served to consolidate the power of Movimento Popular de Libertação de Angola, especially in the legitimization of its leadership and repression. The results indicate that the production of an internal enemy, with the strategic use of accusations such as factionalism, was essential to sustain Movimento Popular de Libertação de Angola's dominance and construct an official narrative, which aligned national identity and party-state. In the conclusion, I reflect on the impact of May 27 on Angolan memory, highlighting tensions between the oblivion desired by Movimento Popular de Libertação de Angola in contrast to demands for recognition of victims. The study contributes to understanding how historical events can be instrumentalized to consolidate political power and to reflect on the interconnection between memory, history and power.

Keywords: Angola, Conspiracy, Enemy, History and memories.

INTRODUÇÃO

Enquanto escrevia minha dissertação de mestrado, percorrendo milhares de páginas e tomando o arquivo como campo[2], interlocutor e lócus de escuta, deparei-me com o desafio de evidenciar as disputas discursivas em torno de categorias acusatórias, ou seja, termos usados para designar o outro e forjar um *inimigo*[3]. Meu olhar estava voltado para Angola pós-independência, quando o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), recém-chegado ao poder, ainda não possuía um projeto claro de partido e de nação, dada a heterogeneidade que marcava sua formação e sua necessidade de angariar apoios diversos.

Apesar da retórica de unidade e inclusão popular, os altos cargos do MPLA seguiam concentrados em dirigentes vindos das elites, o que gerava tensões entre a cúpula e a base militante. Nito Alves[4] emergiu como figura central da contestação. Sua posição no alto escalão do partido passou a ser disputada por meio de práticas discursivas que operavam através da interpelação e da iteração[5] (Derrida, 1988) de categorias acusatórias, marcando diferenças e reorganizando posições políticas.

Como argumenta Morris (2024), as acusações não se limitam à imputação de culpa, mas operam como dispositivos discursivos de produção de diferenças e identificações, traçando fronteiras morais e sociais. Para Hughes *et al.* (2019), elas mobilizam afetos tidos como 'feios' (inveja, rancor, ressentimento), articulando-os à moralidade dominante para desqualificar o outro e reforçar hierarquias. Trata-se de um processo dialógico: o acusador se legitima enquanto o acusado é desumanizado. A lógica do bode expiatório (Mauss; Hubert, 2005; Girard, 2004) expressa esse mecanismo: as tensões sociais se condensam em um corpo que representa a ameaça e, por isso, deve ser expulso. Acusações, portanto, não apenas canalizam mal-estares, mas os organizam, funcionando como rituais de exclusão que legitimam o poder por meio da produção de inimigos. Essas acusações muitas vezes são baseadas em associações subjetivas,

2 Diversos autores refletiram acerca dos desafios de conceber a pesquisa em arquivos e em documentos como trabalho de campo. Ver: Ferreira e Lowenkron (2020); Cunha (2004); Mbembe (2002) e Stoler (2002, 2010).

3 Explicito as convenções da escrita utilizadas para possibilitar a compreensão do texto: aspas simples apresentam termos e categorias do/a pesquisador/a, enquanto itálicos são categorias identificadas pelos sujeitos / interlocutores para (auto)referenciação, incluindo aqui, especialmente, os discursos.

4 Nito Alves, nome de guerrilha de Alves Bernardo Baptista, nasceu nos Dembos, região rural próxima à capital angolana. Foi guerrilheiro destacado na luta armada anticolonial e ganhou destaque no MPLA, diferenciando-se por sua presença na luta armada e origem rural não vinculada às elites, em contraposição a dirigentes mestiços, intelectuais e que não estiveram conheciam as vicissitudes das guerrilhas. Há controvérsias sobre essa biografia, mas ela não foi arbitrariamente difundida. Para considerações, ver Santander, 2024.

5 Iteração pode ser explicada, grosso modo, como "repetição". Nos termos do autor, a repetição não é a mera reprodução de termos, mas uma citação a partir da qual uma cadeia de significados anteriores atribuídos é acionada.

mais do que em fatos e recaem sobre identidades e vínculos reais ou presumidos.

Em Angola, Mabeko Tali (2023) atribui o surgimento de "rótulos políticos" (p. 18) às formações dos movimentos nacionalistas, quando os embates e assunções de ideologias, seus fundamentos e a realidade das lutas pela independência eram latentes. O autor ressalta ainda que, no MPLA, esses rótulos não foram usados apenas contra grupos rivais, como acusações, mas dentro do próprio movimento, a ponto de "custar ou salvar a vida" (p. 19), de acordo com a (não) identificação – irmão ou camarada, especialmente após o 25 de abril de 1974, queda da ditadura do Estado Novo Português e início da descolonização angolana. Esse movimento se refinava na medida em que o MPLA foi conquistando o poder e se estabelecendo como governo. Os olhares para ideologias, entendimentos de categorias raciais e origens criaram novos rótulos dentro do próprio partido, que passaram a diferenciar as perspectivas políticas e favoreceram o surgimento de alas (faccções) internas.

Com isso em mente, durante a pesquisa, identifiquei duas alas centrais no partido: uma 'netista', conformada em torno de Agostinho Neto, e outra 'nitista', *liderada* por Nito Alves e outros dirigentes. Embora essa polarização não esgote a complexidade interna existente, ela permite compreender que as disputas não surgiram com a independência, mas a antecederam, sendo reconfiguradas até culminar no 27 de Maio de 1977, tentativa frustrada de golpe de estado, seguida de purgas e da consolidação de um governo unificado sob o MPLA.

As disputas se deram a partir de três aspectos fundamentais, quais sejam: 1) o domínio dos órgãos de comunicação, como a imprensa – jornais, publicações de discursos oficiais, programas de rádio e televisão; onde 2) acusações circularam de ambas as partes, evidenciando as relações assimétricas de poder, ainda que disputando a opinião pública; e 3) a escolha por termos designadores que operaram como significantes flutuantes[6], ou seja, acusações que tiveram seus significados esvaziados e cujos sentidos estavam suspensos.

Dediquei-me ao exame desses termos designadores cujos sentidos não estavam previamente definidos e que assumiram posições antagônicas na construção discursiva do *inimigo* e do modelo ideal de militante, no interior das disputas entre nitistas e netistas. Expressões como *marxista-leninista*, *pequeno-burguês* ou *racista* não possuíam significados fixos: seus sentidos eram também disputados pelas duas alas. Paralelamente, apenas apontei momentos

6 A indeterminação entre significante e significado que se revelou, por exemplo, nos designadores *revolucionário*, *facismo* e *maoísmo* pode ser pensada em termos levistraussianos do significante flutuante: "[...] noções deste tipo intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado ou, mais exatamente, assinalar o fato de que, em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal de suas manifestações, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado" (Lévi-Strauss, 2003, p. 39). Para os meus propósitos, importou menos entender quais seriam seus significados efetivos e focar no que representavam para um e outro grupo, em determinados contextos; suas ligações históricas e porque estavam ali sendo usadas como acusações.

discursivos em que tanto Nito Alves e seu grupo quanto a cúpula do MPLA acusaram um ao outro de *complô*, de ligações com *agentes infiltrados* ou alianças com a CIA, de *conspirar*. Como analisa Almeida (2018), falar sobre teoria da conspiração traz uma dificuldade inerente a seu estatuto: quaisquer evidências levantadas, seja para analisá-las ou para contrariá-las, são tomadas como provas da existência de uma conspiração.

Este ensaio é, portanto, resultado das inquietações que emergiram nas margens da dissertação. Ele busca discutir de que maneira podemos abordar os supostos *complôs* do 27 de Maio a partir de uma perspectiva antropológica. A aposta está em compreender as teorias da conspiração não apenas como crenças irracionais ou desvios da razão, mas como formas de produzir sentido e instituir verdades em contextos instáveis. Como argumenta Almeida (2018), toda tentativa de contestar ou validar a teoria conspiratória tende a ser absorvida por sua lógica: qualquer evidência, inclusive sua ausência, é lida como confirmação do complô.

Para tanto, proponho olhar para os documentos[7] como vestígios seletivos, frutos de disputas, exclusões e legitimidades (Mbembe, 2002). Derrida (2001) retoma a origem do termo *arkhê*[8] para explicitar o caráter de autoridade que reside na origem da concepção de arquivo, explicitando sua característica intrínseca que funciona como a autoridade etnográfica, ainda que possa disputar com ela. No limite, o que se chama de arquivo não é dado, mas construído, e sua autoridade pode tanto rivalizar quanto sustentar o trabalho etnográfico. Aqui, tomo como fatos etnográficos tanto documentos oficiais quanto escritos que circularam à margem dessa história oficial, nos quais identifiquei o que chamo de 'momentos conspiratórios', que em trabalhos acadêmicos surgem como 'suposições' ou 'controvérsias'.

A primeira parte deste trabalho é dedicada à contextualização do campo de pesquisa e das narrativas antagônicas sobre o 27 de Maio. Depois, lanço luz às narrativas que acusam de conspiração e complô. Argumento, a seguir, sobre como a constituição de um inimigo opera como estratégia de produção discursiva da verdade, com particular atenção ao lugar das mídias. Por fim, reflito sobre como essas dinâmicas conspiratórias, apresentadas a partir de Angola, podem contribuir para o entendimento da formação de uma retórica do inimigo que circunscreve as polarizações contemporâneas e como a memória está imbricada nos processos de construção de narrativas para legitimar líderes e poderes no Estado-nação.

7 Os documentos examinados incluem discursos oficiais, reportagens e capas de jornais, (auto)biografias de dirigentes, dentre outros. A maior parte encontra-se em arquivos digitais de Angola e Portugal, como o Arquivo de História Social (AHS) do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL), e a Associação Tchiweka de Documentação (ATD). A pesquisa também contemplou campo em Portugal, onde acessei livros e arquivos (físicos) não disponíveis online ou no Brasil.

8 Do grego, ao mesmo tempo, começo e comando. Comando no sentido de autoridade. Na Grécia pré-socrática, *Arché* era o elemento fundamental da qual todas as coisas eram formadas.

O contexto e os atores do 27 de Maio

Para compreender o 27 de Maio, é preciso voltar à estrutura social e política produzida pelo colonialismo português em Angola. Até o século XX, a ocupação era fragmentada e pouco efetiva, sobretudo no interior do território, com dependência do tráfico humano como base da economia (Wheeler; Pélissier, 2009). O caráter de colônia de exploração imposto pelos portugueses favoreceu a emergência de elites locais, muitas vezes mestiças e citadinas, que prosperaram por meio do comércio e de posições no aparelho colonial (Bender, 1978).

Esse arranjo começou a se reconfigurar a partir da Conferência de Berlim (1884 -1885), que impulsionou o aumento da presença portuguesa e a reorganização administrativa da colônia. Nesse processo, as elites angolanas foram reposicionadas na categoria de 'assimilados'[9], estatuto jurídico que permitia acesso a certos direitos e distinções em relação à população considerada 'indígena'. Na prática, a assimilação operava como diferenciação racial e social, tornando-se um marcador ambivalente. Conferia prestígio e mobilidade limitada, mas também reiterava a posição subordinada dos angolanos dentro do império. Como observam Messiant (2006) e Nascimento (2013), essa categoria reorganizava disputas internas por reconhecimento e distinção, constituindo subjetividades e tensionando relações sociais.

É nesse contexto que são formados os principais movimentos de luta armada pela independência: o MPLA, a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Cada um deles está (analiticamente) associado a regiões geográficas e grupos étnicos específicos[10], refletindo e ao mesmo tempo redimensionando as clivagens históricas e sociais da sociedade angolana.

O MPLA declara sua fundação em 1956[11], a partir da união de pequenas células revolucionárias urbanas e articulações políticas no exílio. Desde o início, teve forte presença de brancos e mestiços e estabeleceu vínculos com intelectuais e estudantes angolanos radicados no exterior. Sua atuação dentro de Angola, no entanto, era mais frágil, especialmente fora das zonas urbanas e das elites citadinas (Dulley; Sampaio, 2020). Buscando ampliar sua base e sua legitimidade, o partido construiu um discurso nacionalista centrado no combate comum contra o

9 Os brancos eram cidadãos em Angola. Aos negros e mestiços restaram as categorias de indígena, aqueles que seriam explorados como mão de obra, pagariam impostos e estariam sujeitos a outros constrangimentos (Dulley, 2015), e de assimilado, obtida pela comprovação gradual incorporação de valores portugueses (Thomaz, 2001).

10 Essas especificidades foram abordadas por vários estudiosos angolanistas e ajudam a compreender associações e alianças. Não podemos, no entanto, reduzir as diferenças a aspectos étnicos e geográficos. Essa clivagem é útil do ponto de vista analítico. O MPLA era um movimento mais citadino, associado às elites e ao estrangeiro. No entanto, importa dizer que os três movimentos eram liderados por dirigentes que vinham de posições sociais privilegiadas. Ver Bittencourt (1999).

11 Assumir a vanguarda dos movimentos de libertação ajudou na construção da legitimidade do MPLA; essa data, no entanto, foi questionada por historiadores (Pacheco, 1997) e posta em descrédito inclusive por cofundadores, como Hugo Azancot de Menezes (2017).

colonialismo, capaz de agregar militantes de diferentes origens e posicionamentos ideológicos. Como observa Bittencourt (1999), esse discurso apagava fissuras internas e articulava um projeto coeso para garantir apoio à luta armada.

Em novembro de 1975, apoiado militarmente pela URSS e por Cuba, o MPLA declarou unilateralmente a independência de Angola, contrariando os termos do Acordo de Alvor[12], que previa uma transição negociada entre os três movimentos de libertação. A partir de então, o partido se estabeleceu como governo e iniciou um processo de consolidação estatal atravessado por disputas internas intensas. Ainda que proclamasse a unidade nacional e a participação popular, o poder permanecia centralizado em dirigentes oriundos das elites, o que produzia tensões crescentes com setores da base militante.

É nesse cenário que ganhou força a figura de Nito Alves. A partir de sua trajetória, formou-se um grupo de contestação que passou a questionar a condução política do partido, denunciando a reprodução de estruturas hierárquicas e o afastamento dos ideais da luta anticolonial. Como aponta Tali (2023), a ala nitista representava também uma ruptura com a "velha guarda" (p. 113) do MPLA, adicionando o aspecto geracional às nuances das divergências ideológicas e radicais que sustentam análises sobre o 27 de maio. A retórica da acusação, em grande medida calcada pelos *rótulos* nitistas e pelos de seus opositores, marca uma série de disputas discursivas que culminaram no evento de 1977, lançando luz às narrativas que supõem golpe e conspirações. Apresento-as a seguir.

DUAS VERSÕES E UMA HISTÓRIA: SURGE UMA CONSPIRAÇÃO

Em 27 de maio de 1977, a cidade de Luanda, capital de Angola, acordou sob ameaça de uma tentativa de golpe de estado. O principal acusado da insurreição foi Nito Alves, ex-guerrilheiro na luta anticolonial, apadrinhado pelo presidente do movimento, Agostinho Neto, em 1974 devido à sua participação no Congresso de Lusaka, onde Nito defendeu Neto. O ex-Ministro da Administração Interna do primeiro governo foi afastado de suas funções em 1976, porque estaria encabeçando uma dissidência no interior do MPLA.

Os acontecimentos do 27 de Maio estão envoltos em controvérsias desde então, em parte pela repressão brutal promovida pelo MPLA e pela não divulgação dos resultados da Comissão

12 O Acordo de Alvor se deu com a queda do governo ditatorial português com a Revolução dos Cravos, de 1974, que daria independência às colônias lusitanas. O documento instituiu um governo de transição para conduzir o processo de descolonização de Angola e estabelecia a divisão do governo de transição no país entre os envolvidos, sendo Portugal e os três maiores movimentos de libertação (MPLA, UNITA e FNLA), até à realização de eleições.

de Inquérito, conduzida por José Eduardo dos Santos (JES). Após a morte de Agostinho Neto, em setembro de 1979, foi JES quem assumiu a presidência do país, mas nunca tornou público o conteúdo do relatório. As suspeitas sobre sua posição dividem-se entre uma possível absolvição de Nito Alves por falta de provas e a hipótese de que teria simpatizado com ele, o que contribui para sua imagem ambígua e para teorias que povoam o imaginário político angolano.

O MPLA produziu a sua versão do 27 de Maio. O documento intitulado *Angola: A Tentativa de Golpe de Estado de 27 de Maio de 1977 (Informação do Bureau Político do MPLA, 12 de Julho de 1977)* (MPLA, 1977) apresenta parágrafos curtos, contando linearmente um plano articulado há muito tempo. O texto retoma constantemente ideias apresentadas previamente em discursos dos dirigentes e comunicações oficiais do MPLA (jornal, rádio e televisão estatais) e foi construído 1) a partir de alguns pressupostos que foram apontados como fatos dados; e 2) projetando o duplo movimento de identificação e oposição inerente às acusações. A cúpula do partido apontou que os acontecimentos do 27 de Maio foram o ápice de um plano cuidadosamente arquitetado por *fraccionistas* em muitos anos de *actividade política* por um grupo (de *jovens – elitistas*) que teve suas origens no campo de São Nicolau, conforme apresentado pelo MPLA no excerto abaixo:

> O plano executado em 27 de Maio vinha sendo preparado há mais de três anos e pode dizer-se que se inspira nas reflexões, da vivência comum e das ambições de um relativo pequeno grupo de jovens prisioneiros políticos dos anos 70 do que no tempo colonial se chamava "campo de São Nicolau". Esse grupo, que não se misturava com a maioria dos prisioneiros políticos originários das classes mais exploradas, constituiu mesmo em São Nicolau um núcleo elitista, que não conseguia ultrapassar os seus preconceitos pequeno-burgueses (MPLA, 1977, p. 12).

A versão do MPLA divide a autoria dos fatos, atribuindo a Nito Alves uma posição proeminente devido ao seu prestígio e proximidade com Agostinho Neto. Segundo o MPLA, um grupo bastante específico seria responsável pela trama; por seus atributos era um grupo *fraccionista*, apartado das massas desde sua origem. Chamo atenção para os designadores que o qualificavam: *elitista* e *pequeno-burgueses*. Zé Van-Dúnem, ex-preso político, e Sita Valles, militante do Partido Comunista Português (PCP), seriam os principais ideólogos do golpe, arquitetado anos antes. Esse movimento de apagar a liderança de Nito era importante para ligar o movimento às elites – e a origem de Zé Van-Dúnem chancelava a acusação, uma vez que ele vinha de uma das famílias mais tradicionais de Angola. No limite, existiam pessoas das elites em todo o MPLA, o que tornava possível a todos se valerem dessa acusação.

Por outro lado, a versão nitista destacava o protagonismo de Nito Alves entre militantes do MPLA: orador carismático, liderava a implementação dos comissários provinciais e os órgãos previstos na Lei do Poder Popular, que tinha o objetivo da descentralização e da gestão a nível de bairros e cuja criação era sua responsabilidade. Esse comprometimento com o partido,

com os princípios marxistas e com a mobilização popular, segundo os nitistas, teria incomodado setores da cúpula, motivando seu afastamento do cargo de Ministro da Administração Interna e sua submissão a uma Comissão de Inquérito.

O documento de 156 páginas intitulado *Treze teses em minha defesa* foi escrito por Nito Alves para ser apresentado como defesa à Comissão, ao presidente Agostinho Neto e ao Comitê Central (CC). Extenso, o texto é carregado de termos da gramática marxista, citações, e acusações a membros destacados do MPLA. As *Treze teses* representaram o movimento de Nito Alves em elaborar uma narrativa complexa, onde membros do MPLA estavam contra ele, apresentada como *leitmotiv* para explicar sua virada de posição dentro do partido.

Em linhas gerais, Nito fez uma análise das acusações das quais se defendia e sobre quem o acusava. Ele apresentou e respondeu aos argumentos (*factos*) das acusações que o colocavam na posição de *fraccionista*. O fio condutor da argumentação presente nas *Treze teses* é a configuração de uma *trama* que Nito alegava ter sido engenhosamente concebida pela alta cúpula do MPLA, e que o colocava como alvo principal de uma série de acusações, por sua trajetória exemplar no movimento. No trecho abaixo, há um resumo do próprio Nito, sintetizando esse *complô* (*Grupo Nito*) em que supostamente fora envolvido, bem como das motivações e mecanismos que o sustentavam:

> O abuso do poder e do mandato, a prepotência, a auto-suficiência, o culto da personalidade, o isolamento em relação às massas constitui manifestação da existência de fortes forças favoráveis à contra-revolução no seio dos organismos dirigentes, em factores que condicionam o processo trás descrito. Se não, em nome de quem fui suspenso? Em nome de que classe e em defesa de que interesses fui suspenso? Em nome de que princípios foi ditada a minha punição? O meu nome não deve nem pode servir de pretexto para certos dirigentes da DISA, no seu processo de repressão, se abatam contra os revolucionários e trabalhadores, porque a horrível vaga de terror que o país começa a viver faz-nos recordar à polícia política [...]. Quem são os verdadeiros réus? O fantasma dum pretenso "grupo Nito", o fantasma do "Golpe de estado" é [...] uma criação de iniciativa e responsabilidade histórica das forças da reacção interna objectivamente ao serviço do imperialismo, que, para tanto, concertou a sua acção com as forças externas da reacção mundial. São agentes provocadores da própria DISA, quem montou o fantasma [...]. Mas os verdadeiros réus são os advogados da pequena e média burguesia, os conscientes defensores da reacção interna. A aliança reaccionária entre a direita, os anti-comunistas e os maoístas são a expressão do instrumento político-ideológico daquela base social, cuja ampla plataforma é o anti-sovietismo. Os "mass-media" (nomeadamente o "Jornal de Angola", a Rádio Nacional e a Televisão), pelos documentos por mim apresentados, são os difusores e propagandistas da alternativa das forças de direita. A verdade e força desta afirmação reside no facto de nenhum operário politizado [...] nenhum camponês do nosso País fomentou a intriga que a CIA [Central Intelligence Agency – Agência Central de Inteligência] montou entre o camarada Presidente e eu. Esta montagem é de plena responsabilidade da reacção interna e dos seus ideólogos de classe. As amplas massas trabalhadoras do país não foram ouvidas [...] se o juiz deste julgamento fosse o Povo, a sentença estava clara: a classe operária angolana há muito odeia os direitistas no MPLA. O medo das massas não permite o método das massas (Baptista, 2021 [1977],

p. 208-209).

Neste excerto retirado da última tese, quase tomado como conclusão do documento, estão presentes o envolvimento de pessoas e instituições – especificamente da cúpula do MPLA e das instituições estatais, como os meios de comunicação e de segurança, assim como estabelece as relações entre estes atores com disputas mais amplas vigentes naquele momento no contexto da pós-independência, como a opção do programa ideológico do governo, no contexto global da Guerra Fria. Vale pontuar que Angola, assim como outros territórios africanos, foi lócus do que ficou conhecido como *proxy wars*, ou guerras por procuração, entre Estados Unidos e União Soviética. Em Angola, os movimentos nacionalistas tiveram apoio financeiro e bélico das duas potências[13], especialmente durante a guerra civil. A UNITA foi apoiada pelos EUA e pela África do Sul, enquanto o MPLA recebeu apoio da URSS e, principalmente, de Cuba[14].

A emergência da narrativa conspiratória entre os nitistas, segundo os quais a tentativa de golpe foi uma encenação forjada pelo núcleo dirigente do MPLA, em articulação com potências estrangeiras e elites internas, e não pode ser simplesmente reduzida a um delírio persecutório ou a uma estratégia desesperada de sobrevivência discursiva. Como argumentam Sanders e West (2003), teorias da conspiração constituem uma prática quase terapêutica que responde às ansiedades das sociedades contemporâneas frente à ambivalência das promessas de transparência e à suspeita crescente sobre a integridade das instituições.

Na esteira de Hellinger (2003), é possível sustentar que a crença em conspirações, ainda que muitas vezes imprecisas nos detalhes, parte de uma intuição correta: a de que o poder hegemônico opera por meio de ocultação e manipulação sistemáticas, o que confere verossimilhança às cosmologias ocultas articuladas em momentos de crise. Nesse sentido, os nitistas não apenas produziram uma contraversão da história oficial, mas mobilizaram um

13 Durante as lutas pela independência, a FNLA recebeu apoio chinês. Esse apoio é uma das razões pelas quais o termo *maoísta* adquiriu um caráter de acusação. A outra é a estratégia de diplomacia triangular que, segundo Tancredi (2018), foi adotada durante a Guerra Fria pelo presidente estadunidense, Richard Nixon, e seu chefe de estado, Henry Kissinger, e consistiu na busca de equilíbrio de poder com a URSS. Para isso, os EUA se aproximaram da China, mesmo considerando-a uma ameaça. Ao explorar a divisão sino-soviética, os EUA exerceram pressão para a URSS negociar, mantendo ambos os países cooperando com os Estados Unidos e distantes um do outro.

14 Os primeiros contatos entre o MPLA e o Movimento 26 de Julho (M-26-7), grupo revolucionário cubano de viés castrista, surgiram ainda na Casa dos Estudantes do Império (CEI), em Lisboa, onde boa parte dos filhos das elites coloniais seguia os estudos em países europeus. Na década de 1960, esses laços se institucionalizaram por meio da embaixada cubana em Conacri, com apoio financeiro e logístico a militantes angolanos, inclusive através da concessão de bolsas de estudo para formação acadêmica e treinamento militar. Em 1965, Che Guevara visitou a sede do MPLA em Brazzaville e se reuniu com Agostinho Neto e Lúcio Lara (George, 2005); depois, Cuba atendeu aos pedidos de apoio militar formulados por Neto. Como destacam Portella e Leiria (2019, p. 197), a permanência de cubanos que atuaram em Brazzaville e voltaram a Angola após 1975 evidencia a solidez dessa aliança. Os autores contrapõem essa relação bem estabelecida às (muitas supostas) fragilidades que o governo de Neto – ou ele próprio – pareciam suscitar com relação aos soviéticos, como tratarei adiante.

regime epistemológico alternativo, resistente e difuso, que desafiava a univocidade da verdade estatal e reinventava a própria legibilidade do passado recente. A teoria da conspiração, nesse contexto, não foi um erro de leitura. Ao contrário, é necessário compreendê-la como parte de um léxico político mais amplo, no qual o imaginário da conspiração opera como modo legítimo de interpretar e reagir à opacidade das estruturas de poder.

O fantasma do "Grupo Nito" e os 38 anos de JES

As discussões da Plenária do MPLA em outubro de 1976, que afastou Alves do governo, segundo Reis (2018) agrupavam-se em torno de duas linhas gerais para pensar a condução do país. De um lado estava Nito, com uma representação minoritária. Do outro, as demais alas do MPLA, que começaram a conduzir uma série de acusações, dentre as quais "o sectarismo, o divisionismo, o fraccionismo e o golpismo" (Reis, 2018, p. 79). Diante desse cenário, foi formada uma Comissão de Inquérito para verificar o caráter das atividades do grupo e as denúncias que pesavam sobre Nito Alves.

Presidida por José Eduardo dos Santos, a comissão teria duração de 2 meses, seria interna e sigilosa, propósitos que não foram respeitados. Decorrido o prazo, os resultados não foram apresentados. 'Especula-se' (Reis, 2018, p. 80) que um dos motivos foi a falta de materiais que pudessem comprovar o fraccionismo. Há, no entanto, 'relatos' que apontam para a compactuação de JES com as ideias de Nito Alves, corroborados pela nomeação de ministros que 'supostamente' estiveram detidos pelo envolvimento no 27 de Maio em seu governo como presidente. Dos Santos teria, inclusive, intercedido por alguns presos, ainda que agindo dentro dos limites de suas possibilidades à época dos acontecimentos. Outros afirmam que ele teria escrito, no âmbito da Comissão de Inquérito, um relatório inconclusivo ou mesmo a favor do nitismo, tendo mudado de ideia ao ver que isso o prejudicaria.

Segundo Leiria (2013), a ascensão de JES à presidência, em 1979, causou surpresa, dado o contexto de repressão interna no MPLA, com centenas de militantes encarcerados sob a acusação de fraccionismo e de envolvimento na alegada intentona. Circulavam, à época, indícios de que seu nome, assim como o de Lopo do Nascimento, primeiro-ministro de Angola, constaria entre os alvos da repressão, embora nada tenha se concretizado no processo de purga. A despeito de tais hipóteses, Dos Santos aderiu à versão oficial do MPLA e, durante os 38 anos em que esteve à frente da presidência do país, não houve nenhum movimento no sentido de abrir ou falar do 27 de Maio. Tampouco as medidas de repressão e censura foram reduzidas. Conforme pontua Paredes (2014):

> [...] pouco tempo depois de José Eduardo dos Santos ter sido nomeado presidente (1979) [...] o novo estadista acabou com os fuzilamentos e libertou muitos dos presos políticos. A política de clemência e a inclusão na governança do MPLA de

> antigos presos políticos do 27 de Maio levou a que hoje em dia circule em Luanda uma nova narrativa sobre o papel de José Eduardo dos Santos durante o período que antecede o 27 de Maio, sugerindo que o antigo ministro das Relações Exteriores teria sido um simpatizante das teses de Nito Alves e ilibando-o de responsabilidades na repressão. Uma das entrevistadas deste trabalho coloca-o inclusive numa das reuniões clandestinas com o malogrado comandante. O que é interessante nesta nova narrativa sobre a maior tragédia do MPLA é que ela não produziu nenhuma alteração na relação entre o Estado e a sociedade, as famílias das vítimas ainda hoje esperam os atestados de óbito dos filhos e filhas fuzilados em 1977 (Paredes, 2014, p. 58).

Ou seja, tal especulação foi, de certa forma, bastante conveniente para dos Santos, na medida em que colocou em suspeição suas responsabilidades pela repressão que se seguiu ao 27 de Maio, tendo o episódio ficado ligado a Agostinho Neto, já morto.

Verificar se tais hipóteses ou relatos são verídicos ou fundamentados não é exatamente meu propósito. Interessa-me apontar para a presença, às vezes implícitas de 'tais hipóteses ou relatos' em etnografias e análises, que acabam não sendo explorados sob pena de perda de credibilidade da etnografia ou do próprio etnógrafo. Entretanto, quando nos dispomos a apontar essas 'controvérsias' em notas de rodapé, chamamos a atenção para outras possibilidades daquilo que narramos. A ambivalência das conspirações reside nesse ponto: se postas como fatos, perdem seu estatuto conspiratório; se colocadas como conspiração, não podem ser levadas tão a sério pelo pesquisador. De uma perspectiva antropológica, isso nos coloca uma questão metodológica instigante sobre quais são nossos fatos etnográficos.

Várias possíveis conspirações que culminaram no 27 de maio

As teorias da conspiração que circunscrevem Angola à época do 27 podem ser pensadas a partir de duas posições relacionais: a relação de cada grupo na formação de um *complô* contra Agostinho Neto e as relações de alianças e influências com Moscou e o sovietismo. Todas, no fim, estavam conectadas, como polos que disputavam qual seria o grupo responsável pela tentativa de golpe de estado – e contra quem: o Estado, o MPLA e o povo.

As versões sobre o 27 de Maio convergem quanto à tomada da Cadeia de São Paulo e da Rádio Nacional por volta das 6h, com apoio da 9ª Brigada Militar, o que conferiu ao evento contornos de golpe. Na rádio ouvia-se o então proibido *Kudibanguela*, programa associado aos nitistas. Por volta das 9h30, convocou-se uma manifestação no Palácio da Presidência, transferida para a praça em frente à Rádio, porque a DISA já reagia às manifestações.

Neto contatou Fidel Castro pela manhã, mas o apoio de Cuba só chegou por volta das 11h30, sendo decisivo para conter as manifestações. Junto aos blindados cubanos estavam dirigentes da DISA, mas foi o cubano Rafael Moracén Limonta quem retomou o controle da Rádio Nacional, declarando apoio ao presidente e ao povo de Angola (George, 2005; Francisco, 2007; Oliveira, 2017). Em seguida, Neto fez a primeira declaração na TV, descrita

como *moderada*, propondo diálogo e a reabilitação dos expulsos, Nito e Zé Van-Dúnem (Tali, 2001; Marques, 2012). A cadeia e o quartel foram retomados pela DISA e pelos cubanos. Foi anunciado toque de recolher entre as 17 horas e as 6 horas da próxima manhã.

Às 18 horas, Agostinho Neto discursou novamente, informando o desaparecimento de dirigentes importantes do MPLA, supostamente capturados pelos nitistas. Segundo Mateus e Mateus (2007), Neto utilizou o termo *corpos* ao se referir aos desaparecidos: "Foram levados para lugares que nós não conhecemos bem. Os corpos serão encontrados, se estiverem mortos. Eles serão encontrados se estiverem vivos" (Neto, 1977 *apud* Mateus; Mateus, 2007, p. 114). Neto também afirmou que "não haverá para aqueles que se introduziram numa luta contra o MPLA qualquer espécie de contemplação, qualquer espécie de perdão" (Neto, 1977 *apud* Marques, 2012, p. 82), emitindo uma clara ameaça aos *fraccionistas*.

No dia seguinte, os *corpos* dos dirigentes foram encontrados carbonizados numa ambulância incendiada. A autoria dos crimes foi atribuída aos nitistas. Há contestações: os apoiadores de Nito Alves argumentam que houve uma *encenação*, um *complô,* que o próprio MPLA foi responsável pelos assassinatos e forjou a cena para dar sequência às repressões. As duas versões evidenciam elementos constituintes de uma atmosfera conspiratória.

De todo modo, foi Agostinho Neto quem anunciou a localização dos cadáveres:

> Hoje, cumpre-me o doloroso dever de comunicar ao país e ao povo angolano que os camaradas Dangereux, comandante Paulo da Silva Mugongo, membro do Comité Central do MPLA, membro do Estado-Maior das FAPLA e do Conselho da Revolução; o comandante Eugénio Veríssimo da Costa (Nzaji), membro do Comité Central do MPLA, do Estado-Maior das FAPLA e do Conselho da Revolução; o major Saidy Mingas, membro do Comité Central, ministro das Finanças da República Popular de Angola e membro do Conselho da Revolução; o comandante Eurico Manuel Correia Gonçalves, membro do Estado-Maior das FAPLA e do Conselho da Revolução; Hélder Ferreira Neto, membro da DISA, foram assassinados ontem. Os fraccionistas não hesitaram em matar os nossos camaradas, em matar os nossos compatriotas (Neto, 1977 *apud* Mateus; Mateus, 2007, p. 114).

No discurso, o presidente sancionou toda a violência que seguiu o 27 de Maio:

> Alguns daqueles que participaram neste crime já estão presos. Dentro de pouco tempo, nós diremos qual será o destino que será reservado a esses indivíduos. Certamente, não vamos perder muito tempo com julgamentos. Nós vamos ditar uma sentença. Não vamos utilizar o processo habitual, que não seria justo, quando de uma maneira tão evidentemente fascista elementos se comportam, aqui, como defensores da Revolução. Não pode ser. Seremos o mais breves possível, para podermos resolver esses problemas e, vamos tomar decisões segundo a lei revolucionária (Neto, 1977 *apud* Marques, 2012, p. 84, grifo nosso).

Assim, teve início a sangrenta repressão *sem julgamentos*. Nito e outros dirigentes teriam fugido. Iko Carreira, Ministro da Defesa, anunciou a captura de Nito em 7 de julho. Diz-se que

foi fuzilado e seu corpo atirado ao mar. Outros dirigentes também foram capturados, alguns sumariamente fuzilados, outros torturados. As supostas ossadas de alguns envolvidos, dentre os quais Nito Alves e Zé Van-Dúnem, foram entregues às famílias em 2022. Exames de DNA, no entanto, revelaram a não correspondência[15] entre corpos e nomes.

Moscou contra Neto?

O 27 de Maio, como apresentei, é para muitos o ápice de um plano cuidadosamente articulado que liga uma série de outras teorias. No cerne delas figura Agostinho Neto.

Agostinho Neto foi presidente do MPLA e primeiro presidente de Angola. No entanto, sua proeminência e liderança são apontadas como estratégia escolhida por uma ala do MPLA. Ora tido como militante ideal, ora posto como absolutista, o fato é que não é possível separar a figura de Neto – e suas decisões – do processo de consolidação do movimento, do próprio percurso da independência, da tomada de poder pelo MPLA e da imaginação e concepção do estado nacional. Conforme Carreira, que esteve por muitos anos ao lado de Neto:

> Dirigir Angola, sendo obrigado a ouvir um Comité Central ou um Bureau Político, sempre que fosse necessário agir, não era coisa do gosto de Neto. O centralismo democrático, em vigor na Organização, não fazia a diferença. Por isso, algumas decisões de Neto não passaram pelo seu Partido, não tendo assim a caução deste. Mesmo durante a luta de libertação, muitas vezes, Neto tomou as decisões que julgava necessárias, tendo posteriormente o acordo dos órgãos dirigentes do seu partido. Assim agia Neto, por vezes. Sem mesmo o conhecimento dos seus mais directos colaboradores. E estes várias vezes agiam conforme ele queria, sem se preocuparem com os resultados, ou os motivos de tal decisão, tal era o nível de confiança que pareciam ter nele (Carreira, 1996, p. 31-32).

Sobre a figura de Neto pairam duas teorias que reverberaram no 27 de Maio. A primeira, que se tornou a versão oficial, é que havia um golpe de estado organizado por nitistas, que o colocava em risco. No entanto, há escritos que colocam o apoio da URSS ao regime de Neto sob suspeição. Um dos indícios seria o tempo que os soviéticos levaram para se pronunciar sobre o 27 e a tomar medidas, enquanto os cubanos prontamente defenderam o MPLA. José Milhazes (2013) argumenta, a partir de depoimentos de militares e diplomatas soviéticos, que possa não ter existido qualquer tentativa de golpe organizado por Nito Alves; o 27 de Maio seria um incidente organizado por Neto e seus correligionários a fim de terem um pretexto para liquidar oposições dentro do seu partido.

Nesse sentido, cabe mencionar que um aspecto que evidencia a inserção do contexto angolano nas disputas que operavam na Guerra Fria é justamente a intervenção das potências

15 Cf. https://www.rfi.fr/pt/%C3%A1frica-lus%C3%B3fona/20240328-angola-plataforma-27-de-maio-denuncia-propaganda-da-civicop-e-reclama-testes-adn. Acesso em: 23 abr. 2025.

imperialistas na política angolana. No documento de Nito Alves isso pode ser visto em passagens que citam a presença de agentes infiltrados da Central Intelligence Agency [Agência Central de Inteligência] (CIA), como exemplificado no trecho: "o Comité Central sabe [...] o que representa a CIA, esta monstruosa máquina de agressão imperialista. [...] Tenho fortes razões para admitir que a CIA é já a responsável pelas operações decisivas que as forças de direita estão a ensaiar neste momento em Angola" (Baptista, 2021 [1977], p. 91). O assunto era, segundo Nito, de conhecimento do CC, fato que teria sido comprovado com a discussão sobre um dossiê entregue pelo Primeiro-Ministro, Lopo do Nascimento, e que continha o conteúdo assim apresentado por Nito:

> Distribuída, na altura, pelo camarada Primeiro-Ministro, Lopo do Nascimento [...] uma informação sob título Relações Brasil / Angola [...] lê-se expressamente. "Com relação a Angola, os militantes brasileiros esperam [...] recuperar o MPLA através dessa acção política de dividir o aparelho do partido entre radicais e moderados. Outra esperança brasileira seria a precária saúde do Presidente Neto [...] O seu desaparecimento deveria se dar no momento em que a divisão entre moderados e radicais estivesse estabelecida." [...] Vê-se também, nesta informação que o objectivo principal da CIA é o desaparecimento físico do camarada Presidente Neto. Mas, pergunto-me a mim próprio, por que razão é que a CIA escolhe o momento desse desaparecimento do camarada Presidente na altura em que a contradição, segundo eles, entre os moderados e radicais culminaria no seu apogeu? A quem seriam atribuídas as responsabilidades desse presumível assassinato do Presidente? (Baptista, 2021 [1977], p. 102).

Para Nito, a informação continha evidências de um *complô contra-revolucionário.* Os artifícios envolviam o arquivamento de investigações contra *maoístas* e *direitistas*, corrupção e planos para aniquilamento de militantes, como os próprios Nito e Neto. Este complô supostamente envolvia membros da cúpula do MPLA e agentes da CIA, conforme afirmava:

> A História do MPLA, durante a sua fase das guerrilhas, já demonstrou que as forças de direita do MPLA nunca viram com bons olhos a política do camarada Presidente, que, há anos, já se sabia como sendo comunista, em sua última instância e consequência. [...] Posto isto, as forças de direita procuram justificar e têm de justificar ante o Povo Angolano e o mundo o desaparecimento do camarada Presidente. E a única forma de o fazerem é atribuir o presumível assassinato aos sectores revolucionários que seriam então apresentados ao Povo e ao mundo como os autores do assassinato [...] (Baptista, 2021 [1977], p. 103-104).

A disputa pela posição e apoio de Neto estava posta e não foi citada ao acaso – além de aproximar seu próprio posicionamento ao do presidente, Nito contrapõe *as forças de direita do MPLA* à *política do camarada presidente*. Este é um movimento interessante se lembrarmos que a composição do MPLA daquele momento se deu a partir de disputas no interior do movimento que fortaleceram a posição premente de Agostinho Neto como líder, mas também de seu grupo de apoiadores, esses que Nito categorizava como *forças de direita*.

De todo modo, Neto não seria o único alvo do complô:

> [...] apresentam-se aos militantes e ao Povo, dá-se aos países socialistas, ao movimento revolucionário mundial, ao movimento de libertação nacional, dá-se ao mundo uma lista de falsos "inimigos", "racistas", "golpistas". Tenta-se enganar assim o conjunto das forças revolucionárias, suspendem-se militantes intransigentes, prepara-se a opinião pública para arrancar-lhes o seu apoio a futuros fuzilamentos (Baptista, 2021 [1977], p. 207).

A campanha acusatória contra Nito tinha, para ele, o objetivo de marcá-lo como inimigo e justificar quaisquer intercorrências que viriam de atos *golpistas*, antecipando (ou antevendo) aquilo que ocorreria em Angola com o 27 de Maio.

Por fim, ao concluir as *Treze Teses*, Nito Alves exigiu o restabelecimento de sua imagem junto às potências soviéticas, reforçando sua fidelidade à linha política da URSS. Aparentemente, Nito Alves tinha uma boa relação com os soviéticos desde sua participação no XXV Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em março de 1976, em Moscou. A visita coincidiu com o deslocamento das críticas de Nito para o interior do MPLA[16].

Há, inclusive, insinuações de que Nito teria sido tratado com mais entusiasmo do que o próprio Neto em ocasiões anteriores, o que gerou certo desconforto (Tali, 2001). Milhazes (2014) aponta que as autoridades soviéticas tinham certa desconfiança para com a liderança de Neto porque "[...] embora condenasse decididamente o imperialismo americano e a política neo-colonial do Ocidente [...] inclinava-se mais pelo modelo jugoslavo de desenvolvimento" (Milhazes, 2014, p. 94). O acordo de amizade e cooperação entre a URSS e Angola foi assinado em outubro[17] de 1976 pela delegação angolana composta pelo Presidente e JES, além de outros altos dirigentes do CC. A despeito do acordo, o MPLA nunca fez nenhum movimento radical no sentido de vislumbrar um estado como o soviético.

Por fim, a morte de Agostinho Neto em Moscou, também foi posta em suspeição pela própria mulher do presidente, Maria Eugénia Neto (Oliveira, 2017). Ele faleceu de câncer no pâncreas, em 20 de setembro de 1979. Esses fragmentos remetem a Almeida (2018)

> Se considerarmos a noção de contrainformação seriamente, a própria expressão "teorias da conspiração" é ante aos olhos daqueles que delas fazem uso, artifício que mira produzir o engodo. Pois, aos olhos de quem as constroi, tais teorias são mais do que arranjos explicativos mirabolantes. Para os que as professam, as teorias da conspiração têm status de fatos. Outras vezes, são montagens cujo estatuto precário e

16 Já em 1974, no Congresso do MPLA em Lusaka, quando defendeu Neto, Nito apontava as contradições internas do MPLA, como as dicotomias entre intelectuais e guerrilheiros. No entanto, naquele momento, suas críticas atendiam aos interesses da ala de Neto, não sendo direcionadas à cúpula de seus aliados, seja por desconhecimento de Nito da situação real ou por estratégia para fortalecer sua posição no movimento.

17 Quase que no mesmo momento, Nito Alves era acusado de fraccionismo e logo foi afastado do partido.

> demandante de maiores explicações é conhecido, mas esta precariedade é suficiente para que se continue o trabalho de conectar estórias. Neste caso, a ausência de elos para dar molde completo ao programa conspiracional indica a presença de um resto que não foi revelado (Almeida, 2018, p. 6).

Como explica Barkun (2003), uma visão de mundo conspiracionista implica um universo governado por intencionalidade, sem espaço para o acaso. A ênfase na intencionalidade se manifesta em três princípios percebidos em praticamente todas as teorias da conspiração: 1) nada acontece por acaso, de modo que acidentes e a coincidência inexistem; 2) nada é o que parece, ou seja, as aparências enganam porque os conspiradores precisam disfarçar suas identidades e atividades; e, por fim, 3) tudo está conectado, embora oculto da vista de todos e, portanto, a teoria deve se envolver em um processo constante de ligação e correlação para mapear as conexões ocultas.

A teoria da conspiração, nesse contexto, funciona como uma racionalidade política que permite organizar eventos caóticos e assimilar a incerteza radical própria do momento da pós-independência. Como mostram estudos clássicos da antropologia sobre sistemas de crença, acusações de bruxaria (ou de conspiração) não são irracionais; elas operam numa lógica consistente de atribuição de causalidade e responsabilização, tal como argumentou Evans-Pritchard (2005). Frente à fragmentação histórica, à ausência de explicações consensuais e à crise de confiança nas instituições, a narrativa conspiratória oferece uma gramática inteligível da política, transformando acidentes em intenções e incertezas em coerência (Sanders; West, 2003). Sua eficácia reside justamente na capacidade de mapear a totalidade a partir de fragmentos, que produz a sensação de domínio interpretativo num mundo desorganizado, mesmo que esse domínio se fundamente no excesso, na suspeita e na repetição.

Em síntese, quanto mais se sabe sobre uma teoria, menos se sabe. E os modos de circulação dos fatos são, portanto, relevantes para uma formulação adequada. As disputas de versões, narrativas e contranarrativas na Angola de 1977 se deram em diversos momentos pelas mídias disponíveis. E ter o controle sobre elas certamente deu vantagem aos netistas.

Atmosferas conspiratórias: lugar das mídias

Foi por meio das mídias estatais que os discursos de Agostinho Neto foram publicados, televisionados e transmitidos, seja pela Rádio Nacional, seja pela Televisão Pública, com destaque à declaração de que não haveria tempo para julgamento, tampouco perdão aos envolvidos nos episódios do golpe, ou aos acusados de fraccionismo. Mas foi o *Jornal de Angola* o responsável por uma campanha de vigilância e perseguição aos fraccionistas antes e depois do 27 de Maio. Uma coluna editorial chamada *Bater no ferro quente* denunciava nomes, incitava a violência e figurava com destaque em edições de maio a agosto.

Pawson (2014) e Figueiredo (2017) comentam algumas dessas peças datadas de maio de 1977. No dia 15, sob o título *O racismo das lagartixas*, foram apresentadas críticas àqueles que promoviam o "racismo inigualável" (Pawson, 2014, p. 79), acusando-os de ataques pessoais a membros do governo, altos dirigentes e até a funcionários do *Jornal de Angola*. Figueiredo (2017) destaca que o editorial não fora assinado e versava sobre o "pequeno grupo de lagartixas, racistas, que têm se beneficiado da tolerância das autoridades" (p. 155). A autora afirma que editoriais ainda mais violentos foram publicados ao longo de todo o mês. As declarações eram um apelo ao combate ao fraccionismo e incentivavam a denúncia de possíveis envolvidos. No dia 22, houve duas peças: uma intitulada *O MPLA está unido*, e a outra, *Liquidar o fraccionismo!*, um editorial de 4 páginas, segundo Pawson (2014, p. 257).

Mateus e Mateus (2007) trazem um desses textos controversos do *Jornal de Angola*, escrito por Pepetela em 15 de maio e publicado em 21 de junho de 1977 – Ano 2, nº 778. Intitulado *A víbora de cabeça ao contrário*, o conto de Pepetela vinha acompanhado de uma ilustração com o rosto de Nito e trazia uma série de alegorias. Contava a história de ambição de uma víbora que queria ocupar o lugar do leão. De acordo com Mateus e Mateus (2007), os animais representavam dirigentes do MPLA. Há três aspectos sobre este texto. Primeiro, a data atribuída à fábula é anterior à expulsão de Nito Alves do MPLA, que aconteceu em 21 de maio. Segundo, terminou com a víbora morta. Depois, vale dizer que à época, Pepetela ocupava o cargo de Vice-Ministro da Educação do MPLA e depois participou da Comissão de Lágrimas, que atuou ouvindo testemunhos dos acusados de envolvimento no episódio do 27 de Maio. De todo modo, é indiscutível que Pepetela fez uma leitura pertinente e condizente com a versão do MPLA sobre os fatos, publicada meses depois.

O MPLA detinha o controle dos meios de comunicação do país. O *Jornal de Angola* era o único jornal de circulação diária em 1977, após o encerramento do *Diário de Luanda*, criado em 1936, como represália por apoiar conteúdos fraccionistas. Assim, o *Jornal* representava uma "voz dominante" (Pawson, 2014, p. 192) e teve papel central na construção discursiva de Nito como inimigo do Estado, operando como veículo de uma campanha de deslegitimação baseada em acusações morais, linguagem ofensiva e apelos sensacionalistas. Em 1976, com a nomeação de Ndunduma, amigo pessoal de Neto, como diretor do jornal, intensificou-se a linha editorial ofensiva. Segundo Reis (2017), muitos títulos vinham diretamente das falas do presidente. Pawson destaca ainda que as peças de Ndunduma eram transmitidas pela Rádio Nacional, chegando à população que, em grande parte, permanecia analfabeta e/ou sem acesso a jornais.

A partir dessa constituição, sobretudo midiática, de Nito Alves e seu grupo como *inimigos* e como representantes de um perigo à nação angolana, o MPLA pôde valer-se de seu estatuto de detentor do monopólio da violência física legítima para impor, justificar e legitimar em Angola

uma "Ditadura Democrática Revolucionária" (MPLA, 1977, p. 63), em realidade, uma ditadura onde os direitos das pessoas foram suspensos, ou seja, um estado de exceção.

A construção do inimigo: o caso angolano

A imbricação entre Estado e mídias é fundamental para compreender a produção e circulação de teorias que criavam em Angola um ambiente propício para a incerteza e desconfiança, quase um ensaio do que viriam a ser as atuais guerras híbridas (Korybko, 2018; Leirner, 2020). Enquanto as mídias produziam e circulavam acusações e calúnias, o Estado criava mecanismos de validação e, consequentemente, de produção de verdade(s). É nesse sentido que julgo instigante pensar a partir das conspirações. Conforme Barkun:

> De uma forma estranha, a visão dos teóricos da conspiração é ao mesmo tempo assustadora e tranquilizadora. É assustadora porque amplia o poder do mal, levando em alguns casos a um dualismo total em que a luz e as trevas lutam pela supremacia cósmica. Ao mesmo tempo, porém, é reconfortante, pois promete um mundo que é significativo e não arbitrário. Não apenas são eventos não aleatórios, mas a identificação clara do mal dá ao conspirador um inimigo definível contra quem lutar, dotando a vida com propósito (Barkun, 2003, p. 4, tradução nossa).

A construção da relação entre Estado e violência é muitas vezes permeada e legitimada pela figura do inimigo, capaz de simplificar as disputas em termos de *bem e mal*, sendo mediador para elucidar relações de poder. Essa posição é situacional, moldada por interesses político-sociais (Pinto, 2010). Com efeito, Leirner (2003) propõe conceber o Estado não como instituição dada, mas em formação. Escapa aos propósitos deste trabalho analisar as concepções de Estado que foram objeto de escrutínio em Angola por ocasião da independência[18], mas é fundamental destacar que a oposição ao nitismo foi central para a constituição do Estado nacional angolano, forjado em grande parte por meio de seu expurgo.

Mbembe (2016) articula o monopólio da violência pelo Estado à necropolítica, uma vez que o poder sobre a mortalidade e o direito de matar podem ser pensados enquanto "expressão máxima da soberania" (p. 123), quando há a prerrogativa do estado de exceção. Diz o autor:

> [n]essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar [...] o poder [...] continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir semelhantes exceção, emergência e inimigo ficcional. [...] Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer (Mbembe, 2016, p. 128).

18 Autores que trabalharam com a concepção de estado e nação em Angola no pós-independência: Tali (2001); Messiant (2008); Oliveira (2013); Schubert (2017).

Na perspectiva do autor, a concepção de 'inimigo' e de 'estado de exceção' são cruciais para a compreensão das dinâmicas de poder e das estruturas de dominação. Nesse sentido, o inimigo não é só uma figura física ou uma ameaça concreta, mas uma construção política para justificar opressão e violência de certos grupos sociais, inclusive sancionando a necropolítica, ou seja, o poder de decisão do estado sobre vidas passíveis de serem eliminadas. Já o estado de exceção, para Mbembe, é uma condição na qual as normas legais são suspensas em nome da emergência e/ou segurança nacionais. Seus aspectos incluem a ampliação do escopo de abrangência do Estado e a restrição de liberdades individuais em nome da ordem.

O MPLA tinha histórico de repreender dissidências internas com violência, mas a partir do 27 de Maio deslocou o modo como lidava com a questão, porque teve a oportunidade de imprimir um caráter oficialmente autoritário e disciplinador ao seu governo – papel antes ocupado de maneira incipiente pelo próprio Nito Alves[19]. A partir de então, o partido passou a exercer legitimamente um controle significativo sobre narrativas ideológicas e identitárias em Angola, promovendo uma visão da sociedade baseada em seus princípios. Isso só foi possível através da ameaça representada pela categoria abstrata de inimigo, a partir da qual o MPLA exerceu, na esteira da tentativa de golpe pelos nitistas, seu monopólio da violência estatal.

A unidade nacional era fundamental para a identidade angolana que o MPLA procurava promover. A divisão no interior do próprio MPLA o deixava frágil e lançava luz à ausência da almejada (e alegada) unidade, distribuída em *slogans* como 'Angola de Cabinda ao Cunene'. O Estado tentava se consolidar como instrumento ideológico-identitário, atuando na construção da representação da sociedade e informando às pessoas como perceber o mundo ao seu redor. Isso importava para legitimar a posição do MPLA perante a população contra a UNITA no contexto da guerra civil, e ia ao encontro dos ideais comunistas da construção do *homem novo*, que reverberou na produção literária local.

Outro aspecto central da disputa entre Nito Alves e a cúpula do MPLA foi o papel da linguagem na construção da figura do *inimigo*. Como apontam Dulley e Sampaio (2020), a imbricação entre a dimensão linguística das categorias e as posições sociais historicamente situadas é fundamental para compreender os conflitos políticos em geral, e do conflito em Angola em particular, onde ocupar o lugar de quem dizia a *verdade* era central para o exercício do governo, assim como invalidar o argumento do 'outro' opositor. Isso é mais latente durante a guerra civil, quando imagens associadas ao passado colonial ou ao imperialismo ocidental deveriam ser ocupadas por este *outro*.

O MPLA estava no governo durante os acontecimentos de 1977 e permanece até hoje.

19 Nito Alves atuou na repressão de grupos de extrema-esquerda entre 1974-1976. Cf. Figueiredo (2017).

Controlou e ainda controla quais versões circulam, quais são mantidas sob suspeita e quais são legitimadas, buscando impedir lacunas que despertem o escrutínio, a rememoração ou a reinterpretação do episódio controverso no momento de consolidação do regime.

Não é possível afirmar se há um lado que conspirou contra o outro. E esse é ponto fundamental das teorias da conspiração, como argumentei. Contudo, algo que apre(e)ndi ao longo da pesquisa do mestrado é que uma antropologia histórica se faz ao acompanhar efeitos. Enquanto antropólogos, devemos explicitar possibilidades; não nos cabe dizer se acreditamos nas teorias angolanas, no 11 de setembro ou na magia dos Azande, mas descrever, relatar e dizer como uma determinada sociedade, num determinado momento, lidou com aquilo e o que foi produzido a partir de então.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ECOS DO PASSADO

À guisa de conclusão, reflito sobre o fazer e o refazer da história em Angola e as disputas sobre as memórias, os silêncios e os esquecimentos, apontando para os efeitos dos passados nos presentes. Os desdobramentos do 27 de Maio marcam a iteração da disputa iniciada antes de 1977. Como iteração, as disputas se atualizam, não mais em torno das concepções ideológicas e disputas políticas do contexto em que se deu o 27 de Maio, mas da (re)construção da memória das vítimas e das posições que hoje ocupam no contexto angolano.

As disputas em torno do 27 de Maio, de Nito Alves e dos anos posteriores continuam, percebidas pelos numerosos livros de testemunhos publicados nas últimas décadas. De um lado, há quem queira lembrar, falar, resistir e contestar a memória oficial imposta pelos que permanecem no poder; de outro, quem busca silenciar, reduzir ou apagar o episódio. Como observa Mello (2011), o silêncio é uma parte importante da pesquisa. Neste caso, sobretudo os silêncios impostos pelo processo de seleção e narrativa da(s) história(s). Diz o autor:

> Se o passado é um campo de disputas, as mediações com os arquivos podem oferecer ferramentas para autorizar os discursos e versões do passado, além de fornecer subsídios que permitam estabelecer continuidades com o campo de disputas que se configura no presente (Mello, 2011, p. 191).

Mello (2011) propõe entender o arquivo não apenas como repositório do passado, mas como lugar ativo de produção de conhecimento, atravessado por relações de poder. Silenciamentos, lacunas e ausências são, para ele, constitutivos do arquivo. Trouillot (2016) mostra que presenças e omissões nas fontes resultam de disputas historiográficas, e não de

seleções neutras. Assim, arquivos e documentos deixam de ser instâncias estáticas e passam a ser compreendidos como espaços vivos, moldados por disputas. Verdadeiros campos etnográficos onde se produzem vestígios, narrativas e exclusões a serem interrogadas.

Por fim, se memórias (como histórias individuais) são construídas, como o passado é circunscrito? Como ele se fixa e atravessa gerações? Pollak (1992) identifica três elementos que possibilitam a identificação e a projeção de uma memória que se pretende coletiva: acontecimentos, personagens e lugares. O autor afirma que "[é] perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada" (Pollak, 1992, p. 202). O autor lembra os espaços das lutas políticas na construção da memória nacional, que é, no limite, objeto de disputa importante e constituinte de identificações. Acontecimentos, personagens e lugares à margem da história podem assumir o lugar de conspirações com facilidade.

Ao nos voltarmos para os desafios enfrentados pelo MPLA no pós-independência, criar um sentimento de identificação entre governo e povo figurava entre os mais importantes desses desafios, dada a diversidade de grupos que compunham as populações de Angola e que tensionavam a continuidade do MPLA no poder. Para tanto, memória, literatura, angolanidade e passado foram instrumentalizados a fim de construir uma narrativa sólida que confundiu a história de Angola com a do próprio MPLA.

O MPLA continua no poder, mantendo também a narrativa oficial a seu favor. Apenas em 2017, após afastamento de JES e assunção do cargo por João Lourenço, o partido decidiu pronunciar-se sobre o 27 de Maio e, em 2019, criou a Comissão para Implementação do Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos (CIVICOP). Desde então, novas disputas surgiram em torno da memória, das pessoas e dos movimentos e conciliação / invisibilização; novas instrumentalizações, cujos desdobramentos não podem ser previstos de antemão, como a articulação de legislações internacionais ou aparatos técnico-científicos modernos de DNA. Honrar memórias importa tanto quanto a instrumentalização das narrativas no sentido de produzir uma história do MPLA que ultrapasse o período do 27 de Maio.

Na medida em que os 50 anos de Angola independente se confundem com a história do MPLA, impõe-se a necessidade de o partido reposicionar sua atuação num dos episódios mais controversos e importantes para sua legitimação. No futuro, o passado ainda está por ser escrito.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Rafael Antunes. Notas para uma reflexão sobre as “teorias da conspiração”. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 23. p. 1-8, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.5615. Acesso em: 17 maio 2025.
2. BAPTISTA, Alves Bernardo. [Nito Alves]. **MPLA - a revolução traída**: treze teses em minha defesa. Luanda: Elivulu, 2021.
3. BARKUN, Michael. **A culture of conspiracy**: apocalyptic visions in contemporary America. Berkley: University of California Press, 2003.
4. BENDER, Gerald. **Angola under the Portuguese**: the myth and the reality. Berkeley: University of California Press, 1978.
5. BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas:** trajectórias da contestação angolana. Lisboa: Vega, 1999.
6. CARREIRA, Iko. **O pensamento estratégico de Agostinho Neto.** Lisboa: Dom Quixote, 1996.
7. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 10, v. 2, p. 287-322, 2004.
8. DERRIDA, Jacques. **Limited Inc.** Evanston: Northwestern University Press, 1988.
9. DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
10. DULLEY, Iracema. A historiografia sobre a ‘conversão’ nas colônias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda. África, São Paulo, n. 35, p. 57-86, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p57-86. Acesso em: 17 maio 2025.
11. DULLEY, Iracema; SAMPAIO, Luisa Tui. Accusation and Legitimacy in the Civil War in Angola. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Florianópolis, v. 17, p. 1-20, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a355. Acesso em: 17 maio 2025.
12. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
13. FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura. Encontros etnográficos com papéis e outros registros burocráticos: possibilidades analíticas e desafios metodológicos. *In*: FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (org.). **Pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. p. 5-16.
14. FIGUEIREDO, Leonor. **O Fim da Extrema-Esquerda em Angola** - Como o MPLA dizimou os Comités Amílcar Cabral e a OCA (1974-1980). Lisboa: Guerra e Paz, 2017.
15. FRANCISCO, Miguel. **Nuvem negra**: o drama do 27 de maio de 1977. Lisboa: Clássica Editora, 2007.
16. GEORGE, Edward. **The Cuban Intervention in Angola**: From Che Guevara to Cuito

Cuanavale. Londres: Routledge, 2005.

17. GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

18. HELLINGER, Daniel. Paranoia, conspiracy, and hegemony in American politics. *In*: WEST, Harry; SANDERS, Todd (ed.). **Transparency and Conspiracy**: ethnographies of suspicion in the New World Order. Durhan: Duke University Press, 2003. p. 204-232.

19. HUGHES, Geoffrey; MEHTTA, Megnaa; BRESCIANI, Chiara; COOK, James. Introduction. Ugly Emotions and the Politics of Accusation. **The Cambridge Journal of Anthropology**, [*s. l.*], v. 37, n. 2, p.1-20, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.3167/cja.2019.370202. Acesso em: 17 maio 2025.

20. KORYBKO, Andrew. **Guerras híbridas**. Das revoluções coloridas aos golpes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

21. LEIRIA, Luís. Perfil: José Eduardo dos Santos, o déspota discreto. **Esquerda.net**, 2013. Disponível em: https://www.esquerda.net/dossier/perfil-jose-eduardo-dos-santos-o-despota-d iscreto/65491. Acesso em: 18 abr. 2023.

22. LEIRNER, Piero. A formação do Estado numa perspectiva antropológica. **Estudos Históricos***,* Rio de Janeiro, v. 2, n. 32. p. 194-200, 2003.

23. LEIRNER, Piero. **O Brasil no espectro de uma guerra híbrida**. São Paulo: Alameda, 2020.

24. LÉVI-STRAUSS. Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.

25. MARQUES, Inácio Luiz Guimarães. **Memórias de um golpe**: o 27 de maio de 1977 em Angola. 2012 Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

26. MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. **Purga em Angola:** o 27 de Maio de 1977. Lisboa: Edições Asa, 2007.

27. MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício.** São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

28. MBEMBE, Achille. The Power of the Archive and its Limits. *In*: HAMILTON, Carolyn; HARRIS, Verne; TAYLOR, Jane; PICKOVER, Michele; REID, Graeme; SALEH, Razia (org.). **Refiguring the archive.** London: Kluwer Academic Publishers, 2002. p. 19-26.

29. MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993. Acesso em: 17 maio 2025.

30. MELLO, Marcelo Moura. Visões do campo sobre o arquivo (e vice-versa). *In*: FERIANI, Daniela; CUNHA, Flávia; DULLEY, Iracema (org.). **Etnografia, etnografias**: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico. São Paulo: Annablume, 2011. p. 189-200.

31. MENEZES, Hugo Azancot de. **Percursos da luta de libertação nacional**. Viagem ao interior do MPLA. Memórias pessoais. Lisboa: Nova Vega, 2017.

32. MESSIANT, Christine. **L'Angola colonial, histoire et société.** Les prémisses du mouvement nationaliste. Basel: P. Schlettwein Publishing, 2006.

33. MESSIANT, Christine. **L'Angola postcolonial**. vol. I e II. Paris: Karthala, 2008.

34. MILHAZES, José. **Golpe Nito Alves e outros momentos da história de Angola vistos do Kremlin**. Lisboa: Alêtheia, 2013.

35. MILHAZES, José. **Angola**, **o princípio do fim da União Soviética**. Lisboa: Nova Vega, 2014.

36. MORRIS, Rosalind. Allegories and algorithms of the purge: thinking with James Siegel, once again. **Indonesia**, [*s. l.*], n. 118, p. 41-66, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1353/ind.2024.a945025. Acesso em: 17 maio 2025.

37. MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. **Angola**: a tentativa de golpe de Estado de 27 de Maio de 1977. (Informação do Bureau Político do MPLA, 12 de Julho de 1977). Lisboa: Edições Avante!, 1977.

38. NASCIMENTO, Washington Santos. **Gentes do mato**: os novos assimilados em Luanda (1926-1961). 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

39. OLIVEIRA, Ariel Rolim. **Angola em guerras:** Jonas Savimbi e as linguagens da nação. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

40. OLIVEIRA, Ariel Rolim. **Dissensões do universal:** itinerários da imaginação popular em Angola. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

41. PACHECO, Carlos. **MPLA**: um nascimento polémico (as falsificações da história). Lisboa: Vega, 1997.

42. PAREDES, Margarida Isabel Botelho Falcão. **Mulheres na luta armada em Angola:** memória, cultura e emancipação. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2014.

43. PAWSON, Lara. **In the name of the People:** Angola's forgotten massacre. Londres: IB Tauris, 2014.

44. PINTO, Nalayne. A construção do inimigo: considerações sobre a legislação penal brasileira. **Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas**, Ilhéus ,v. 12, n. 22-23, p. 49-66, 2010. Disponível em: https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/711/0 https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/711/0. Acesso em: 17 maio 2025.

45. POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

46. PORTELLA, Cristina; LEIRIA, Luis. Cuba e União Soviética em Angola: 1977. **Revista Outubro**, [*s. l.*], n. 32, p. 181-210, 2019. Disponível em: https://outubrorevista.com.br/

wp-content/uploads/2019/09/08_Portella-e-Leiria-2.pdf. Acesso em: 17 maio 2025.

47. REIS, José. **Angola -** O 27 de Maio, memórias de um sobrevivente. Lisboa: Nova Vega, 2017.

48. REIS, José. **Angola -** O 27 de Maio. A história por contar. Lisboa: Nova Vega, 2018.

49. SANDERS. Todd; WEST, Harry.Power revealed and concealed in the New World Order. *In*: WEST, Harry; SANDERS, Todd (ed.). **Transparency and Conspiracy**: ethnographies of suspicion in the New World Order. Durhan: Duke University Press, 2003. p. 1-37.

50. SANTANDER, Marcela. **Nito Alves, o herói inimigo:** acusação e diferenciação em Angola pós-independência. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2024.

51. SCHUBERT, Jon. **Working the system***:* a political ethnography of the new Angola. Ithaca: Cornell University Press, 2017.

52. STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. **Archival Science**, [*s. l.*], n. 2. p. 87-109, 2002.

53. STOLER, Ann Laura. **Along the archival grain**: epistemic anxieties and colonial common sense. Princeton: Princeton University Press, 2010.

54. TALI, Jean-Michel Mabeko. **Dissidências e poder de estado** - o MPLA perante si próprio (1962-1977): ensaio de história política. vol. I e II. Luanda: Nzila, 2001.

55. TALI, Jean-Michel Mabeko. **Rótulos atribuídos, rótulos assumidos -** Memórias e identidades políticas em Angola. Lisboa: Guerra e Paz, 2023.

56. TANCREDI, Letícia Di Maio. Estados Unidos, China e Rússia: do triângulo amoroso ao casamento estável. **Hoplos**, Niterói, v. 2, n. 1, p. 9-28, 2018.

57. THOMAZ, Omar Ribeiro. O bom povo português. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1. p.55-87, 2001.

58. WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola.** Lisboa: Tinta da China, 2009.

Marcela Santander
Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4974-556X. E-mail: mazzinha@gmail.com

O processo de patrimonialização da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível[1]

The patrimonialization process of the Perseverança Collection as a heritage of sensitive memory

Maicon Marcante
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O presente artigo parte de uma prática etnográfica desenvolvida junto à instrução de tombamento federal da Coleção Perseverança, composta por mais de 200 objetos roubados de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em Maceió no ano de 1912. O objetivo compreende explorar o processo de atribuição de valores aos objetos a partir de interlocuções com religiosas(os) de Matriz Africana, as quais foram viabilizadas por meio de um Grupo de Trabalho constituído pela unidade do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Alagoas. Como referencial teórico, além das discussões conceituais relativas ao campo do patrimônio, mobilizo as noções de silenciamento do passado e de regimes de valor das coisas. Inicialmente, apresento um breve panorama dos ataques de 1912 em Maceió e abordo as distintas formas de silenciamento que perpassam o Quebra de Xangô como processo histórico. Em seguida, caracterizo a interlocução desenvolvida na instrução de tombamento e argumento acerca de um processo de patrimonialização mais amplo da Coleção Perseverança levado a cabo pelo Povo de Santo de Alagoas. Finalmente, problematizo os tensionamentos implicados pela valoração dos objetos como patrimônio de memória sensível. Como substrato etnográfico, mobilizo principalmente discussões e entrevistas realizadas com religiosas(os) de Matriz Africana no âmbito da instrução de tombamento. A análise aponta para a forma pela qual a memória sensível e subterrânea, que emerge como valor da Coleção Perseverança, contesta os silenciamentos produzidos em torno do Quebra de Xangô, bem como da repressão pós-Quebra, e denota um regime de valor que tensiona a objetificação científico-museal, levantando questionamentos

1 O presente artigo resulta de pesquisa de doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, com bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 5 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 10 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 1 de março de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

sobre o lugar do sagrado nos museus.

Palavras-chave: Coleção Perseverança, Patrimonialização, Valoração, Memória sensível.

ABSTRACT

This article is based on an ethnographic practice developed in the national patrimonialization process of the Perseverança Collection, made up of more than 200 sacred objects stolen from Afro-Brazilian cults in Alagoas in the violent episode of religious persecution known as Quebra de Xangô, which occurred in Maceió in 1912. The objective is to explore the process of attributing values to objects based on dialogues with Afro-Brazilian religious people, which were made possible through a Working Group constituted by the Brazilian Historical and Artistic Heritage Institute in Alagoas State. As a theoretical reference, in addition to conceptual discussions related to the field of heritage, I mobilize the notions of silencing the past and value regimes of things. Initially, I present a brief overview of the 1912 attacks in Maceió and approach the different forms of silencing that permeate the Quebra de Xangô as a historical process. Next, I characterize the dialogue developed in the institutional patrimonialization process and argue about a broader patrimonialization process of the Perseverança Collection carried out by the Afro-Brazilian religious in Alagoas. Finally, I investigate the tensions implied by the valuation of objects as sensitive memory heritage. As an ethnographic substrate, I mainly mobilize discussions and interviews carried out with Afro-Brazilian religious as part of the institutional patrimonialization process. The analysis points to the way in which the sensitive and underground memory that emerges as a value of the Perseverança Collection contests the silencing produced around the Quebra de Xangô, as well as its post repression, and denotes its denotes a regime of value that tensions scientific-museum objectification, raising questions about the place of the sacred in museums.

Keywords: Perseverança Collection, Patrimonialization, Valuation, Sensitive memory.

INTRODUÇÃO

Atualmente, o tema das memórias de eventos sensíveis e traumáticos tem adquirido progressivo relevo e contribuído com as revisões críticas acerca da noção de patrimônio definida pela constante e nostálgica ameaça da perda. Nesse movimento, o patrimônio deixa de abarcar apenas as narrativas que celebram a nação e passa a compreender também episódios e

contextos históricos que, ainda que abomináveis, não podem ser esquecidos. Esses patrimônios têm sido denominados como patrimônios difíceis, patrimônios da dor, patrimônios que ferem, patrimônios sombrios (Meneguello, 2022). Mundo afora são patrimonializados lugares de memória que remontam, por exemplo, aos horrores do tráfico transatlântico, da escravização, do Holocausto e das ditaduras latino-americanas.[2]

No Brasil, as disputas e mobilizações em torno dos patrimônios atravessados por memórias sensíveis emergem relacionadas a processos históricos e acontecimentos como o tráfico transatlântico, os genocídios indígenas, desastres socioambientais, locais de privação de liberdade individual e a Ditadura Civil-Militar. Entre os contextos históricos marcados por experiências dolorosas encontra-se a repressão institucionalizada contra terreiros e religiosos(as) de Matriz Africana no período republicano, amparada pelo verniz de legalidade do combate aos crimes contra a saúde pública previstos no Código Penal de 1890. Com efeito, as coleções e acervos de objetos arrancados de terreiros materializam as memórias sensíveis dessas ações repressivas.

Em Alagoas, a Coleção Perseverança compreende 211 objetos que sobreviveram ao violento episódio de perseguição religiosa conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em Maceió e adjacências no ano de 1912. Os ataques foram desencadeados por uma conjuntura política local e não resultaram de ação repressiva institucionalizada da polícia. Contudo, a campanha perpetrada contra os terreiros e as perseguições pós-Quebra integram o contexto brasileiro de repressão a religiosos(as) de Matriz Africana do período republicano.

Mais recentemente, foi protocolado um pedido de tombamento da Coleção Perseverança junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Almejando viabilizar interlocuções com lideranças religiosas na instrução de tombamento, em 2022 foi estruturado um Grupo de Trabalho (GT) integrado pela equipe técnica do IPHAN, indicações dos principais terreiros de Maceió e de algumas cidades do interior do Estado e outras instituições parceiras, como as universidades públicas de Alagoas. O objetivo do GT foi possibilitar a atribuição dos valores e da significação cultural dos objetos no âmbito da instrução de tombamento, realizando uma série de encontros, entrevistas com lideranças religiosas, participação em eventos, entre outras ações. Em 2024, a Coleção Perseverança foi finalmente reconhecida como Patrimônio

2 Em 2017, o Cais do Valongo no Rio de Janeiro foi reconhecido pela UNESCO como um sítio histórico de memória sensível (Lima, 2020; Casarin; Castriota, 2020). O reconhecimento internacional de patrimônios que se referem a "lugares de dor e vergonha" abriga ainda sítios como a Ilha de Gorée no Senegal, Auschwitz-Birkenau na Polônia e o Memorial de Hiroshima no Japão (Logan; Reeves, 2009). Todavia, é necessário evitar entender esses espaços como os únicos marcados por sofrimento, desconsiderando a própria constituição do "patrimônio como ponto de contestação da memória." (Meneguello, 2022, p. 391). Como tratado adiante, utilizo *patrimônio de memória sensível* procurando enfatizar não apenas a relação com acontecimentos dolorosos do passado, mas também o componente político e conflitivo imbricado em seu processo de reconhecimento no presente.

Cultural do Brasil.

Como servidor do IPHAN em Alagoas, integrei a equipe técnica do GT e participei do processo de interlocução. Desde as reuniões e discussões preliminares para constituição do GT, desenvolvi uma prática etnográfica junto à instrução de tombamento que passou por seus encontros realizados entre 2022 e 2023, e chegou até as devolutivas e encaminhamentos finais do reconhecimento em novembro de 2024. No processo de pesquisa, encarei os desafios éticos, políticos e metodológicos da posicionalidade simultânea como integrante da equipe técnica e etnógrafo em campo. Além disso, as interlocuções com lideranças religiosas permitiram ampliar a definição do próprio campo, o qual extrapolou a instrução do IPHAN e se estendeu à trajetória dos objetos da Perseverança como coleção museal e às mobilizações mais amplas de religiosos(as) de Matriz Africana em Alagoas (Marcante, 2023).

A partir dos desdobramentos mais recentes da prática etnográfica, o presente artigo tem por objetivo explorar o processo de atribuição de valores implicado pela patrimonialização da Coleção Perseverança. Inicialmente, apresento um breve histórico do contexto que desencadeou os violentos ataques de 1912 e aponto silenciamentos que transpassam as memórias do episódio. Em seguida, localizo a instrução de tombamento do IPHAN no bojo das mobilizações sociais mais amplas de religiosos(as) em torno do Quebra de Xangô. Finalmente, abordo o processo de significação levado a cabo por religiosos(as) e problematizo tensionamentos em torno da valoração da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível.

Para tanto, mobilizo principalmente discussões travadas no GT e extratos das entrevistas realizadas com lideranças religiosas de Matriz Africana em Alagoas. Recorrendo à noção de regimes de valor (Appadurai, 2008) e atento aos processos de silenciamento do passado (Trouillot, 2024), procuro explorar as implicações da valoração da Coleção Perseverança por religiosos(as), especificamente em relação à memória sensível associada ao Quebra de Xangô e seu contexto repressivo mais amplo.

O QUEBRA DE XANGÔ E SEUS SILENCIAMENTOS

O dia 12 de novembro de 2024 marcou um momento particularmente relevante para a política patrimonial federal em Alagoas. Nessa data, a Coleção Perseverança foi reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil e tombada no Livro do Tombo Histórico, no Livro do Tombo das Belas Artes e também no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico por seu valor etnográfico. Trata-se do primeiro bem tombado pelo IPHAN na cidade de Maceió e é bastante significativo que esse reconhecimento compreenda um patrimônio atravessado pela

memória sensível vinculada ao Quebra de Xangô, um dos maiores e mais violentos episódios de perseguição contra religiões de Matriz Africana em todo o Brasil.

O movimento de 1912, que recaiu furioso sobre os terreiros de Maceió, foi desencadeado por disputas políticas em torno do governo de Alagoas, no contexto da chamada "Política das Salvações" do presidente Hermes da Fonseca (1910-1914), que visava promover intervenções federais contra as oligarquias estaduais. Naquele momento, o então governador Euclides Malta sofria forte oposição do grupo político liderado por Fernandes Lima. A oligarquia dos Malta comandava a política estadual de Alagoas pelo menos desde o ano de 1900; o próprio Euclides fora governador nos intervalos 1900-1903 e 1906-1909, e elegera seu irmão para o período entre 1903-1906.

Às vésperas das eleições estaduais de 1912, sob influência da Política das Salvações, grupos políticos de oposição buscaram angariar apoio popular nas campanhas contra as oligarquias que governavam os estados. Na região Nordeste, entre fins de 1911 e o início de 1912, ocorreram distúrbios violentos em Recife, Salvador e Fortaleza, incluindo a invasão de prédios públicos. Em todos esses movimentos a participação popular foi maciça (Borges, 2011). Em Maceió, a Liga dos Republicanos Combatentes se constituiu em uma agremiação política com características de milícia particular, criada para espalhar o terror na campanha contra o governador Euclides Malta e seus correligionários do Partido Republicano (Rafael, 2010, p. 290). No início de 1912, a Liga invadiu a residência do intendente da capital alagoana e atacou a sede do governo estadual. No final do mês de janeiro, ocorreu novo ataque e o governador deixou a cidade em direção a Recife. Paralelamente, a campanha contra Malta o acusava de apoiar e frequentar os terreiros de candomblé de Maceió, afirmando que estes estariam governando o Estado. Por meio dessa associação direta com o governo de Euclides Malta, os terreiros se tornaram alvos da Liga dos Republicanos Combatentes.

Na noite de 1º de fevereiro de 1912, grupos carnavalescos de Maceió realizavam seus ensaios pré-carnaval. A cidade estava ainda mais movimentada devido às tradicionais celebrações a Oxum promovidas pelos terreiros. Na sede da Liga, onde ocorriam os ensaios do tradicional Clube dos Morcegos, um grupo de rapazes estava reunido e decidiu percorrer as ruas do bairro em direção aos terreiros. Mobilizando notícias da imprensa local, a etnografia de Ulisses Neves Rafael (2010, p. 301) fornece um quadro bastante vívido daquela noite:

> Quando ecoou o grito de guerra, "quebra!", os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrena, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos de santo, os quais se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados – utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos

> utilizados nos cultos – foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública, entre rosários e colares de ofás, foi colocada ainda a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram tratar-se de "Ali Babá", a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria, no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades.

Reunindo populares ao longo do percurso, a turba de quase quinhentas pessoas prosseguiu e invadiu o terreiro de Tia Marcelina. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio local de culto, ao passo que objetos litúrgicos foram levados para a rua e queimados numa grande fogueira. Resistindo ao ataque com alguns(as) filhos(as) espirituais, a líder do terreiro foi agredida e teria falecido dias depois em virtude de um golpe de sabre desferido em sua cabeça; relata-se que, a cada golpe recebido, Tia Marcelina clamava *Kaô Kabecilê, Xangô!* (Rafael, 2010).

Após invadirem as principais casas da região central de Maceió, os membros retornaram à sede da Liga ostentando os objetos que viriam a ser expostos publicamente nos próximos dias. Outros integrantes do grupo seguiram para bairros mais afastados da cidade, continuando com os ataques madrugada adentro. Nos dias subsequentes, terreiros de povoados e distritos adjacentes também foram atacados. Na edição de 07 de fevereiro de 1912, o Jornal de Alagoas – periódico da oposição a Euclides Malta que promoveu verdadeira campanha contra os terreiros – afirmou que "[…] continua a caça aos covis dos feiticeiros no Pratagy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Taboleiro do Pinto, Alagoas [atual Marechal Deodoro] e outros logares" (Bruxaria, 1912c. p. 1)[3]; objetos dos terreiros atacados nessas localidades também foram remetidos para Maceió. Como ressalta Ulisses Neves Rafael (2010), a exposição dos objetos ritualísticos – antes reservados ao ambiente sagrado dos terreiros – se constituiu como parte da violência sofrida por religiosas(os).

O Quebra de Xangô deixou suas marcas e seus prolongamentos no tempo e no espaço. Após os ataques, muitos terreiros abandonaram Maceió em direção ao interior de Alagoas ou a estados como Bahia e Pernambuco, num movimento que vem sendo caracterizado como a "diáspora do candomblé alagoano". Os(as) religiosos(as) que permaneceram na capital desenvolveram estratégias de resistência pós-Quebra, incluindo a manutenção dos terreiros no fundo do quintal das casas, o uso de hábito mais discreto e, entre outras, a realização de toques sem atabaques.

Ao visitar terreiros de Maceió em 1939, Gonçalves Fernandes (1941, p. 10) caracterizou

3 Todas as edições do Jornal de Alagoas citadas ao longo do artigo foram digitalizadas e disponibilizadas pelo Arquivo Público de Alagoas (APA).

os cultos alagoanos como "xangô rezado baixo" e "candomblé em silêncio". Fernandes (1941, p. 11) descreveu as cerimônias como muito fechadas, sem danças e toques, e – mencionando a vigilância e as ações repressivas da polícia no período pós-Quebra – afirmou que "os xangôs-rezado-baixo estão passando desapercebidos em seu curso e vida". O pesquisador pernambucano observou a discrição dos cultos e o sussurrar das rezas, com "[…] coxixos e atitudes que não denunciam a prática do novo xangô sem toque de atabaques, de agogô, sem toadas marcadas na noite, sem dansas" (Fernandes, 1941, p. 24). Os sonoros maracutus – as manifestações públicas dos terreiros – também repousaram seus gonguês e o carnaval de Maceió arrefeceu (Lima, 2015).

A versão acerca do silenciamento absoluto dos terreiros de Maceió tem sido questionada (Oliveira, 2020). Nesse sentido, é bastante reveladora a menção de Abelardo Duarte (1952), no início da década de 1950, às notícias da imprensa local sobre os toques que avançavam noite adentro nos terreiros da capital alagoana. Essa passagem é ainda mais esclarecedora diante da afirmação de Duarte (1952, p. 77) de que "[…] o licenciamento que se vem tentando, através da Polícia, está degenerando no abuso dos 'toques' sucessivos como ocorreu no Recife".

Em todo caso, parece inequívoco que a ação repressiva institucionalizada em Maceió no período pós-Quebra compreendia essa dimensão de censura relacionada aos toques dos terreiros. Nas interlocuções desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho (GT) na instrução de tombamento da Coleção Perseverança pelo IPHAN, cuja constituição será abordada mais adiante, esse tema foi tratado. Em preciosa passagem da entrevista que Mãe Mirian concedeu ao GT, a matriarca do candomblé alagoano – que completou 90 anos em 2024 – discorreu sobre suas memórias acerca de uma batida policial realizada no terreiro de sua Mãe de Santo:

> A minha Mãe começou a receber uma manifestação de Xangô, e Xangô do Nagô dá aqueles gritos 'ôôôôô…', né? É quando vai passando uma viatura, isso no governo Silvestre Péricles [1947-1951]. Quando vai passando o carro da polícia, que vê aquele grito, para na porta fechada e bate. Era eu quem sempre atendia porque eu era a mais velha. Disse [o policial]: 'O que está acontecendo aí?'. Daí o Xangô nem deixou, veio para a porta e disse: 'Sou eu, Xangô, se você me levar, quem vai sou eu e eu vou gritando no seu ouvido daqui até a 2ª delegacia'. Porque tudo era reduzido na 2ª Delegacia em Jaraguá. Daí ele [o policial] olhou assim e o Xangô gritou: 'Me leve! Me leve que eu vou com ela para lá!'. Daí ele [o policial] disse: 'Não. Só vou pedir uma coisa, não faça muita zoada e tudo bem' (Mãe Mirian, 2023).

Verifica-se que a memória de Mãe Mirian ressalta a preocupação policial com a "zoada" do terreiro e como a atenção a esse aspecto poderia minimizar as ações repressivas. Essa memória reflete um período de continuadas tentativas de silenciamento, no sentido literal da palavra, mas que encontravam limitações nas estratégias de resistência dos terreiros, incluindo enfrentamentos abertos.

Entretanto, outros tipos de silenciamento perpassam o Quebra de Xangô. Em Alagoas,

intelectuais parecem ter adotado abordagens bastante reticentes em relação aos ataques de 1912. De acordo com Rafael (2010, p. 308), a postura da intelectualidade alagoana reflete esses silenciamentos em torno do Quebra de Xangô, deixando uma lacuna que "deve ser interpretada como um sintoma desse 'esquecimento' […] que não disfarça o desprezo por aquelas práticas e, por que não dizer, legitima seu ostracismo e todo o tipo de ação repressora contra as mesmas".

Até mesmo na obra do ilustre antropólogo alagoano Arthur Ramos – não obstante sua grandeza etnológica – é possível identificar "um silêncio" em relação à perseguição de 1912 (Rafael, 2009). Também em Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, de acordo com a reflexão de Gabriela Dias (2018, p. 145), percebe-se uma visão que busca afastar Alagoas das "marcas de sua africanidade" e, nesse sentido, a atitude reticente não se limita ao Quebra de Xangô, mas se estende "[…] à posição de marginalidade e silenciamento do negro enquanto sujeito social e histórico". Conforme argumentado por Jeferson Silva (2018), a historiografia alagoana mais tradicional posiciona a população de Matriz Africana ou no passado distante – como no caso do Quilombo do Palmares – ou a partir de manifestações "folclóricas", como o autor se refere.

Acerca desses outros tipos de silenciamento, Michel-Rolph Trouillot (2024) ressalta que qualquer narrativa histórica tem por efeito um conjunto singular de silêncios e que, portanto, é necessário enfocar seu processo de produção. Para o autor, a dialética entre menções e silêncios – que não são meramente presenças e ausências – exige engajamento em um processo ativo, ou seja, resulta de uma prática de silenciamento. O processo de construção do Ocidente fundamentou-se na criação do "lugar do selvagem" (Trouillot, 2003) e, a partir dessa dicotomia, um acontecimento como a Revolução Haitiana era da ordem do impensável até mesmo para o espectro político mais radical da Europa: "Eram fatos 'impensáveis' no quadro do pensamento ocidental" (Trouillot, 2024, p. 139).

Para Trouillot (2024, p. 157-158), as formas de silenciamento incluem "fórmulas de rasura", que tendem a apagar ou negar diretamente o fato ou acontecimento, e "fórmulas de banalização", as quais – tão logo essa negação se torne impossível – tendem a esvaziar os eventos singulares de forma a trivializar a série completa dos fatos. No caso aqui tratado, os apontamentos acima referidos sugerem a utilização de "fórmulas de rasura", na medida em que se evitou tratar o Quebra de Xangô de forma mais explícita ou contundente. Todavia, essa prática de silenciamento parece cada vez mais difícil de ser sustentada.

Por outro lado, as interpretações mais recentes em torno das causas do Quebra de Xangô também podem incorrer em tipos diversos de silenciamento. Em geral, verifica-se a ênfase conferida à disputa política entre as oligarquias alagoanas como causa do episódio, por vezes articulada à conjuntura nacional da Política das Salvações. Como tratado acima, não resta dúvida de que o estopim dos ataques de 1912 foi a associação do governador Euclides Malta aos terreiros. Contudo, parecem mais escassas as perspectivas que buscam apreender

as questões mais estruturais que tornaram essa associação possível e levaram ao seu trágico desfecho. Essas interpretações "locais" também carregam processos de silenciamento que podem ser qualificados pela utilização das "fórmulas de banalização" de que trata Trouillot (2024), pois trivializam o próprio Quebra de Xangô como processo histórico e dificultam a compreensão dos motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais pôde desencadear um dos mais violentos episódios de perseguição religiosa do Brasil.

Entretanto, as memórias subterrâneas dos grupos subalternizados se opõem à memória dita oficial, tal como a memória nacional, e são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e política (Pollak, 1989). No caso dos povos e comunidades tradicionais de Matriz Africana no Brasil, os terreiros se colocam entre esses *loci* de transmissão de memórias subterrâneas. As entrevistas fornecidas por lideranças religiosas ao GT manifestam memórias subterrâneas das estratégias de resistência dos terreiros. Pai Célio Rodrigues – importante liderança religiosa de Alagoas e integrante do GT – descreve a estratégia de manter o terreiro no fundo do quintal das casas:

> Era uma forma de salvaguarda o nosso terreiro lá no fundo do quintal, a polícia para adentrar ao terreiro, ela tinha que entrar primeiro a minha residência, e para entrar na minha residência era necessário um mandato. Isso foi uma forma pela qual a gente de Maceió começou a construir o nosso terreiro no fundo do quintal, guardar o nosso terreiro, ter o cuidado com nosso terreiro no fundo do quintal (Pai Célio Rodrigues, 2022).

Também em entrevista concedida ao GT, o historiador e religioso Clébio de Araújo descreveu as estratégias de resistência dos terreiros a partir de relatos colhidos junto a religiosos(as) mais velhos(as) na primeira década de 2000:

> Então, a memória dessas pessoas que fala, por exemplo, das estratégias para tocar atabaque contra o vento no meio da mata para que o som do atabaque não repercutisse na direção da polícia; eles estudavam até a posição do vento para poder tocar o atabaque, isso faz parte do Quebra, isso é o Quebra se prolongando enquanto processo histórico. As mudanças na indumentária, na forma de se vestir do povo de candomblé – ou de um Xangô, como a gente fala, menos ostensivo, de vestes mais simplórias, mais recatado –, tem muito a ver com as consequências da repressão no pós-Quebra e a impossibilidade de andar abertamente, ou vestir-se abertamente com os *axós*, com as roupas de Santo, com toda a etiqueta que se exige no universo afrobrasileiro (Clébio de Araújo, 2022).

A ênfase na causa dos ataques de 1912 apenas como decorrência da conjuntura política local silencia "o Quebra se prolongando enquanto processo histórico". Mas esses passados sufocados ligados à dor não permanecem silenciados por muito tempo e os "passados que não passam" acabam por retornar (Meneguello, 2022, p. 389). Em Alagoas, os silenciamentos têm sido problematizados por religiosos(as), principalmente a partir de suas mobilizações sociais

que são compreendidas em continuidade à memória subterrânea de resistência dos terreiros no período pós-Quebra. Tais mobilizações incluem a patrimonialização da Coleção Perseverança, que antecede e extrapola a instrução de tombamento do IPHAN.

TOMBAMENTO E PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

No calor dos ataques de 1912, os objetos roubados dos terreiros alagoanos permaneceram expostos na sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Poucos dias depois, foram conduzidos para a Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió, instituição com vínculos estreitos com a própria Liga e cujo museu contava com relativo prestígio na capital alagoana. Permaneceram no museu da Sociedade por 38 anos e, nesse intervalo, receberam a visita de intelectuais ilustres como Arthur Ramos, Ulisses Pernambucano e Gilberto Freyre.[4] No ano de 1950, o conjunto foi transferido para o museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), momento no qual recebeu o nome que homenageia a instituição que o guardara desde 1912. No IHGAL, a Coleção Perseverança foi estudada principalmente por Abelardo Duarte (1952, 1974) e, por meio de uma parceria com a Universidade Federal de Alagoas, por Raul Lody (1985).[5] A partir da década de 2000, novos estudos passaram a ser realizados sobre o Quebra de Xangô e também sobre a Perseverança (Rafael, 2010, 2012; Andrade, 2015; Fontes, 2019; Almeida, 2021). Esses episódios e contextos constituem etapas que marcam a biografia dos objetos da Perseverança.

Mais recentemente, transcorreu a instrução de tombamento que culminou com seu reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. O procedimento seguiu as determinações da Política do Patrimônio Cultural Material (PPCM) do IPHAN, instituída em 2018, incluindo o princípio da indissociabilidade segundo o qual "[…] não deve haver separação entre os bens

4 A Sociedade Perseverança e Auxílio foi fundada em 1879 e atuou até a década de 1950. Além da proximidade com a Liga dos Republicanos Combatentes, muito provavelmente seus membros participaram do Quebra de Xangô por meio da vinculação com outra agremiação política, a Liga Caixeiral Pró Clodoaldo-Fernandes (Maciel, 2011). Desde 1880, a Sociedade forneceu aulas a seus sócios e a estrutura do curso contava com uma biblioteca e o próprio museu, inaugurado em 1897, que recebeu os objetos em 1912. Tratava-se de uma instituição dotada de relativo reconhecimento intelectual em Maceió no início do século XX.

5 O Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) foi fundado em 1869, se constituindo em um dos mais antigos do país. A primeira finalidade da instituição compreende: "I) Adquirir e coligir documentos, livros, manuscritos e outros objetos tocantes a acontecimentos, tradições e pessoas notáveis, sobretudo de Alagoas" (IHGAL, 2009, p. 7). O museu do IHGAL é dos maiores de Alagoas e, além da Coleção Perseverança, abriga outros conjuntos muito expressivos como a Coleção Jonas Montenegro, que compreende objetos arqueológicos e etnográficos oriundos do Pará e reunidos no final do século XIX.

culturais materiais patrimonializados e as comunidades que os têm como referência" (IPHAN, 2018, p. 2). Trata-se da noção de referência cultural, depreendida do Art. 216 da Constituição Federal de 1988, que enfoca a atribuição de valor dos bens culturais por parte de seus grupos sociais ou comunidades de referência. Segundo Antonio Augusto Arantes (2012, p. 120, grifo do autor):

> Até recentemente, os intelectuais e os agentes de políticas públicas (técnicos e burocratas) foram postos em cena pela preservação na condição de atores privilegiados da construção de representações simbólicas da nação, mas a adoção da noção de *referência cultural* pela legislação brasileira, ao lado dos critérios já estabelecidos (valores arqueológico, histórico, artístico, etnográfico e paisagístico, entre outros), acrescentou um ingrediente importante na formação das arenas em que os bens patrimoniais são negociados: o ponto de vista das populações a que esses bens se referem.

As implicações da noção de referência cultural para a política patrimonial brasileira são mais conhecidas em relação ao patrimônio imaterial, para o qual a atuação dos(as) chamados(as) "detentores(as)" é central e deve nortear as ações de registro e salvaguarda. Porém, com a PPCM as implicações da referida noção se estendem também em relação ao patrimônio material, incluindo coleções e acervos tombados. Nesse sentido, a atuação do IPHAN se depara com uma série de dilemas e tensões derivada da confrontação entre suas áreas técnicas e o "ponto de vista das populações", que têm os bens culturais como referência. Trata-se de uma importante inflexão na política patrimonial nacional que permite problematizar as políticas públicas que conformam o Estado brasileiro.

Paralelos com outras instituições estatais podem lançar luz a essa inflexão. A partir de uma etnografia dentro do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Carla Costa Teixeira e Andréa de Souza Lobo (2018) caracterizaram o instituto como uma instituição *in between* que parece se deslocar, de forma não excludente, ora a um trabalho mais próximo ao ideal acadêmico, ora ao atendimento da agenda política, ou ainda buscando pautar meios de comunicação mais ou menos especializados. A autodefinição de técnicos do IPEA como "de dentro e de fora do estado" levou as autoras a "[…] pensar que essa gramática de interações e estilos de produção de pesquisa que se produz entre campos problematiza, em outro registro, reflexões sobre as fronteiras do estado." (Teixeira; Lobo, 2018, p. 260).

No caso do IPHAN, a implementação da política patrimonial federal como política pública também permite apreensões e problematizações acerca das fronteiras do aparato estatal. Principalmente a partir das implicações da noção de referência cultural, seu corpo técnico parece cada vez mais impelido a se deslocar para uma posição intermediária – mas em um sentido distinto da apontada por Teixeira e Lobo (2018) para o IPEA – na qual o arraigado tecnicismo de suas práticas frequentemente sofre tensionamentos e se vê confrontado por posicionamentos,

reivindicações, interpretações, usos cotidianos e mobilizações em geral, que emergem nos processos de interlocução com "detentores(as)", grupos sociais e comunidades de referência (Arantes, 2012; Abreu, 2015). Em meu entendimento, essa espécie de posição intermediária, fronteiriça, tensiona o lugar ocupado pelo IPHAN e pela política patrimonial brasileira nos processos de constante formação do Estado (Souza Lima, 2012).

Como indicado, esse processo é mais evidente e consolidado em relação aos bens registrados como patrimônio imaterial (Abreu, 2015), mas nos últimos anos também tem avançado em direção aos bens materiais acautelados. No caso aqui tratado, o princípio da indissociabilidade da PPCM exigiu o desenvolvimento de interlocuções com o Povo de Santo de Alagoas. Para tanto, em 2022 foi criado o já mencionado Grupo de Trabalho (GT) do Tombamento da Coleção Perseverança, com o objetivo de viabilizar o protagonismo de religiosos(as) junto à instrução de tombamento. Além da equipe técnica do IPHAN, o GT foi composto por lideranças religiosas e indicações das principais casas de Maceió, e mesmo de algumas cidades do interior do Estado, e de algumas instituições como o Instituto do Negro de Alagoas (INEG-AL) e os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Alagoas e da Universidade Estadual de Alagoas. Ao todo, foram realizados 12 encontros presenciais entre setembro de 2022 e março de 2023, incluindo uma emblemática visita à Perseverança no museu do IHGAL. Os demais encontros ocorreram na sede do IPHAN em Maceió.

Mobilizando reflexões do campo da Antropologia, a fundamentação metodológica desse trabalho procurou constituir o GT como uma instância de *interlocução simétrica* entre os diversos agentes envolvidos, buscando neutralizar argumentos de autoridade técnica por meio do reconhecimento das distintas posicionalidades ocupadas e consideradas em planos epistemológicos equiparados. A proposição almejou viabilizar o protagonismo de religiosos(as) de Matriz Africana no processo de atribuição dos valores e da significação da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil.

O cerne desse processo de atribuição de valores decorreu da compreensão de que a instrução de tombamento do IPHAN se encontrava imersa em um processo de patrimonialização mais amplo, que constitui a Coleção Perseverança como patrimônio do Povo de Santo de Alagoas. Em outras palavras, a interlocução com religiosos(as) revelou que havia um processo de reconhecimento e valoração dos objetos precedente e independente da patrimonialização institucional do IPHAN. Nesse sentido, é bastante revelador o trecho da entrevista fornecida ao GT por Clébio de Araújo: "Antes de ser patrimônio brasileiro, antes de ser patrimônio do Estado de Alagoas, a Coleção Perseverança é patrimônio do Povo de Santo." (Clébio de Araújo, 2022).

Com efeito, na presente reflexão procuro explorar a noção de patrimônio para além de um instrumento de acautelamento institucional, seja como "categoria de pensamento" (Gonçalves,

2003) ou, tal qual tenho sugerido, como um processo levado a cabo pelo grupo de referência e que se coloca no bojo de suas mobilizações sociais e agenciamentos políticos. Conforme tratado por Regina Abreu (2015, p. 69), o processo de patrimonialização pode ser compreendido como um movimento do "Ocidente moderno" por meio de suas agências nacionais e internacionais. Porém, a tendência mais recente à "patrimonialização das diferenças" contribuiu para disseminar a categoria patrimônio e integrantes de povos indígenas e outros grupos ditos tradicionais "[…] tiveram que se relacionar com a lógica da patrimonialização aprendendo que manifestações culturais praticadas milenarmente pelo grupo poderiam ganhar novos significados no contato com a sociedade nacional" (Abreu, 2015, p. 72). A mudança de estatuto das manifestações culturais, por meio desse processo de patrimonialização por agências oficiais, compreende também mudanças de percepção.

Por outro lado, a partir do caso específico aqui tratado, almejo apreender um movimento que parece ser anterior ou paralelo – possivelmente influenciado pela disseminação da noção de patrimônio, mas que não denota se subsumir a ela – no qual a Coleção Perseverança se constitui como referência cultural para religiosos(as) de Matriz Africana. É esse movimento que tenho procurado caracterizar como um processo de patrimonialização mais amplo levado a cabo pelo Povo de Santo em Alagoas e que transpassa a instrução de tombamento do IPHAN em sentido estrito (Marcante, 2023). Por certo, sua imbricação com as políticas patrimoniais implica tensionamentos e agenciamentos políticos diversos.

O entendimento acerca desse processo de patrimonialização reposicionou o tombamento federal diante das mobilizações sociais mais amplas de religiosas(os) de Alagoas. Nesse sentido, é importante destacar que essas mobilizações foram descritas nas entrevistas de religiosos(as) em um continuum processual com as memórias das estratégias de resistência dos terreiros no período pós-Quebra de 1912, conforme antecipado na seção anterior. Recuperando sua referência aos terreiros no fundo do quintal, Pai Célio Rodrigues elaborou esta argumentação:

> Quando eu estou falando de terreiro no fundo do quintal, estou falando disso, de nós vivermos em guetos, o terreiro alagoano era tipicamente familiar e eu tiro isso pela minha família. […] Então, a nossa história está sendo contada por nós, e isso é que é importante, e sendo contada com esse formato: saímos do fundo do quintal para ocupar as praças, os espaços públicos e nesses espaços públicos ter voz, ter fala para dizer o que representa esse espaço público dentro dessa questão histórica, social e cultural do Povo de Axé (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A década de 2000 foi apontada como momento de inflexão das referidas mobilizações, bem como de produções acadêmicas acerca do Quebra de Xangô. A atuação política do sociólogo Edson Bezerra, o documentário *1912 – O Quebra de Xangô* (2006), dirigido pelo antropólogo Siloé Amorim, e os estudos do já citado antropólogo Ulisses Neves Rafael, incluindo sua tese de doutorado defendida em 2004 (Rafael, 2012), foram referenciados por religiosos(as)

como contribuições fundamentais. Desde esse período, as mobilizações sociais promovidas por religiosos(as) de Matriz Africana em Alagoas parecem ter ganhado força e expressividade. Nos relatos, há referências ao projeto Gira da Tradição, desenvolvido em 2008. De forma mais continuada, a mobilização do Xangô Rezado Alto iniciou em 2006 e ocorre preferencialmente na data de 02 de fevereiro, em referência direta ao Quebra de Xangô, congregando diversos terreiros de Maceió e mesmo do interior do Estado. O conjunto das ações na década de 2000, que Clébio de Araújo caracteriza como "processo de mobilização", levou ao emblemático Xangô Rezado Alto de 2012, no centenário do Quebra:

> Já havia como substância aproveitada pelo processo de organização do Xangô Rezado Alto que foi feito anteriormente no Gira da Tradição em Maceió, em 2008, com o coletivo de jovens que se formou no Gira da Tradição de 20 casas tradicionais de terreiros, que construíram o vídeo documentário e a cartilha do Gira, que depois de finalizado o projeto, continuaram se reunindo como coletivo político e que esse coletivo foi também suporte para mobilização do Xangô Rezado Alto [de 2012]. E isso quer dizer que deu uma vitalidade e organicidade muito grande ao Xangô Rezado Alto, no sentido de que o Xangô Rezado Alto passou a ter um significado real para quem é de terreiro. […] Então a mobilização social é o substrato do Xangô Rezado Alto, o Xangô Rezado Alto não é um evento, o Xangô Rezado Alto não é o momento de, vamos dizer, lazer ou de fruição estética das artes dos terreiros, não é isso! Xangô Rezado Alto se configura como um grande processo de mobilização (Clébio de Araújo, 2022).

O Xangô Rezado Alto de 2012 teve ampla repercussão. O evento contou com o pedido de perdão simbólico feito pelo então governador de Alagoas, Teotônio Vilela Filho, e com o ato igualmente simbólico em que Mãe Mirian, a já citada matriarca do candomblé alagoano, passou a tropa da Polícia Militar em revista. O evento foi amplamente divulgado na imprensa local, incluindo o Diário Oficial do Estado, e é rememorado como momento histórico da mobilização de religiosas(os). Por sua referência direta aos ataques de 1912, o Xangô Rezado Alto adquire centralidade na mobilização social em relação ao processo de patrimonialização da Coleção Perseverança.

A partir desses entendimentos, e considerando a noção de referência cultural e o princípio da indissociabilidade da PPCM, as discussões do GT e demais ações da instrução enfrentaram o desafio de coadunar o tombamento do IPHAN ao processo mais amplo de patrimonialização da Coleção Perseverança pelo Povo de Santo de Alagoas. E foi nessa perspectiva que a memória sensível dos objetos emergiu como valor. O emblemático Xangô Rezado Alto de 2012 não poderia ter deixado de fora a referência à Coleção Perseverança: "O segundo momento [do trajeto] é na porta do IHGAL, a gente vai fazer uma reverência às nossas peças que estão lá, ao nosso material, ao patrimônio que está lá, que foi retirado dos nossos pejis, dos nossos ancestrais" (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A MEMÓRIA SENSÍVEL DA COLEÇÃO PERSEVERANÇA

A despeito de seu formato, violência e configuração, em seu contexto mais geral, o Quebra de Xangô não pode ser considerado um caso isolado no Brasil. No período republicano, a Constituição de 1891 assegurou a confissões religiosas o exercício público e livre de seus cultos, incluindo o direito à prática de seus ritos fúnebres nos cemitérios. Porém, a perseguição às religiões de Matriz Africana se revestia de legalidade com base no suposto combate aos crimes contra a saúde pública previstos no Código Penal de 1890:

> Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamento […].
> Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de moléstias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica […].
> Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro […] (Brasil, 1890).

Amparadas por esses três artigos do Código Penal, inúmeras ações repressivas contra terreiros e religiosos(as) ocorreram ao longo do período republicano. Em algumas dessas ações, objetos litúrgicos foram apreendidos como "provas" dos supostos crimes contra a saúde pública e encaminhados às delegacias de polícia, originando acervos e coleções que atualmente materializam a memória sensível desse período de repressão institucionalizada.

Entre esses acervos e coleções destaca-se o Nosso Sagrado, atualmente sob a guarda do Museu da República no Rio de Janeiro, que, em 1938, foi o primeiro bem tombado pelo IPHAN no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (Chagas; Versiani, 2024). Também fazem parte desse contexto o Acervo Pernambucano e a Coleção Xangô, ambos compostos por objetos provenientes de terreiros do Recife (Cerqueira, 2016; Lins, 2019), a Coleção Estácio de Lima vinculada à Faculdade de Medicina da Bahia (Cunha, 2014; Sansi-Roca, 2007) e a Coleção Registro Sertanejo composta por objetos oriundos do interior paulista (Amaral, 2000), além de peças dispersas em instituições como o Museu Histórico Nacional no Rio de Janeiro (Conduru, 2019) e o Instituto Histórico e Geográfico da Bahia (Sansi-Roca, 2007).

Conforme tratado acima, o Quebra de Xangô não resultou de ação repressiva institucionalizada da polícia. Contudo, os articuladores dos ataques lançaram mão de uma série de (des)qualificativos direcionada aos terreiros em referência aos crimes contra a saúde pública. Na campanha do Jornal de Alagoas, verifica-se a associação das casas religiosas aos artigos

do Código Penal de 1890, por meio de expressões e termos como “casas de feitiçaria barata”, “casas de bruxaria”, “antros endemoniados” (Bruxaria, 1912a, p. 1), “sessões de feitiçaria”, “meandros de bruxaria” (Bruxaria, 1912b, p. 1), além de outras conotações depreciativas como “focos de indolência e prostituição” (Bruxaria, 1912c, p. 1).

Nesse sentido, as discussões realizadas no GT avançaram no entendimento de que o Quebra de Xangô deve ser vislumbrado no bojo do contexto nacional de perseguição a religiões de Matriz Africana do período republicano. Tal entendimento integrou especificamente a atribuição de valores dos objetos para seu tombamento no Livro do Tombo Histórico do IPHAN.

Nos casos de patrimônios e objetos de memória sensível, o contexto político de reconhecimento é crucial na medida em que esses bens revelam dissonâncias entre as percepções de vítimas e perpetradores (Logan; Reeves, 2009). Como ressalta Cristina Meneguello (2022), o patrimônio difícil se faz reconhecer na fratura e sua cura é incerta e incompleta. Nesse sentido, denota-se o contexto conflitivo em que esses patrimônios atravessados por memórias sensíveis se colocam:

> É preciso pontuar também que tais patrimônios não são “difíceis” simplesmente por lidarem com memórias do trauma e da dor, mas porque as próprias práticas de reconhecimento e institucionalização dos locais a eles associados não são consensuais dentro da sociedade (Meneguello; Pistorello, 2021, p. 6).

No caso aqui tratado, os conflitos compreendem os distintos tipos de silenciamento em torno do Quebra de Xangô. Em entrevista concedida ao GT, Pai Alex – liderança religiosa que conduz os trabalhos da Fazendinha na cidade de Arapiraca/AL – ressaltou as tentativas de “apagamento” da memória dos ataques de 1912, enfatizando a imbricação entre a Coleção Perseverança e a mobilização social do Povo de Santo:

> Na minha visão, a Coleção Perseverança é uma das chaves-mola que alavancou o movimento chamado Xangô Rezado Alto. Parte da ideia de contar a história no centenário [2012], mas tendo a Coleção Perseverança atrás para nos motivar mais ainda […]: tem uma prova! Falar de 1912, mas e a prova? Uma prova material que existiam essas peças, que foram roubadas? Então está aqui a prova. Se alguém da juventude, do novo tempo, quer uma prova, está aqui [apontando para a exposição fotográfica dos objetos]. As peças, mais do que centenárias, tem peças aqui de mais de cem anos, então aqui é uma prova viva que realmente aconteceu e que foi devastador. Porque durante muitos anos quiseram apagar isso, quiseram botar um pano por cima, muita gente quis jogar um pano, esquecer, ou contar que não foi totalmente assim. Foi pior! Porque se for ver o depoimento do que está escrito, com o depoimento de quem viveu, o que está escrito é muito pouco, alguém tentou disfarçar, né? (Pai Alex, 2022).

O processo de patrimonialização da Coleção Perseverança perpassa disputas atravessadas por processos ativos de silenciamento do passado, nos termos tratados por Trouillot (2024). O relato de Pai Alex ressalta as tentativas de “apagar” e “esquecer” a violência dos ataques e esse

componente de disputa e dissonâncias transpassa a memória sensível do Quebra de Xangô e sua materialidade na Coleção Perseverança.

Contudo, os relatos e reflexões de lideranças religiosas foram além e revelaram uma camada ainda mais profunda de significação histórica dos objetos. Em sua entrevista concedida ao GT, Pai Célio Rodrigues qualificou os objetos que foram apreendidos nos ataques do Quebra de Xangô, de 1912:

> E aí eles invadem, quebram os terreiros e levam os objetos sacralizados do peji. É importante a gente perceber isso: não levaram apenas objetos como o tambor, uma cadeira, uma mesa, não, eles levaram objetos sacralizados. Dentro do Candomblé, dentro do terreiro, nós temos objetos sagrados e objetos sacralizados, e os objetos comuns do dia a dia. Quando eu falo objetos sacralizados, é porque passaram por sacralização, eram objetos do peji, eram objetos do local de culto e esses objetos foram arrancados dali (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A dimensão de sacralidade dos objetos, apontada por Pai Célio Rodrigues, evidenciou um valor específico operando em sua significação. Nesse momento recorro à noção de regimes de valor, conforme tratada por Arjun Appadurai (2008) a partir das transações e dos cálculos humanos que dão vida às coisas, que rechaça valores pré-estabelecidos nas coisas e ressalta percepções profundamente diferentes sobre seu valor. Nas palavras de Appadurai (2008, p. 29, grifos do autor):

> Por conseguinte, prefiro usar o termo *regimes de valor*, por *não* implicar que todo ato de troca de mercadorias pressuponha um quadro cultural em que se compartilhe uma totalidade de crenças. Antes, o termo sugere que o grau de coerência valorativa pode ser altamente variável conforme a situação, e conforme a mercadoria. Neste sentido, um regime de valor condiz tanto com graus muito altos quanto com graus muito baixos de compartilhamento de padrões pelas partes envolvidas em casos particulares de troca de mercadorias. Tais regimes de valor são o fator determinante na constante transcendência de fronteiras culturais por meio do fluxo de mercadorias, entendendo-se cultura como um sistema de significados localizado e delimitado.

A noção de regimes de valor permite apreender a dimensão de sacralidade dos objetos como um regime de valor específico que constitui o cerne do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança, levado a cabo por religiosos(as). Em outras palavras, possibilita vislumbrar a sacralidade como valoração que produz essa patrimonialização. A partir disso, o valor central de sacralidade passou a fundamentar o processo de atribuição dos valores para o tombamento pelo IPHAN.

O valor de sacralidade da Coleção Perseverança perpassa os aspectos litúrgicos propriamente ditos, mas também se estende à ancestralidade vítima dos ataques de 1912. Mais uma vez a reflexão posta por Clébio de Araújo mostra-se cirúrgica:

> Porque, como eu disse, para os estudiosos, aquilo dali é artefato de interesse da antropologia, da história e tal. Para a gente, aquilo ali são fundamentos de axé de pessoas que foram nossos ancestrais, então é como você ter na sua posse o oratório da sua bisavó, onde ela rezava para a família, para a gente é isso, é a memória de nossos ancestrais que está presente ali e, inclusive, a memória no sentido transcendental, o axé dos meus ancestrais está contido ali enquanto energia […]. Tem interesse histórico, tem interesse político, mas para a gente tem interesse sobretudo religioso naquelas peças, porque para a gente elas não são peças de museu, elas são assentamentos, são matéria de assentamento litúrgico, religioso, dentro da nossa tradição (Clébio de Araújo, 2022).

Clébio de Araújo explicita o valor de sacralidade da Perseverança, porém, sua reflexão agrega aos objetos da Coleção Perseverança a dimensão da "memória de nossos ancestrais". Trata-se da memória sensível da ancestralidade vítima do Quebra de Xangô materializada nos objetos e integrada em sua sacralidade, no "axé de pessoas que foram nossos ancestrais". Imbricação semelhante pode ser verificada em objetos etnográficos de povos indígenas. Nas ações de colaboração no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Marília Xavier Cury (2017) ressaltou a conexão entre espiritualidade e antepassados(as) manifestada por indígenas curadores(as). No caso da Coleção Perseverança, compreende-se que a sacralidade dos objetos integra, de forma consubstanciada, a dimensão sagrada relativa aos cultos propriamente ditos e a memória da ancestralidade pelo "axé dos meus ancestrais". A sacralidade como regime de valor dos objetos abrange também essa profundidade como mediação tangível da ancestralidade.

Na forma de síntese, a reflexão de Clébio de Araújo aponta para as críticas sobre a essencialização dos objetos etnográficos nos museus. Em meu entendimento, trata-se do processo crítico que problematiza as classificações das vitrines e reivindica o controle sobre sua própria história e interpretação (Ames, 2019). Nessa chave, os processos de objetificação (desumanização) científico-museal são denunciados como parte das políticas de representação, que representam subalternizando e são geradoras de experiências do exótico (Pereira; Lima, 2023). Esse tipo de objetificação (dessacralização) produzido nos museus vem sendo cada vez mais criticado, ao passo que outros saberes passam a ser respeitados e integrados nos processos de musealização. É nesse sentido que a ressacralização dos museus se coloca como pauta, uma vez que "[…] o sagrado está no museu ou o museu é sacralizado pela espiritualidade" (Cury, 2017, p. 205).

De fato, os limites morais das biografias das coisas são evidenciados de forma paradigmática se o valor em questão é o de remanescentes humanos (Pereira, 2019). Aproximativamente, o valor de sacralidade e de memória da ancestralidade, que desponta na Coleção Perseverança, indica limitações semelhantes e revela tensões entre distintos regimes de valor em operação. Mas certamente não se trata de um regime de valor que sucede a outro,

como etapas na biografia dos objetos. Antes, verifica-se um regime de valor que permanecia silenciado, subterrâneo, e que constitui a Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível do Povo de Santo de Alagoas.

A partir dos entendimentos manifestados por religiosos(as), essa camada profunda da memória sensível e sagrada da ancestralidade vítima do Quebra de Xangô – em sua vinculação ao contexto nacional de perseguição às religiões de Matriz Africana do período republicano – reconfigurou a atribuição do valor apontado para a inscrição da Coleção Perseverança no Livro do Tombo Histórico do IPHAN.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1938, parte dos objetos do acervo Nosso Sagrado – anteriormente denominado Museu da Magia Negra e recentemente renomeado e transferido do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro para o Museu da República em virtude de ampla mobilização social – foi tombada em nível federal e inscrita apenas no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Ainda pairam muitas dúvidas e lacunas em torno desse tombamento e dos valores efetivamente reconhecidos para sua inscrição no referido livro; é possível que o reconhecimento etnográfico dos objetos tenha decorrido da influência de Mario de Andrade no IPHAN. Naquele momento, a despeito das incipientes discussões brasileiras sobre o valor artístico de objetos oriundos das religiões de Matriz Africana (Rodrigues, 1904), a valoração artística dos objetos do Nosso Sagrado e sua consequente inscrição no Livro do Tombo das Belas Artes não se colocava como alternativa. Recorrendo à noção de Trouillot (2024), um reconhecimento dessa natureza não se apresentava no quadro de pensamento do período, sendo da ordem do impensável. Contudo, entendo como igualmente impensável o reconhecimento de seu valor histórico em virtude de um contexto nacional de perseguição institucionalizada a terreiros que ainda se encontrava em curso.

Outros tempos. A instrução de tombamento da Coleção Perseverança permitiu não apenas o reconhecimento dos valores artísticos e históricos de seus objetos, além de seus valores etnográficos, como também contou com o protagonismo do Povo de Santo de Alagoas no processo de atribuição desses valores. O processo de patrimonialização mais amplo da Coleção Perseverança, para além de sua face institucionalizada, reage a formas diversas de silenciamento em torno de sua memória sensível. Não somente o tipo de silenciamento de que nos fala Gonçalves Fernandes (1941) e que atualmente é combatido em mobilizações como o Xangô Rezado Alto, mas do silenciamento do passado conforme tratado por Trouillot (2024).

A dificuldade da historiografia alagoana mais tradicional em tratar o Quebra de Xangô – por meio de fórmulas de rasura que ignoram ou evitam abordar o episódio – é certamente uma das evidências disso, mas não a única.

Ainda hoje, algumas abordagens sobre o episódio enfatizam sobremaneira a disputa política que desencadeou os ataques de 1912. Por vezes, essas abordagens têm dificuldade em problematizar os motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais, entre tantas outras, pôde desencadear um violento episódio de repressão religiosa. Dessa forma, também parecem obstruir a compreensão do Quebra de Xangô como processo histórico de tentativa de silenciamento e invisibilização dos terreiros na cidade de Maceió, e como parte do contexto brasileiro de perseguição a religiões de Matriz Africana do período republicano. São fórmulas de banalização que trivializam e esvaziam os ataques de 1912 desse componente mais estrutural que desencadeou repressões a terreiros Brasil afora, contribuindo para silenciar a memória sensível do Quebra de Xangô materializada na Coleção Perseverança.

Na interlocução com lideranças religiosas esses silenciamentos foram problematizados. A atribuição dos valores da Coleção Perseverança decorreu do valor central de sacralidade que fundamenta o processo de patrimonialização mais amplo da Perseverança, levado a cabo pelo Povo de Santo de Alagoas. Conforme ressaltado por Pai Célio Rodrigues (2022) em sua entrevista, essa valoração compreende os "objetos sacralizados retirados do peji" e, seguindo a reflexão do relato de Clébio de Araújo (2022), abrange também a mediação tangível da ancestralidade vítima dos ataques de 1912 – "o axé dos meus ancestrais está contido ali [nos objetos]". De forma mais específica, o valor atribuído para a inscrição da Coleção Perseverança no Livro do Tombo Histórico do IPHAN fundamenta-se nessa memória sensível do Quebra de Xangô como processo histórico.

Considerando que distintos regimes de valor coexistem e desafiam significados cristalizados nas coisas (Appadurai, 2008), a patrimonialização da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível tensiona a objetificação museal que dessacraliza e desumaniza. Nesse sentido, revela um regime de valor silenciado pela musealização, mas que resistiu como memória subterrânea e emerge disruptiva, como fratura em processo de cura. O valor de sacralidade em sentido amplo – objetos sacralizados e materialidade da ancestralidade – problematiza as classificações das vitrines e evidencia a relevância das perspectivas acerca da ressacralização dos museus. No caso da Coleção Perseverança, a imbricação entre sacralidade e musealidade provoca a pensar e a conceber outros museus possíveis.

As provocações desse processo se estendem à patrimonialização institucional como Patrimônio Cultural do Brasil. A política patrimonial brasileira, numa posição intermediária e como parte dos processos de constante formação do aparato estatal, revela-se permeada por agenciamentos políticos diversos. O tombamento da Coleção Perseverança compreende

tensionamentos derivados da imbricação entre fundamentos teóricos das áreas técnicas do IPHAN e agenciamentos de "detentoras(es)" e comunidades ou grupos de referência. O borramento da dicotomia material/imaterial é apenas uma das provocações decorrentes dos valores de sacralidade e ancestralidade que emergem do processo de patrimonialização mais amplo levado a cabo pelo Povo de Santo. Talvez de forma mais urgente, esse tombamento provoca a política patrimonial brasileira a encarar feridas passadas que permanecem abertas, esses passados que assombram o presente. No limite, a questão colocada é a seguinte: passados para quem?

REFERÊNCIAS

1. ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. *In*: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (org.). **Memória e novos patrimônios**. Marseille: OpenEdition Press, 2015. p. 67-93.

2. ALMEIDA, Anderson. **Nas cinzas da Coleção Perseverança, a memória arde**: a mão afro-alagoana além da Quebra do Xangô. Tese de Doutorado em Artes Visuais. Porto Alegre: UFRGS, 2021.

3. AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 10, 2000, p. 255-270.

4. AMES, Michael. "Cannibal tours", "glass boxes" e a política de interpretação. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 51-68.

5. ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba**: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Senado Federal, 2015.

6. APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.

7. ARANTES, Antonio. Patrimônio Cultural. *In*: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (coord.). **Antropologia e Direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro: ABA: ContraCapa, 2012. p. 110-124.

8. BORGES, Flávia. **Salvações no Nordeste**: política e participação popular. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

9. BRASIL. **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil (1890)**. Rio de Janeiro:

Presidência da República, 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 20 nov. 2024

10. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 20 nov. 2024

11. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 24, 4 fev. 1912a, p. 01.

12. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 25, 6 fev. 1912b, p. 01.

13. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 26, 7 fev. 1912c, p. 01.

14. CASARIN, Thiago; CASTRIOTA, Leonardo. Perspectivas na preservação do patrimônio sensível: abordagens iniciais. **Revista Fórum Patrimônio: Ambiente Construído E Patrimônio Sustentável**, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/forumpatrimo/article/view/34027. Acesso em: 16 maio 2025.

15. CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de. **De Mário de Andrade ao pavilhão das culturas brasileiras**: mudanças nas práticas institucionais de guarda da cultura popular. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

16. CHAGAS, Mario; VERSIANI, Maria Helena. Laroiê! Caminhos abertos para o Nosso Sagrado. *In*: SANTOS, Myrian Sepúlveda dos; FERNANDES, Ana Paula Alves; CID, Gabriel da Silva Vidal (org.). **Lugares de memórias difíceis no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mórula, 2024. p. 94-104.

17. CONDURU, Roberto. Esse "troço" é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. **MODOS: Revista de História da Arte**, Campinas, v. 3, n. 3, p. 98-114, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.24978/mod.v3i3.4309. Acesso em: 16 maio 2025.

18. CUNHA, Marcelo Nascimento Barbosa da. Notícias de uma investigação: Coleção Estácio de Lima – tratamento, estudo e divulgação de uma coleção testemunha da intolerância – um projeto, várias perspectivas e resultados diversos. *In*: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE MUSEOLOGIA, 1., 2014, Belo Horizonte. **Anais** […] Belo Horizonte: UFMG, 2014. p. 858-867.

19. CURY, Marília Xavier. Lições Indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. **Cadernos CIMEAC**, Uberaba**,** v. 7. n. 1, 184-211, 2017. Disponíve em: https://doi.org/10.18554/cimeac.v7i1.2199. Acesso em: 16 maio 2025.

20. DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912**: uma história de silêncios (1930-1950). 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

21. DUARTE, Abelardo. Sobre o Panteão Afro-brasileiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió: Imprensa Oficial, v. 26, 1952.

22. DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais/SENEC, 1974.

23. FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil**. São Paulo: Editora Guaíra, 1941.

24. FONTES, Larissa. Um Orixá Desaparecido: etnografia num museu silencioso. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 64, p. 363-399, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.9771/aa.v0i64.42090. Acesso em: 16 maio 2025.

25. GALAS, Dora Maria do Santos. **O Som do Silêncio**: ecos e rastros documentais de vinte e seis esculturas afro da Coleção Estácio de Lima. 2015. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Programa de Pós-Graduação em Museologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

26. GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [*s. l.*], v. 15, n. 45, p. 116-130, 2016. Disponível: https://www.cchla.ufpb.br/rbse/GamaArt.pdf. Acesso em: 16 maio 2025.

27. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

28. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE ALAGOAS. **Biografia Analítica da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: IHGAL, 2009.

29. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018**. Política de Patrimônio Cultural Material (PPCM). Brasília: IPHAN, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf. Acesso em: 20 nov. 2024.

30. KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. *In*: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.

31. LIMA, Carlos Eduardo Ávila Casado de. **"A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis Maracatus"**: consequências do Quebra de Xangô sobre essa expressão popular no carnaval de 1912. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

32. LINS, Gertrudes Gomes. **A Coleção Xangô**: a cultura material afro-religiosa no Museu do Estado de Pernambuco. 2019. Dissertação (Mestrado em História]) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

33. LODY, Raul. **Coleção Perseverança**: um documento do Xangô alagoano. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE, 1985.

34. LOGAN, William; REEVES, Keir. **Places of pain and shame**: dealing with "difficult heritage". Routledge, Milton Park, England, 2009.

35. MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **A Perseverança dos Caixeiros**: o mutualismo dos trabalhadores do comércio em Maceió (1879-1917). 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

36. MARCANTE, Maicon. **Coleção Perseverança**: uma etnografia do processo de patrimonialização. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

37. MENEGUELLO, Cristina. Patrimônio difícil: um conceito incompleto? *In*: NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (org.). **Patrimônio, resistências e direitos**: histórias entre trajetórias e perspectivas em rede. Vitória: Milfontes, 2022. p. 385-393.

38. MENEGUELLO, Cristina; PISTORELLO, Daniela. Patrimônios difíceis e ensino de história: uma complexa interação. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 4-11, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.775. Acesso em: 16 maio 2025.

39. OLIVEIRA, Paulo Vitor de. **A Perseverança e o Silêncio**: disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

40. PEREIRA, Edmundo. Dois reis neozelandeses: notas sobre objetivação museográfica, remanescentes humanos e formação do Império. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 191-218.

41. PEREIRA, Edmundo; LIMA FILHO, Manuel. Introdução: coleções, colecionadores e práticas de representação *In*: PEREIRA, Edmundo; LIMA FILHO, Manuel (org.). **Coleções, colecionadores e práticas de representação**. Goiânia: Cegraf UFG, 2023.

42. POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

43. RAFAEL, Ulisses Neves. O não dito na obra de Arthur Ramos. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 491-507, 2009.

44. RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o "xangô rezado baixo": uma etnografia do "Quebra de 1912" em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 14, n. 2, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.4000/etnografica.297. Acesso em: 16 maio 2025.

45. RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo:** religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

46. RODRIGUES, Nina. As Bellas-Artes nos Colonos Pretos do Brazil – A esculptura.

Revista Kósmos, Rio de Janeiro, ano I, n. 8, p. 11-16, 1904.

47. SANSI-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (org.). **Museus, coleções e patrimônios**: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 95-112.

48. SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é folclore**. Maceió: Imprensa Oficial, 2018.

49. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Apresentação do dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação do estatal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/59295/64154. Acesso em: 16 maio 2025.

50. TEIXEIRA, Carla Costa; LOBO, Andréa de Souza. Pesquisa como função de Estado? Reflexões etnográficas sobre uma instituição in between. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 235-277, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n2p235. Acesso em: 16 maio 2025.

51. TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. *In*: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Global Transformations:** Antropology and the Modern World. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 7-28.

52. TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2024.

Maicon Marcante
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0009-0008-8344-8279. E-mail: mfmarcante@gmail.com

Memórias em rasura: arte e tecnologia na reinterpretação do passado

Memories in redaction: art and technology in the reinterpretation of the past

Ana Paula Rocha de Oliveira
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Paulo Victor Santos Dias
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Como a arte tem revisitado passados históricos "oficiais" e seus acervos institucionais? A partir dessa questão, propomos uma análise sobre como artistas contemporâneos têm se debruçado criticamente sobre a historiografia e seus arquivos coloniais. A pesquisa, resultado de uma colaboração entre dois pesquisadores-curadores-artistas, reúne alguns casos internacionais e nacionais, entre os quais se inclui nossa própria atuação no campo, com o intuito de investigar como a arte articula preocupações memorialistas, práticas museográficas e novas tecnologias. Abordamos obras que envolvem expografia crítica e o uso de imagens de arquivo, bem como procedimentos técnicos contemporâneos, como a manipulação de documentos digitais de alta resolução. O texto destaca como essas ferramentas permitem maior acesso aos acervos e ampliam o campo de ação artística, especialmente para sujeitos historicamente marginalizados. São mencionadas, além dos próprios artistas, instituições públicas e privadas, com destaque para as de perfil museológico, que estão implicadas de formas distintas nesse processo: ora como reificadoras de dinâmicas coloniais, ora como interessadas em reescrever e reelaborar suas próprias coleções e acervos. A discussão explora a importância das práticas museológicas, como exibição, inventário, catalogação, digitalização e os desafios envolvidos nos seus usos no contexto atual, em que tanto demandas sociais, quanto novas tecnologias se tornam incontornáveis.

Palavras-chave: Arte contemporânea, Acervos, Tecnologia, Museus, Memória.

Recebido em 12 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 15 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 9 de abril de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

How has art revisited "official" historical pasts and their institutional collections? Starting from this question, we propose an analysis of how contemporary artists have critically engaged with historiography and its colonial archives. The research, resulting from a collaboration between two researcher-curator-artists, brings together a selection of international and national cases—including our own practices in the field—with the aim of investigating how art has articulated concerns with memory, museological practices, and new technologies. We examine works involving critical exhibition strategies and the use of archival images, as well as contemporary technical procedures, such as the manipulation of high-resolution digital documents. The text highlights how these tools enable greater access to collections and expand the field of artistic action, particularly for historically marginalized subjects. Alongside the artists themselves, public and private institutions—especially museums—are mentioned, as they are implicated in this process in different ways: sometimes as reifiers of colonial dynamics, sometimes as agents interested in rewriting and reworking their own collections and archives. The discussion explores the importance of museological practices such as exhibition, inventory, cataloging, digitization, and the challenges associated with their uses in the current context, where both social demands and new technologies have become unavoidable.

Keywords: Contemporary Art, Collections, Technology, Museums, Memory.

INTRODUÇÃO

Durante um TED Talk[1] intitulado *Can art amend history?*, o artista estadunidense Titus Kaphar apresenta uma versão sua da obra *Family Group in a Landscape* de Frans Hals pintada em óleo sobre uma tela de grandes dimensões. Kaphar observa que há um vasto conhecimento e pesquisa sobre os ornamentos dos membros da família branca retratados na pintura: as joias, as roupas, os sapatos, até mesmo a paisagem ao fundo. No entanto, sabe-se mais sobre esses objetos do que sobre o único menino negro presente na obra. Essa disparidade evidencia como a história da arte ocidental priorizou certos sujeitos e acontecimentos, enquanto preteriu outros.[2]

1 Um TED Talk é uma apresentação curta e impactante, geralmente com duração de até 18 minutos, em que especialistas compartilham ideias. Organizados pela organização TED (Tecnologia, Entretenimento, Design), esses eventos cobrem uma ampla gama de tópicos, desde ciência e tecnologia até cultura, arte e questões sociais. Os TED Talks são projetados para ser acessíveis, envolventes e inspirar novas formas de pensar. Muitas dessas palestras estão disponíveis online gratuitamente. O TED Talk de Titus Kaphar está disponível em: https://www.ted.com/talks/titus_kaphar_can_art_amend_history?language=pt-BR&subtitle=en&lng=pt-br&geo=pt-br. Acesso em: 19 jun. 2025.

2 Questão abordada em diferentes pesquisas dedicadas tanto à historiografia de forma ampla, quanto às artes

Durante uma performance que envolve fala, movimento e pintura, ele faz uma intervenção sobre sua própria tela, cobrindo as personagens brancas ali inscritas com uma tinta, também branca, e dá ao trabalho o título de *Shifting the Gaze* (2017), num gesto que evidencia a figura negra, antes ofuscada. A tinta branca utilizada pelo artista, segundo ele, irá se tornar transparente com o tempo, sugerindo que a presença daquelas pessoas não foi apagada, apenas temporariamente retiradas de destaque. Kaphar questiona como os museus exibem obras das quais ele não se orgulha de mostrar aos filhos, levantando a questão: "Existe alguma forma de corrigir nossos monumentos? Não apagá-los, mas corrigi-los?".

As perguntas do artista não estão isoladas de um processo mais amplo e transnacional de debate acerca de práticas de memória. Segundo a antropóloga Aleida Assman "[…] é sobretudo a arte que tematiza a crise da memória e encontra novas formas para a dinâmica da recordação e do esquecimento culturais." (Assman, 2011, p. 26). O TED Talk de Titus Kaphar é um exemplo marcante de como a arte contemporânea vem sendo e está mobilizada para questionar a historiografia amplamente disseminada, dentre outras formas, por meio da produção de arquivos oficiais. A partir disso, é possível reformular a provocação feita pelo artista: seria possível corrigir nossos acervos em vez de apagá-los? Ou ainda: estaria a arte contemporânea interessada em reescrever nossos acervos, buscando transformá-los, em vez de simplesmente eliminá-los?

Questão identificada em diversos países, uma série de exposições de artes visuais[3] têm rediscutido as produções visuais elaboradas também acerca do Brasil. Com o bicentenário da independência, os debates sobre o modernismo e o debate decolonial, projetos independentes e instituições se voltaram em especial para os acervos buscando revê-los a partir de um olhar crítico e renovado, tal qual proposto no título do trabalho de Kaphar. Nesse contexto, e diante da crescente discussão acerca da disparidade de presenças não-brancas, somada à intenção de promover discursos contra hegemônicos nas tradicionais instituições de arte, grupos historicamente marginalizados – dentre eles pessoas negras, indígenas, mulheres e pessoas trans – produzem de forma independente e são muitas vezes convidadas a integrar projetos com

visuais, dentre elas destacamos o trabalho de Clóvis Moura (2002), as investigações de Emanoel Araújo na exposição "A mão afro-brasileira – Significado da contribuição artística e histórica" de 1988, depois revisitada por Claudinei Roberto no Museu de Arte Moderna (2023), bem como publicações como "Negros da Piscina: arte contemporânea, curadoria e educação", organização de Diane Lima (2024), e revisões bibliográficas como a de Kleber Amancio (2021), ou pesquisas de Guilherme Marcondes (2023).

3 Algumas delas são *Mãos: 35 anos da Mão Afro-Brasileira*, curadoria de Claudinei Roberto, *Atos de revolta: outros imaginários sobre independência*, no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro; *Pretagonismos*, no Espaço BNDES Rio de Janeiro; *Dos Brasis* e *Notícias do Brasil*, no Serviço Social do Comércio (SESC RJ); *Brasil Futuro*, *Crônicas Cariocas*, *Casa Carioca* e *Funk: Um Grito de Ousadia e Liberdade*, no Museu de Arte do Rio; *Rio XXI*, na Casa Museu Roberto Marinho; *Necrobrasiliana*, no Museu Paranaense; *Histórias Brasileiras*, no Museu de Arte de São Paulo (MASP).

trabalhos já existentes ou por meio de comissionamentos e produção de obras inéditas.

Com isso em vista, não temos a pretensão de apresentar um inventário exaustivo ou uma genealogia de artistas que exploram e incorporam esse tipo de reflexão em suas respectivas pesquisas. Também não nos detemos no debate sobre processos de patrocínio e financiamento público ou privado a artistas promovidos por espaços museológicos ou não, embora não descartamos a importância das amplas lógicas do mercado da arte (Becker, 2010; Bourdieu, 2008; Heinich, 2014) e da atuação de colecionadores e curadores (Trevisan, 2011; Sant'anna, 2011; Villas Bôas, 2022) na operacionalização prática dessas pesquisas dentro e fora de instituições. Nosso objetivo, neste momento, é destacar alguns casos que ilustram como o fenômeno de uma produção em arte contemporânea engajada com práticas memorialistas, em especial no que tange a questão colonial, possui um alcance internacional que, simultaneamente, se vale e é impactado por procedimentos técnicos e tecnológicos.

Apresentaremos, inicialmente, três artistas provenientes de distintos contextos geográficos e geracionais – Fred Wilson (Estados Unidos), Sammy Baloji (Congo) e Tiago Sant'Ana (Brasil) – cujas práticas operam uma crítica aos acervos da história "oficial" por meio de uma gama heterogênea de suportes e procedimentos técnicos, como fotografia, vídeo, colagem digital, uso de objetos tridimensionais diversos em propostas instalativas e performáticas. Ao reunir esses casos, buscamos evidenciar tanto a diversidade metodológica quanto a persistência desse campo de estudos no tempo, que se consolida como um fenômeno de longa duração, com dimensão transnacional e relevância contínua nas disputas em torno da memória e das instituições.

Em seguida, voltamo-nos para nossa própria pesquisa artística e curatorial no campo das práticas de revisão memorialista. A partir de investigações independentes e colaborações com instituições, discutimos como esse debate vem sendo desenvolvido de forma articulada a aspectos não apenas teóricos, mas também técnicos. Destacamos o uso de tecnologias de alta precisão e última geração – como scanners especializados para documentos e livros, câmeras fotográficas de alta resolução, sistemas automatizados de digitalização em larga escala e extensas redes de armazenamento de dados – que têm ampliado significativamente as possibilidades de atuação artística, numa verdadeira integração entre arte, transformações tecnológicas e memória.

O PASSADO DAS INTERVENÇÕES NO PASSADO

Em 1992, Estados Unidos, em exposição intitulada *Mining The Museum*, realizada

no Museu Maryland Historical Society,[4] em Baltimore, o artista Fred Wilson[5] interveio na expografia museológica tradicional. O artista explica, durante entrevista,[6] que seu trabalho ocorre exclusivamente a partir de convites feitos por instituições que desejam que ele repense e manipule seus acervos. Em suas palavras, ele não entra em contato com museus para propor projetos, pois acredita que é essencial que o interesse venha das instituições devido à natureza única da sua pesquisa. Esses convites são geralmente feitos pelo diretor ou curador-chefe do museu, e, a partir daí, Wilson analisa o acervo para desenvolver um trabalho específico com o material disponível. Na mesma entrevista, ele comenta que, além de explorar o acervo, pesquisa a cidade e as histórias associadas às origens dos objetos, priorizando o uso de materiais etnográficos apenas quando pode dialogar com os povos que compreendem e compartilham a história desses itens.

No trabalho *Cabinetmaking*, Wilson dispõe quatro cadeiras em frente a um possível tronco de tortura escravista. Todas as cadeiras, datadas do século XIX, são feitas de madeiras nobres e materiais sofisticados, como madrepérola e madeira maciça (jacarandá e nogueira). Essas cadeiras estão sobre um suporte, com uma cor similar à do piso, que as eleva cerca de um palmo do chão, posicionando-as de frente para uma estrutura de madeira e metal com formato semelhante ao de uma cruz. A estrutura de madeira e metal apresenta muitas marcas e possui detalhes metálicos na altura em que ficariam as pernas das pessoas escravizadas que ali foram agredidas. A base dessa quase cruz é feita de uma madeira escura, que contrasta com as bases das cadeiras. Ela parece fincada no chão, enquanto as cadeiras simulam ter sido movidas em sua direção.[7] O que o artista apresenta é uma cena desprovida de pessoas, que contrasta cadeiras elegantes com um tronco de açoite marcado, machucado e deteriorado. Trata-se de uma instalação que relaciona parte da riqueza material dos Estados Unidos com o processo escravista.

4 O museu faz parte do Centro Maryland para a História e Cultura, a instituição cultural mais antiga do estado de Maryland, nos Estados Unidos, que, desde 1844, mantém um vasto acervo. Sua coleção inclui objetos de povos originários datados de 5000 a.C., fotografias, histórias orais gravadas, documentos raros norte-americanos do século XIX, entre outros artefatos históricos. Atualmente, seu acervo está digitalizado e pode ser acessado no site da própria instituição. Disponível em: https://www.mdhistory.org/digital-resource/. Acesso em: 19 jun. 2025.

5 Fred Wilson é um artista nascido em Nova York, em 1954. Participou da 50ª Bienal de Veneza, em 2003, representando o pavilhão americano. Sua obra está presente em coleções públicas de museus como o Perez Art Museum, o San Francisco Museum, o Harvard Art Museum e o britânico Tate. O artista foi pioneiro na manipulação de acervos expositivos de museus, tratando o museu como um espaço instalativo e narrativo. Seu trabalho envolve a reconfiguração desse ambiente com suas próprias coleções. Parte de sua produção foi analisada por autores como Hal Foster em *O retorno do real: a vanguarda no final do século* (2014).

6 Durante entrevista ao instituto Art21. Disponível em: https://art21.org/read/fred-wilson-museums-and-collections/. Acesso em: 19 jun. 2025.

7 A instalação pode ser visualizada no acervo digital da instituição. Disponível em: https://www.mdhistory.org/resources/mining-the-museum-cabinetmaking-1820-1960/. Acesso em: 19 jun. 2025.

Já na seção da exposição intitulada *Metalwork*,[8] o artista dispõe, em uma mesa expositiva, pratarias datadas da segunda metade do século XVIII e da primeira metade do século XIX (quatro taças, duas canecas, uma urna e três jarras), juntamente com grilhões de metal usados possivelmente para prender, castigar e subjugar pessoas escravizadas. É fundamental notar que, nesses dois trabalhos, Fred Wilson utiliza tipos de materiais semelhantes para evocar significados distintos. Da madeira, constroem-se tanto o tronco de açoite quanto as cadeiras luxuosas. O metal aparece nas pratarias e nos grilhões. Mais uma vez, o artista associa os luxos e o poder de consumo americano ao sistema escravista vigente naquele período.

Os artigos luxuosos em oposição aos objetos de tortura manejados por Fred Wilson em suas instalações convocam lógicas de poder estruturais, bem como as pessoas imbuídas nelas: violentadores e violentados. O jogo desenvolvido pelo artista flerta com teorizações do campo de estudos da cultura material, propostas por autores como Daniel Miller (2023), nas quais não seria possível distinguir sujeitos de objetos. A importância da teoria dos objetos torna-se ainda mais pertinente à luz do debate em curso na curadoria contemporânea sobre a pertinência ou não de exibir, em museus, instrumentos de tortura e castigos utilizados durante os períodos coloniais em diferentes países. Peças como o tronco e a cruz de Fred Wilson exemplificam as tensões éticas e políticas envolvidas em decidir se tais itens devem ser expostos ou mantidos fora das instituições museológicas.[9] Nesse sentido, existem abordagens engajadas em desassociar esses objetos, que foram e são, reiteradamente, veiculados por instituições e livros de história como elementos que caracterizariam a existência de pessoas não-brancas.[10] Essas perspectivas teóricas, tal qual as obras de Fred Wilson, tensionam os acervos e suas tradicionais disposições dentro dos museus, no que poderíamos resumir com a seguinte pergunta: por que, em exposições e acervos que se pretendem "históricos", esses objetos de trauma são utilizados para representar as condições de pessoas não-brancas, em vez de evidenciarem a existência e as ações do colonizador branco que os criou e utilizou?

8 A instalação também pode ser visualizada no acervo digital da instituição. Disponível em: https://www.mdhistory.org/resources/mining-the-museum-metalwork-1793-1880/. Acesso em: 19 jun. 2025.

9 Um exemplo desse debate foi a reação do movimento negro à proposta de criação, no Rio de Janeiro, de um museu intitulado "Museu da Escravidão e Liberdade". Para mais informações sobre os conflitos gerados em torno dessa proposta. Cf.Vassalo, 2019.

10 Para citar apenas um exemplo, temos a exposição *Dos Brasis*, promovida pelo Serviço Social do Comércio (Sesc). Com curadoria de Marcelo Campos, Igor Simões e Lorraine Mendes, a coletiva de mais de 300 artistas apresenta um eixo intitulado "Branco Tema", conceito inspirado nas pesquisas do sociólogo Guerreiro Ramos. Esse núcleo é o menor e o único na mostra dedicado à branquitude, e é onde estão posicionadas as obras que abordam seus instrumentos e lógicas de violência, como cassetetes de uso policial e o próprio sistema de arte. A escolha do título e o foco curatorial nesse segmento evidenciam uma reflexão crítica sobre as dinâmicas de poder e opressão associadas à branquitude, colocando em pauta os modos como esses mecanismos operam na sociedade brasileira.

Também mobilizando uma estratégia de reinscrição do trauma, o artista Sammy Baloji, na série *Mémoire* (2006),[11] estabelece uma aproximação entre fotografias produzidas durante o período colonial belga na atual República Democrática do Congo e imagens contemporâneas, capturadas por ele mesmo, de paisagens marcadas pela atividade mineradora e seus efeitos devastadores. Por meio dessa justaposição, Baloji articula festas coloniais europeias, trabalhadores congoleses, ruínas de empresas extrativistas, montanhas de minério e emissões poluentes lançadas na atmosfera, conectando diferentes temporalidades. Ao combinar arquivos visuais do passado com registros fotográficos do presente, suas obras desestabilizam cronologias lineares e propõem uma crítica acerca da permanência de estruturas coloniais.

Em grande parte da série de fotomontagens, vê-se em primeiro plano uma gama de corpos magros e nus apresentados em preto e branco, em frente a uma paisagem colorida de escombros industriais das minas do complexo industrial de Katanga, ou Gécamines. De acordo com a pesquisadora Emi Koide (2013, p. 76), a Gécamines, nos anos 1960, funcionava como um "estado dentro do estado", oferecendo infraestrutura, como hospitais e escolas, para os trabalhadores das minas em Katanga. Contudo, com a ditadura de Mobutu, a empresa entrou em decadência, paralisando suas atividades nos anos 1990. Após uma reestruturação impulsionada pelo Banco Mundial em 2003, que envolveu a privatização, houve um aumento drástico no desemprego, a substituição de trabalhadores locais por máquinas e a migração de trabalhadores qualificados para minas artesanais.

Assim, a obra de Baloji nos apresenta, em imagens, provocações acerca dos legados da exploração e violência colonial. O artista acentua o caráter apocalíptico dos projetos de desenvolvimento capitalista, cuja lógica do aumento perpétuo tem gerado drásticas reduções nas dimensões sociais da vida (Silva; Barros, 2020, p. 201). Selecionamos duas obras da série de Baloji para sintetizar o contraste que o artista busca enfatizar em sua pesquisa.

Na primeira, uma obra horizontal sem título, com dimensões de 160 cm de largura por 60 cm de altura, aparecem 29 pessoas negras em tons de preto e branco, posicionadas atrás de um letreiro em francês que indica: "Trabalhadores da União Mineral, 10 anos de serviço". Os retratados exibem uma diversidade de vestimentas e posturas: alguns estão sem camisa, outros usam suspensórios; há os que estão calçados, descalços ou segurando chapéus. Atrás deles, sobrepostas, surgem duas fotografias digitais coloridas que mostram ruínas de um possível

11 A série *Mémoire*, de Sammy Baloji, foi exibida em diversos espaços artísticos ao redor do mundo. Entre 2006 e 2010, a obra esteve em locais como o KVS Royal Flemish Theater, na Bélgica, e o Museu de Belas Artes de Yokohama, no Japão. Participou de eventos marcantes como o Photoquai no Musée du quai Branly, em Paris, e a 7ª Rencontres Africaines de la Photographie em Bamako, Mali. A série foi apresentada no Prêmio Pictet em Arles, na França, e no ALLE School of Fine Arts & Design em Adis Abeba, Etiópia e também foi destaque no Centro Cultural Francês em Kinshasa, na República Democrática do Congo, na Ifa Gallery, em Berlim e Stuttgart, Alemanha, e na Casa África, na Espanha.

espaço de mineração. As pessoas estão posicionadas no chão desse local, que parece composto por terra e minerais escuros, criando a impressão de que elas ocupam o mesmo plano das ruínas, como se fizessem parte daquele terreno industrial decadente.

A segunda obra,[12] de tamanho idêntico à primeira e também sem título, apresenta outro contraste significativo. Em primeiro plano, vemos homens e mulheres brancos vestidos de gala: os homens com calças sociais, ternos, gravatas-borboleta e sapatos elegantes; as mulheres com longos vestidos claros. Ao fundo deles, está uma fotografia colorida de um complexo industrial em ruínas, com as figuras posicionadas sobre o mesmo solo escuro da obra anterior. No entanto, nesse caso, suas posições sugerem um distanciamento espacial e simbólico: elas parecem estar acima do cenário em ruínas, em um ponto elevado que oferece uma vista de uma cidade degradada, marcada por um céu cinzento e colunas de fumaça ao fundo. Utilizando a materialidade de objetos como a indumentária para evidenciar suas condições sociais, essas composições visuais sobrepõem tempos e sujeitos, ora apresentando o luxo e privilégio da elite belga, ora a precariedade e a exploração dos trabalhadores congoleses.

Koide (2013) destaca que, a partir dos anos 1990, a pesquisa histórica e artística sobre a República Democrática do Congo tem gerado produções significativas na arte contemporânea, especialmente em meios como fotografia, vídeo e instalações. Essas obras investigam a história colonial e pós-colonial congolesa, revisitando memórias e traumas históricos que permanecem latentes, frequentemente associados à exploração mineral. Para a pesquisadora, esse fenômeno insere-se em um contexto mais amplo de debates sobre o passado colonial, envolvendo tanto as ex-colônias quanto as metrópoles europeias. Essas produções artísticas refletem uma conexão direta com as discussões internacionais sobre memória, traumas coloniais e exploração econômica.

O problema da colonização é violento, temporal e geograficamente amplo e, com isso, podemos identificar pesquisas afins também no caso brasileiro. Selecionamos a série de videoperformances *Refino*, especificamente #3 e #4,[13] do artista contemporâneo Tiago Sant'Ana,[14] para demonstrar o fenômeno analisado também na América Latina. Isso porque, como Sammy Baloji, Sant'Ana escolhe discutir o tema por meio da lógica extrativista que caracterizou o período colonial e tem reverberações políticas, econômicas e sociais. Lógica

12 As obras de Sammy Baloji, analisadas neste texto, encontram-se para visualização no site do Prêmio Pictet, que o artista participou em 2009. Disponível em: https://prix.pictet.com/cycles/earth/sammy-baloji. Acesso em: 19 jun. 2025.

13 Disponível em: https://tiagosantanaarte.com/2017/10/19/refino-3-e-4/. Acesso em: 19 jun. 2025.

14 Tiago Sant'Ana é artista visual, curador e doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia. Sua obra investiga a construção da história e da memória, com foco em narrativas afro-diaspóricas, articulando uma abordagem estética refinada em diversas linguagens com uma prática conceitual, especulativa e política. Disponível em: https://tiagosantanaarte.com/sobre/. Acesso em: 19 jun. 2025.

extrativista que ainda não cessou e que, propositalmente, impede a autonomia econômica nacional.

Em *Refino #3*, um livro é gradualmente coberto com açúcar, em um processo lento que esconde as imagens e o texto sob uma grande camada branca e cristalina. No trabalho subsequente, *Refino #4*, o artista reverte esse processo, removendo o açúcar e, aos poucos, trazendo de volta o conteúdo do livro para o espectador. O som, por vezes inquietante, e o gesto ansioso de retirar o açúcar, que se espalha pelas páginas, pela lombada do livro e pela mesa ao redor, compõem a ação. Durante os vídeos, duas mãos manipulam o açúcar para revelar e ocultar páginas de um volume que contém duas obras amplamente conhecidas no Brasil, especialmente em livros didáticos de história: *Calceteiros* e *A moenda de açúcar*, de Jean-Baptiste Debret, publicadas originalmente na *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*, entre 1834 e 1839, num conjunto que conta com mais de 200 litografias do artista. Dividida em partes, o capítulo selecionado por Tiago Sant'Ana trata do cotidiano do Brasil colonial, incluindo o processo de produção de açúcar em engenhos. Essas imagens debretianas fazem parte de uma série de ilustrações que documentam as práticas sociais, econômicas e culturais do período, com foco na escravidão e na economia agrária. No caso do Brasil, a produção artística dos viajantes europeus desempenhou um papel significativo na construção do entendimento sobre o período colonial. Esses documentos foram, durante muito tempo, apresentados sem contextualizações sobre a violência e os vieses de seus autores, deixando de abordar os movimentos de reação e resistência da população negra e sendo, frequentemente, assumidos como representações fiéis do país em formação.

As obras de Sant'Ana utilizam da delicadeza da matéria, o açúcar, e do gesto de cobrir e retirar porções de açúcar com as mãos e outras ferramentas para discutir esse evento traumático de grande projeção no tempo, a colonização e a escravidão. As páginas da Viagem Pitoresca, que são ora desnudos, ora cobertos, são uma das evidências documentais do que Clóvis Moura já sinalizava em *As injustiças de clio: o negro na historiografia brasileira*. A partir da análise do discurso de diversos autores (dentre eles Euclides da Cunha e Oliveira Vianna), Moura evidencia como a pessoa negra foi simbolizada de forma vexatória na historiografia brasileira que "[…] tendo como embasamento teórico um conjunto de pensamento elitista, eurocêntrico e racista muitas vezes, jamais colocou o negro como agente histórico-social dinâmico, quer como indivíduo, quer como grupo ou segmento." (Moura, 2002, p. 11).

Discutimos até aqui as obras de Fred Wilson, Sammy Baloji e Tiago Sant'Ana como exemplos de artistas provenientes de distintos territórios, contextos sociais e gerações, que revisitam acervos e histórias sobre o passado colonial, promovendo releituras críticas em diferentes marcos históricos e geopolíticos. Suas produções apontam como, ao longo do tempo, a arte tem se debruçado sobre eventos traumáticos, memórias coletivas e os documentos que

os sustentam. Para além do caráter revisionista presente em seus trabalhos, chama atenção a maneira como demandas de grupos historicamente marginalizados têm conquistado centralidade nos discursos museológicos e artísticos, refletindo tensões entre práticas institucionais e reivindicações sociais. Como observa Marziale (2021, p. 28) no decorrer do século XX, principalmente na "[…] década de 60, em meio a lutas sociais e culturais por parte de minorias e populações oprimidas ao redor do mundo, passou-se a questionar também a respeito do papel social e pedagógico dos museus e sua relação com a sociedade, o que levou a graduais mudanças no interior dessas instituições". Com isso, os artistas aqui analisados atuam como agentes críticos que tensionam tais abordagens, propondo deslocamentos simbólicos a partir da fricção entre arte, acervo e memória.

A seguir, discutiremos o modo como o fenômeno analisado dialoga com o aprimoramento de tecnologias, especialmente as melhorias nos processos de digitalização de acervos e sua disseminação na internet, abrindo novos caminhos para a produção artística brasileira contemporânea.

TROÇOS, TRECOS, TECNOLOGIAS, TRISTES TRÓPICOS

Como observado, há uma ampla gama de artistas que desenvolvem suas pesquisas por meio de investigações em acervos de terceiros. Nesse contexto, são frequentemente convidados a explorar coleções institucionais – como no caso de Fred Wilson, cujas instalações resultam da reinterpretação de acervos museológicos –, ou produzem suas obras a partir da manipulação direta de arquivos digitais oriundos de processos de digitalização de fotografias, como ocorre nos trabalhos de Sammy Baloji. Há ainda aqueles que reatualizam obras de arte históricas, como faz Tiago Sant'Ana em sua análise crítica de imagens reproduzidas de Debret.[15]

O acesso aos documentos torna-se possível por meio de procedimentos técnicos de seleção, registro, arquivamento e organização próprios às instituições públicas e privadas, em especial os museus. Em museologia, o inventário ou a catalogação formam um processo sistemático que envolve a identificação e registro das centenas ou milhares de itens que compõem um acervo. Eles consistem em uma listagem detalhada de bens culturais, disponível

15 Diversos artistas contemporâneos brasileiros realizam intervenções em acervos e arquivos históricos, com ênfase em documentos e registros do século XIX. Para citar apenas alguns, temos: Rosana Paulino, Denilson Baniwa, Moara Tupinambá, Jaider Esbell, Jaime Lauriano, Aline Motta, Gê Viana, Silvana Mendes. Parte dessa discussão está disponível também no último capítulo do livro *Rever Debret*, de Jacques Leenhardt (2011).

ou não em sistemas de bases de dados estruturadas,[16] em que são descritas suas características físicas, estéticas, históricas e documentais. Além de localizar, nesse levantamento inicial, os documentos de interesse, ou ter acesso diretamente aos objetos originais em reservas técnicas dos espaços de guarda, os artistas podem ainda obter reproduções dos originais em mídia digital e, assim, passam a estar submersos em documentos, fotografias, gravuras e uma gama de outros materiais disponíveis digitalmente.

A conversão de peças originais em arquivos digitais é realizada por meio do uso de instrumentos tecnológicos que permitem a captura, o processamento e o armazenamento de materiais culturais, documentos, obras de arte e outros itens patrimoniais. Entre os equipamentos empregados nesse processo estão, por exemplo, scanners de mesa, scanners de microfilme, scanners 3D, sistemas de fotogrametria, câmeras de alta resolução, bem como seu armazenamento em grandes redes de dados. Por essa razão, embora não seja o foco da análise, as ações públicas para a modernização dos museus e as mudanças tecnológicas se imbricam fortemente no fenômeno artístico aqui analisado. Para citar apenas algumas medidas, em 2022, o PROAC, programa de fomento do Governo do Estado de São Paulo, lançou editais voltados ao apoio financeiro para projetos relacionados à implantação, reforma, ampliação, digitalização ou modernização de museus e acervos no estado. No mesmo ano, foi sancionada a Lei Paulo Gustavo, que, entre outras iniciativas, destinou recursos para a digitalização de acervos audiovisuais. Em 2024, o Ministério da Cultura, em parceria com o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI) e a Financiadora de Estudos e Projetos (Finep), lançou um edital de R$ 250 milhões destinado à pesquisa, manutenção e preservação de acervos científicos e culturais.

A antropóloga Faye Ginsburg, em entrevista concedida a Brasil e Gonçalves (2016), reflete que as mídias digitais e os acervos, especialmente quando apropriadas por sujeitos racializados não-brancos, funcionam como outra mediação cultural, permitindo a preservação de saberes, memórias e a produção ativa de narrativas que se contrapõe às lógicas de produção do conhecimento coloniais. Dedicadas inicialmente para o registro ou arquivamento sistemático, essas tecnologias se tornam instrumentos de reflexão, utilizadas de modo a reconfigurar o papel desses sujeitos na construção do conhecimento e da memória coletiva. Nesse sentido, os acervos

16 Existem diversos sistemas de bases de dados voltados para acervos arquivísticos, museológicos e bibliográficos, que atendem a diferentes demandas de catalogação, gerenciamento e acesso. Entre eles estão, por exemplo, o Sophia, o Pergamum, utilizado por bibliotecas e instituições acadêmicas, e o In patrimonium, direcionado à gestão de bens culturais. No Brasil, o Tainacan tem sido amplamente adotado, incluindo pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) e por outras instituições culturais e acadêmicas. A plataforma, de código aberto, oferece suporte para a gestão de acervos digitais e integração com sites institucionais, facilitando a disseminação de informações e o acesso público às coleções. Essas ferramentas contribuem para a organização, preservação e disponibilização do patrimônio cultural e informacional em formato digital.

digitalizados, se pensados inicialmente como fontes de consulta, tornam-se campos de disputa e criação, bem como os usos das tecnologias pelas novas gerações não se restringem ao aspecto técnico ou instrumental. Em vez disso, envolvem escolhas estéticas e epistemológicas que revelam uma apropriação crítica dos meios audiovisuais. Ginsburg observa que esses grupos ressignificam câmeras, fotografias e dispositivos digitais, que passam a ser vistos não como imposições coloniais, mas como ferramentas integradas às suas próprias práticas culturais. Assim, o domínio de tecnologias como softwares de edição e plataformas de difusão digital torna-se uma estratégia de autoria e reapropriação da própria imagem, criando uma estética situada e coletiva (Brasil; Gonçalves, 2016).

Para investigar a importância dos procedimentos técnicos, do uso de tecnologias, da digitalização e seu impacto na produção artística contemporânea, interessada em rediscutir os paradigmas e histórias nacionais, é válido retomar também o antropólogo Bruno Latour. O autor desenvolve em seus trabalhos a Teoria Ator-Rede (ANT), uma abordagem que desafia a tradicional separação entre natureza e sociedade,[17] para elaborar o modo com que atores humanos e inumanos coexistem em uma rede complexa de interações, e como ambos devem ser considerados pelos pesquisadores ao analisar qualquer fenômeno social e científico (Latour, 2012). Ele propõe que as coisas – objetos, tecnologias – possuem agência, ou seja, podem influenciar, moldar e até determinar os rumos das ações humanas. Perspectiva que proporciona uma forma de entender a produção de conhecimento e a construção da realidade social, na qual os objetos e artefatos são tratados como atores de igual relevância em relação aos seres humanos, uma vez que exercem influência ativa também no desenvolvimento das ações.

A fim de apresentar esse procedimento resultado da interlocução entre artistas e acervos digitais de modo mais detalhado, selecionamos dois casos que serão descritos abaixo: as séries *Rasurando Fidanza* e *Disse-me-disse* do artista PV Dias.

Rasurando Fidanza

Em 2019, o artista PV Dias[18] pesquisou diversos retratos de pessoas realizados pelo

17 Latour (1988) exemplifica essa ideia ao analisar, em *The Pasteurization of France*, como Louis Pasteur, o cientista francês conhecido por suas descobertas sobre germes e doenças, não atuou isoladamente em sua pesquisa. Ao contrário, sua descoberta e as mudanças que ela trouxe para a ciência e a sociedade só foram possíveis devido à interação de vários fatores: as práticas laboratoriais, os instrumentos científicos, os microrganismos (germes), o contexto social da época e as instituições científicas e políticas que apoiaram suas descobertas.

18 Um dos autores deste artigo. Optamos por manter o corpo do texto redigido na terceira pessoa com o objetivo de não comprometer a fluidez da leitura, uma vez que se trata de um trabalho em coautoria que apresenta percepções ora do próprio artista, ora da coautora. Os dados biográficos são: PV Dias é pesquisador-artista nascido em Belém do Pará e radicado no Rio de Janeiro. Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, possui formação pela Escola de Artes Visuais do Parque Lage, onde integrou o programa Formação e Deformação, em 2019. Sua pesquisa articula arquivos históricos, fabulações críticas e rasuras narrativas em

fotógrafo português Felipe Augusto Fidanza, em Belém do Pará, primeiramente no site do acervo do Instituto Moreira Salles e, posteriormente, no site do acervo alemão Leibniz-Institut Für Länderkunde. Alguns dos primeiros registros fotográficos de pessoas na região norte do Brasil foram realizados por Fidanza, um fotógrafo profissional que atuou em Belém, onde mantinha um importante estúdio, e também produziu imagens na atual cidade de Manaus. Parte de seus registros foi exposta em álbuns da cidade, jornais e relatórios. A historiadora Rosa Cláudia Cerqueira (2006) aponta que Fidanza teve uma importância tão grande dentro da fotografia no Pará que, mesmo após seu suicídio aos 56 anos, o estúdio continuou funcionando até 1969 e seu nome permaneceu como uma marca de qualidade no trabalho fotográfico. Segundo Cerqueira, Fidanza:

> […] é referenciado entre os fotógrafos os quais fizeram uso da carte de visite para divulgar suas imagens ao público cada vez mais interessado por novidades. Fidanza tornou-se conhecido, não só pela produção de retratos fotográficos, mas também pelas fotografias de paisagens urbanas da cidade de Belém. As suas fotografias demonstram conhecimento estético e técnico nas escolhas dos temas e seus enquadramentos ângulos, composição da cena, bem como no resultado final. Para isso, promoveu um discurso de cidade moderna, urbanizada, condizente com os ideais de transformações da época, quando narrou, através de suas fotografias, o cotidiano da cidade de Belém, local onde morou a maior parte de sua vida (Cerqueira, 2006, p. 78).

A pesquisadora Ana Pizarro (2012, p. 33), comenta sobre o olhar colonizador que construiu parte do imaginário acerca da Amazônia e as representações sobre essa região. Para ela, a região seria uma construção discursiva e somente por meio de uma análise minuciosa seria possível chegar à sua imagem. Essa imagem foi, em diferentes períodos, elaborada e erigida pela visão parcial do dominador e, além dos retratos de Fidanza, os primeiros registros da região amazônica brasileira foram feitos no século XIX, por fotógrafos homens e brancos, como Marc Ferrez, o alemão Christopher Albert Frisch, Hermann Meyer e Theodor Koch-Grünberg. Segundo Fabiene Gama (2020), as imagens produzidas desses fotógrafos tinham forte caráter etnográfico. Frisch, por exemplo, em expedição ao Amazonas entre 1867 e 1868, produziu cerca de cem fotografias, as primeiras da região, levando seu estúdio à floresta para registrar os indígenas. Devido às limitações técnicas da época, como os longos tempos de exposição, ele separava os registros da paisagem e dos retratos, unindo-os depois para criar composições verossímeis. Já entre 1898 e 1900, Meyer e Grünberg documentaram a Expedição ao Xingú com imagens que mostravam artefatos do cotidiano e cenas das aldeias, com os indígenas retratados em diferentes contextos.

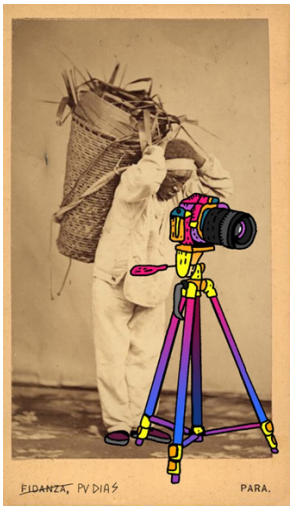
contextos colonizados. Tem obras nos acervos do Museu Nacional de Belas Artes e do Museu de Arte do Rio. Disponível em: https://www.vervegaleria.com/artistas/pv-dias/. Acesso em: 19 jun. 2025.

Nos retratos realizados por Fidanza, originalmente fotografado em 1870, encontrados nos acervos digitais, PV Dias desenha digitalmente câmeras, drones e outros objetos utilizados para captação de imagens. Após, o artista imprime essas imagens em papel algodão, em um tamanho similar aos originais dos retratos, e risca, com nanquim, o nome do antigo autor, substituindo-o por sua assinatura. As novas impressões são realizadas no tamanho de 13 cm x 23 cm. Todas as imagens são compostas por pessoas racializadas não-brancas, negras, indígenas e, às vezes, nomeadas como cafuzas nos acervos institucionais. A prática é então chamada de "rasura", dando origem ao título da série *Rasurando Fidanza*.

A série *Rasurando Fidanza* é composta por sete trabalhos, dos quais discutiremos dois, que consistem na tomada para si das produções de imagens de corpos racializados no Brasil. Numa das obras (Figura 1) é possível observar um homem negro vestindo roupas claras, posicionado diante de um fundo igualmente claro. A fotografia apresenta tons amarelados e é construída verticalmente, remetendo às *cartes de visite*[19] produzidas na época. O homem carrega na cabeça um cesto de palha trançada, conhecido no Pará como "paneiro", utilizado para transportar frutas, farinhas e outros mantimentos. Ele usa uma faixa na cabeça, provavelmente para sustentar o cesto, e inclina-se levemente para frente. Sobre a fotografia, são desenhados digitalmente uma câmera fotográfica, um tripé e sapatos, fato que destaca mais uma vez a relevância dos objetos, nesse caso tecnologia e indumentária (Miller, 2013). No canto inferior direito, está escrito "Pará", inscrição original em alusão ao estado de produção da imagem em estúdio. Já no esquerdo, na assinatura de Fidanza, há um risco, em que o artista assinala, por sua vez, seu próprio nome.

Figura 1. Rasurando Fidanza – 13 cm x 23 cm

19 As *cartes de visite*, popularizadas a partir de 1854, foram fotografias desenvolvidas pelo francês André Disdéri, que percebeu a necessidade de tornar a fotografia mais acessível, já que inicialmente era restrita às classes mais ricas. Disdéri ajustou os métodos do estúdio, reduzindo os custos e tempos de produção, o que permitiu a popularização das fotos, que passaram a ser trocadas como lembranças. Essas imagens eram frequentemente coladas em álbuns por colecionadores ou vendidas em livrarias, retratando desde tipos "exóticos", como indígenas e escravizados, até celebridades, como políticos e artistas (Leite, 2012).



Fonte: PV Dias (2019).

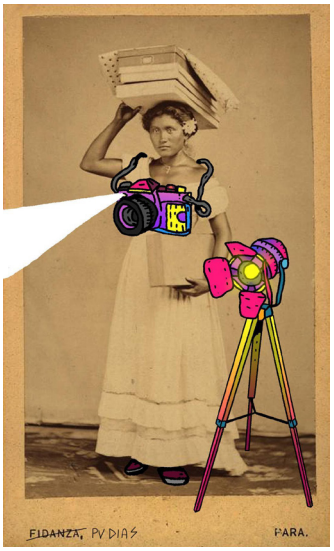
À semelhança do procedimento de Titus Kaphar, apresentado no início deste artigo, aqueles que antes eram apenas objetos dos olhares e das câmeras que os capturavam, se tornam representantes das suas próprias imagens de e no mundo. Que fotografias e imagens teríamos a partir desses olhares? O artista propõe que agora isso é possível, abordando também a dimensão material necessária nessa criação.

Em outra obra da série (Figura 2), vê-se uma mulher de pele escura, com olhos bem abertos, olhando na direção do espectador. Ela porta um cordão com um crucifixo no pescoço, uma flor no cabelo e algumas caixas sobre a cabeça e abaixo dos braços. Ela está posicionada em um fundo claro de estúdio, possivelmente o mesmo fundo da primeira fotografia. É fundamental ressaltar que, na época da produção dessas imagens, as fotografias estavam em seus primórdios, e as pessoas fotografadas precisavam ficar por muito mais tempo em uma posição para que a imagem se fixasse. Logo, é provável que tanto a mulher quanto o homem tenham permanecido algumas horas naquela posição, segurando objetos e posando para que Fidanza realizasse o registro.

Em primeiro plano, vemos um tripé de luz cenográfica apontando para o espectador e uma câmera em seu pescoço. Na câmera, sai um flash que atravessa a fotografia para o lado esquerdo, considerando a perspectiva de modo que pareça sair da imagem e alcançar o espectador. De modo que, agora, é como se o estúdio fotográfico estivesse do lado de cá. O espectador é colocado como objeto dos apontamentos. A fotografada se torna fotógrafa. As luzes do estúdio se voltam para o espectador. O fotógrafo português Fidanza se torna alvo das representações realizadas por esses corpos. Trata-se de uma série que explora a metalinguagem ou o metaformato. Ao mesmo tempo em que fala sobre a produção da imagem por corpos racializados não-brancos, ela mesma é resultado da produção de imagem realizada pelo artista,

que se identifica como negro.

Figura 2. Rasurando Fidanza – 13 cm x 23 cm



Fonte: PV Dias (2019).

PV Dias novamente desenha sapatos na pessoa fotografada. Ao desenhá-los, o artista nos direciona novamente para uma reflexão material, ou seja, conduz o olhar do espectador para os pés daqueles sujeitos fotografados, que estão sempre descalços, como consequência do processo escravagista que os limitava em suas condições materiais. Todos os desenhos e rasuras são realizados com cores saturadas, que ressaltam sua aplicação digital e não disfarçam sua ação dentro da fotografia, surgindo à revelia das matizes amareladas e dessaturadas dos originais.

A série Rasurando Fidanza de PV Dias foi incorporada ao acervo público do Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, e em 2024 participou da mostra *Pretagonismos na Coleção do Museu Nacional de Belas Artes*[20] (MNBA), no Espaço Cultural BNDES, também no Rio de Janeiro.[21] Ao levarmos em conta o fato de que tanto a série de Dias quanto as fotografias de Fidanza integram acervos institucionais, percebemos como a arte contemporânea é capaz de tensionar a própria noção de acervo, original, cópia e autoria, demonstrando o modo como ela é

20 A exposição, realizada no Espaço Cultural BNDES durante a reforma estrutural do Museu Nacional de Belas Artes, apresentou um recorte curatorial que abrange desde Estevão Silva, um dos primeiros pintores negros da Academia Imperial, até artistas contemporâneas como Panmella Castro. Também foram incluídas obras de Maria Auxiliadora, Mestre Valentim e artistas brancos como Johann Moritz Rugendas e Victor Adam, que representaram visualmente a população negra no Brasil do século XIX.

21 Os trabalhos dessa série também participaram do Salão Arte Pará, em 2022, e da exposição Da Kutanda ao Quitandinha, no Centro Cultural Sesc Quitandinha, em 2023.

caracterizada por uma "[…] complexa sobreposição de referências e citações" (Buskirk, 2003, p. 76). Mais uma vez, o interesse não se mostra tanto na destruição das referências do XIX, mas em sua citação por meio de procedimentos críticos. A série Rasurando Fidanza materializa uma forma de inversão, irônica e lúdica, da lógica colonial que ainda organiza muitos acervos institucionais.

Disse-Me-Disse

No ano de 2024, aconteceu a exposição *Rio de Janeiro XIX-XXI*, na Casa Museu Ema Klabin,[22] em São Paulo, com itinerância, em 2025, para o Rio de Janeiro, na Casa Museu Eva Klabin.[23] A mostra com curadoria de Paulo Costa, Janaina Damaceno e Ana Paula Rocha[24] apresentou ao público uma coleção de gravuras de paisagens cariocas, realizadas pelo suíço Johann Jacob Steinmann,[25] na metade do século XIX, que estão no acervo da instituição.

Além do acervo institucional, a curadoria convidou o artista PV Dias a refletir sobre as obras de Steinmann. Foram fornecidas pela própria Casa Museu Ema Klabin e pela Pinacoteca de São Paulo digitalizações em alta resolução, com cerca de 600 pixels por polegada ao artista. A partir delas, foi possível notar detalhes minuciosos das paisagens e das "molduras" em preto e branco que contornam o centro da imagem, realizadas a partir de desenhos baseados na obra de Johann Moritz Rugendas.[26] Nessas molduras, é apresentado visualmente o processo produtivo brasileiro baseado na escravidão, na qual pessoas eram trazidas de barco, eram cristianizadas, trabalhavam, fugiam, eram castigadas, formavam famílias. Tudo isso entrelaçado com os ornamentos de arabescos que as fundiam com animais e plantas.[27]

---

22 A exposição foi patrocinada pela Marsh McLennan, empresa global de consultoria em gestão de riscos e estratégia, e contou com apoio do PRO-MAC, programa de incentivo fiscal da Secretaria de Cultura de São Paulo voltado ao fomento de projetos culturais.

23 Textos curatoriais e imagens disponíveis no catálogo online em: https://www.evaklabin.org.br/pdf/eva_riodejaneiro-xix-xxi_catalogo.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

24 Ana Paula Rocha, curadora da mostra, é uma das autoras deste artigo, que, conforme mencionado anteriormente, segue escrito em terceira pessoa com o objetivo de manter a fluidez da leitura.

25 Steinmann foi um litógrafo suíço, nascido em 1800. Em 1825, ele foi contratado como litógrafo oficial do imperador brasileiro na Academia Militar. Seu contrato foi encerrado em 1830, mas o artista continuou a trabalhar de forma independente até 1833, produzindo mapas, folhas de costumes e representações dos tipos populares de pessoas vistos nas ruas do Rio de Janeiro. Após retornar à Europa, Steinmann publicou um álbum de lembranças de sua estadia no Rio de Janeiro, semelhante a outros livros que estavam na moda na época. O artista reuniu desenhos e aquarelas de sua autoria, além de contribuições de Eduard Kretzschmar e Victor Barrat, sendo finalizado pelo trabalho do gravador suíço Friedrich Salathé. O resultado foi a publicação do álbum *Souvenirs de Rio de Janeiro*, publicado em 1835 (Rocha *et al.*, 2024, p. 2).

26 Johann Moritz Rugendas foi um artista alemão, nascido em 1802, com uma extensa produção acerca do Brasil, grande parte da sua obra foi publicada em 1835, em: *A Viagem Pitoresca ao Brasil*.

27 O corpo dos escravizados é entrelaçado a animais, arabescos e plantas. O corpo surge próximo a paisagem, a

A partir da análise das digitalizações e das conversas com a curadoria, as dinâmicas técnicas possíveis abriram novas possibilidades para o artista, permitindo-lhe refazer, reestruturar, ampliar, reduzir e até imprimir em tamanhos e cores idênticas às das gravuras históricas. A partir disso, PV Dias desenvolveu a série *Disse-me-disse*, composta por 10 obras, em que, mesmo com a possibilidade de usar lupas, disponibilizadas na expografia do espaço, pouco se notava a diferença entre as versões de Steinmann e as contemporâneas. Essa experiência se diferenciou das rasuras realizadas anteriormente nas fotografias de Fidanza, em 2019, resultado de imagens de arquivo de baixa qualidade, com detalhes difíceis de visualizar e resolução tão limitada que não possibilitavam explorar outras dinâmicas de impressão.

Na obra *Botar Fogo* (Figura 3), o artista PV Dias insere a imagem de uma figura humana em escala ampliada em relação à paisagem de Steinmann que compõe o fundo da composição. A figura, descalça e sem camisa, gesticula com uma das mãos, como se compartilhasse um segredo com as pessoas representadas nos arabescos da borda da moldura. Ao fundo, revela-se a paisagem da praia de Botafogo, no Rio de Janeiro: duas pessoas caminham pela areia, embarcações flutuam sobre a água e os morros se projetam ao longe, esmaecendo gradativamente no horizonte.

Figura 3. Botar Fogo, da série Disse-me-Disse – 30 x 23 cm



Fonte: PV Dias (2024).

Já na obra *São* (figura 4), o modo de realizar a rasura se repete, um sujeito gigante contrasta e se põe em frente da cena da paisagem construída de montanhas e uma enseada, identificada

natureza. A escravidão é um adereço visual que emoldura as paisagens idílicas de Steinmann. Conforme discutido no texto de Paulo Costa (2024) também disponível no catálogo do projeto.

como sendo parte do território de Saco dos Alferes,[28] perto do bairro de São Cristóvão no Rio de Janeiro. Há também duas pessoas que conversam, uma diversidade de casas, prédios e árvores bastante presente nos morros. O sujeito que aparece na rasura promovida por PV Dias, agora parece escutar o que o lavrador negro lhe diz no lado esquerdo da moldura.

Figura 4. São, da série Disse-me-Disse – 30 x 23 cm



Fonte: PV Dias (2024).

Com sua proposta, o artista cria um novo tipo de documento, mais alinhado à crítica formulada por Clóvis Moura (2002) sobre as lacunas da historiografia brasileira, a ver: a ausência de representações das pessoas negras como agentes ativos de articulação, revolta e revolução, omitidos em sua complexidade de rebeliões como Revolta dos Zumbis, a Revolta dos Malês, a Revolta da Chibata, Canudos, a Cabanagem, entre outras – tanto anteriores quanto contemporâneas aos registros visuais produzidos por Steinmann. Em consonância com essa perspectiva, o texto curatorial do projeto enfatizou o aspecto linguístico da obra, destacando que termos como cochichar (kuxisa) e fofoca (fuka, fwafoka) teriam origem banta, especificamente no quimbundo, conforme tematizado por Nei Lopes (2012). Desenvolvidas por grupos linguísticos africanos, essas palavras evidenciam formas de comunicação fundamentais para mobilizações e insurgências coletivas. Diante disso, a paisagem aparentemente pacífica[29]

28 Pequena enseada localizada entre o Saco de São Diogo e a Gamboa, no centro da cidade do Rio de Janeiro. atualmente está aterrado. No século XVII, a região pertencia ao alferes Diogo de Pina, daí o nome atribuído (Saco dos Alferes, 2021). Disponível em: https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5671:saco-dos-alferes&catid=2087&Itemid=121. Acesso em: 19 jun. 2025.

29 A curadora e pesquisadora Lilia Moritz Schwarz e o curador e pesquisador Guilherme Giufrida vão comentar no texto *Paisagens e Trópicos* (2022), que, desde o século XVI, as paisagens do território brasileiro, foram apropriadas a partir de um imaginário estrangeiro. O povo foi visto como bárbaro, sendo a paisagem um projeto imaginário,

é ressignificada à luz da violência inscrita nas microcenas e da operação proposta por PV Dias, que tensiona e conecta esses dois planos, seja por meio da imagem ou dos títulos dos trabalhos.

Diante disso, fica evidente o modo como uma série de atores influenciou o desenvolvimento de uma prática artística. Entre esses agentes, destacam-se: a preservação física de acervos, o acesso à digitalização de documentos, as possibilidades específicas de impressão com qualidade ampliada e o incentivo institucional para a ativação crítica de tais elementos. Esse conjunto de fatores pode ser compreendido à luz da Teoria Ator-Rede, formulada por Bruno Latour (2012), segundo a qual as relações sociais não podem ser dissociadas dos elementos materiais e técnicos que as constituem. Nessa perspectiva, tecnologias utilizadas durante o período colonial – como a cartografia, a fotografia, os registros escritos e as imagens de paisagens – igualmente não operaram como ferramentas neutras, mas como agentes ativos na produção e reprodução de relações de poder, contribuindo para a consolidação dos discursos coloniais ao longo do tempo. Daí a relevância de examinar o papel das tecnologias contemporâneas – como softwares de edição, digitalizações em alta definição e acervos digitalmente disponibilizados – como componentes dessa rede. Assim, imagens produzidas no século XIX, arquivos digitalizados e intervenções artísticas contemporâneas compõem uma mesma rede sociotécnica, que molda a forma como a história colonial é representada, reavaliada e debatida na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arte contemporânea tem se apresentado repetidamente como uma ferramenta crítica fundamental na revisão da historiografia, mediante um fenômeno de espectro internacional, com reverberações também no Brasil. Por meio das intervenções dos artistas discutidas neste artigo, como a performance de Titus Kaphar; as instalações de Fred Wilson; as fotomontagens de Sammy Baloji, as videoperformances de Tiago Sant'Ana e as rasuras de PV Dias, o passado colonial e seus acervos "oficiais" são reexaminados, trazendo à tona novas perspectivas sobre a visibilidade e invisibilidade de pessoas não-brancas na história. De fato, a escolha desses artistas pelo tema não pode ser dissociada de movimentos intelectuais de considerável impacto nas ciências sociais, nas artes visuais e com reverberações importantes em instituições da cultura de modo geral, dentre eles o debate "decolonial", demandas de democratização e acesso, pautas identitárias, bem como pela predominância crescente do paradigma da memória (Assman, 2011).

uma forma de si e uma apresentação do outro.

Essas produções são viabilizadas em grande parte pelo processo de modernização das práticas museológicas, dentre elas a digitalização dos acervos. Tais tecnologias servem como material de pesquisa, mas também como suporte para as produções artísticas, como nos casos de Baloji, Sant'Ana e PV Dias. A transformação desses acervos em arquivos digitais facilita o acesso a públicos maiores, permitindo a disseminação mais ampla de obras e documentos. Ao passo que permite que os artistas tenham mais liberdade criativa sem a necessidade de grandes ateliês ou materiais caros, também é válido considerar que o amplo uso da manipulação digital por artistas não brancos no Brasil, um contexto mais próximo da nossa realidade, está na acessibilidade desse tipo de recurso, que oferece um baixo custo em comparação com outras formas tradicionais de produção artística, como pintura. Esse fato abre um campo de investigação que pode ser ainda mais aprofundado, a respeito das escolhas de linguagem e as potencialidades da arte digital dentro da produção contemporânea de artistas até então marginalizados.

Destacamos como o tema proposto possui considerável projeção geográfica e no tempo, bem como contribui para refletir sobre as potencialidades dos acervos e das mobilizações independentes e institucionais relacionadas a eles. Por fim, a análise crítica das políticas e estratégias de memória – que não se limitam a práticas iconoclastas – segue ativa entre pesquisadores, artistas, agentes culturais e seus públicos, por meio de procedimentos técnicos, conceituais e estéticos diversos.

REFERÊNCIAS

1. AMANCIO, Kleber. A História da Arte branco-brasileira e os limites da humanidade negra. **FAROL**, Vitória, v. 17, n. 24, p. 27-38, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.47456/rf.v17i24.36351. Acesso em: 16 maio 2025.

2. ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

3. BECKER, Howard. **Mundos da arte.** Tradução de Luís San Payo. Lisboa: Livros Horizonte, 2010.

4. BRASIL. Ministério da Cultura. Ministério da Cultura, MCTI e FINEP lançam edital de R$ 250 milhões para recuperação e preservação de acervos. **Gov.br**, Brasil, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/noticias/minc-mcti-e-finep-lancam-edital-de-r-250-milhoes-para-recuperacao-e-preservacao-de-acervos. Acesso em: 19 jun. 2025.

5. BRASIL, André; GONÇALVES, Marco Antonio. Cinemas e Mídias Indígenas: Construir Pontes, Recusá-las. Entrevista com Faye Ginsburg. **Sociologia & Antropologia**, Rio

de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 559–579, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2238-38752016V631. Acesso em: 16 maio 2025.

6. BRASIL. Lei Paulo Gustavo. Central de Conteúdo: Para quem é a Lei. **Gov.br**, Brasil, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/lei-paulo-gustavo/central-de-conteudo/para-quem-e-a-lei. Acesso em: 19 jun. 2025.

7. BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Tradução Daniela Kern e Guilherme Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.

8. BUSKIRK, Martha. **The Contingent Object of Contemporary Art**. Massachusetts: MIT Press, 2003.

9. CERQUEIRA, Rosa Claudia. **Paisagens Urbanas**: Fotografia e Modernidade na Cidade de Belém (1846-1908). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

10. COSTA, Paulo de Freitas. Souvenirs de Rio de Janeiro. *In*: ROCHA, Ana Paula; DAMACENO, Janaina; COSTA, Paulo de Freitas (curad.). **Rio de Janeiro XIX – XXI**: catálogo da exposição. São Paulo: Casa Museu Ema Klabin, 2024. p. 12-40. Disponível em: https://www.evaklabin.org.br/pdf/eva_riodejaneiro-xix-xxi_catalogo.pdf. Acesso em: 16 abr. 2025.

11. GAMA, Fabiene. Antropologia e fotografia no Brasil: O início de uma história (1840- 1970). **GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 5, n. 1), p. 82-113, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2020.163363. Acesso em: 16 maio 2025.

12. GIUFRIDA, Guilherme; SCHWARCZ, Lilia. Paisagens e Trópicos. *In*: MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO. **Histórias Brasileiras**: catálogo da exposição. São Paulo: MASP, 2022.

13. HEINICH, Nathalie. Práticas da Arte Contemporânea: Uma Abordagem Pragmática a um Novo Paradigma Artístico. **Revista Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 373-390, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2238-38752014v424. Acesso em: 16 mai. 2025.

14. FOSTER, Hal. **O retorno do real**: a vanguarda no final do século. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

15. KAPHAR, Titus. A arte consegue corrigir a história? **TED**, 2017. Disponível em: https://www.ted.com/talks/titus_kaphar_can_art_amend_history?language=pt-BR&subtitle=en&lng=pt-br&geo=pt-br. Acesso em: 19 jun. 2025.

16. KOIDE, Emi. Espectros da colonização e imagens do Congo (RDC) na arte contemporânea. *In*: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 9., 2013, Campinas. **Anais** […]. Campinas: Unicamp, 2013, v. 1. p. 73-79. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2013/Emi%20Koide.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

17. LATOUR, Bruno. **Reagregando o social.** Bauru: EDUSC; Salvador: EDUFBA, 2012.

18. LATOUR, Bruno. **The Pasteurization of France**. Tradução de Alan Sheridan e John Law. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

19. LEENHARDT, Jacques. **Rever Debret**. São Paulo: EdUSP, 2011.

20. LEITE, Marcelo Eduardo. Typos de pretos: escravos na fotografia de Christiano Jr. **Visualidades**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 25-47, 2012. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5216/vis.v9i1.18368. Acesso em: 19 jun. 2025.

21. LIMA, Diane (org.). **Negros na piscina**: arte contemporânea, curadoria e educação. São Paulo: Fósforo, 2024.

22. LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto**: um ensaio etimológico sobre a influência das línguas africanas no português do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

23. MARCONDES DOS SANTOS, Guilherme. Derrubar para Edificar: presenças e ausências raciais e de gênero no Museu de Arte Contemporânea do Ceará. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 25, n. 62, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/18070337-124311. Acesso em: 16 abr. 2025.

24. MARZIALE, Nicole Palluci. A importância da reafirmação da função social dos museus: antes, durante e depois da pandemia. **O Público e o Privado**, Fortaleza, v. 19, n. 38, p. 23-53, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.52521/19.4119. Acesso em: 16 abr. 2025.

25. MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

26. MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio**: o negro na historiografia brasileira. São Paulo: Ática, 2002.

27. PV Dias. **Verve Galeria**, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://www.vervegaleria.com/artistas/pv-dias/. Acesso em: 10 abr. 2025.

28. PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio: imaginário e modernização. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

29. ROCHA, Ana Paula; DAMACENO, Janaina; COSTA, Paulo de Freitas (curad.). **Rio de Janeiro XIX – XXI**: catálogo da exposição. São Paulo: Casa Museu Ema Klabin, 2024. Disponível em: https://www.evaklabin.org.br/pdf/eva_riodejaneiro-xix-xxi_catalogo.pdf. Acesso em: 16 abr. 2025.

30. SACO dos alferes. *In*: **Glossário de História Luso-Brasileira**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5671:saco-dos-alferes&catid=2087&Itemid=121. Acesso em: 19 jun. 2025.

31. SAMMY Baloji Memory. **Prix Pictet**, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://prix.pictet.

com/cycles/earth/sammy-baloji. Acesso em: 03 dez. 2024.

32. SANT'ANA, Sabrina Marques Parracho. **Construindo a memória do futuro**: uma análise da fundação do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

33. SANT'ANA, Tiago. Refino #3 e #4. **Tiago Sant'Ana**, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://tiagosantanaarte.com/2017/10/19/refino-3-e-4/. Acesso em: 3 dez. 2024.

34. SÃO PAULO (Estado). Secretaria da Cultura e Economia Criativa. **Edital Fomento CultSP**. São Paulo: Secretaria da Cultura e Economia Criativa, 2024. Disponível em: https://proac.sp.gov.br/edital-fomento-cultsp/. Acesso em: 10 out. 2024.

35. SILVA, Valdir Pierote; BARROS, Denise Dias. Artes do Contemporâneo Africano: vida, criação e multiplicidade. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, v. 15, n. 28, p. 186-205, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/2196. Acesso em: 16 maio 2025.

36. TREVISAN, Anderson Ricardo. **A redescoberta de Debret no Brasil modernista**. São Paulo: Alameda, 2015.

37. VASSALLO, Simone Pondé; RODRÍGUEZ CÁCERES, Luz Stella. Conflitos, verdades e política no Museu da Escravidão e da Liberdade no Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 47-80, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/qBCVbjXN7wRWPJrwM6TKvTJ/abstract/?lang=pt. Acesso em: 3 dez. 2024.

38. VILLAS BÔAS, Glaucia. **Forma privilegiada**: a arte concreta no Rio de Janeiro de 1946 a 1959. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

39. WELCOME to the Museum. **Maryland Center for History and Culture**, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://www.mdhistory.org/museum/. Acesso em: 19 jun. 2025.

40. WILSON, Fred. Interview: Museums and Collections. **Art21**, [*s. l.*], 2024. Disponível em: https://art21.org/read/fred-wilson-museums-and-collections/. Acesso em: 3 dez. 2024.

Ana Paula Rocha de Oliveira
Coordenadora Técnica no SESC Rio de Janeiro. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6084-6142. Colaboração: Concepção do artigo, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: anapaula.rocha.oli@gmail.com

Paulo Victor Santos Dias
Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0009-0009-9798-6200. Colaboração: Concepção do artigo, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: pvsantosdias@gmail.com

Las luchas por el futuro: víctimas y expertos frente a tres infraestructuras conmemorativas

The struggles for the future: victims and experts in the face of three commemoratives infrastructures

As lutas pelo futuro: vítimas e especialistas face a três infraestruturas comemorativas

Diego Zenobi
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

En la actualidad, los eventos críticos suelen dar lugar a espacios conmemorativos que recuerdan lo sucedido. En este trabajo propongo un abordaje de las infraestructuras conmemorativas producidas como consecuencia de un incendio ocurrido en Buenos Aires en 2004 durante un concierto de rock en el que murieron 194 jóvenes. Este artículo se basa en un extenso trabajo de campo llevado a cabo en el movimiento de demanda de justicia conformado por sobrevivientes y familiares de los fallecidos, así como en el análisis de fuentes secundarias (materiales de prensa, documentos, etc.). Identifico y reconstruyo las disputas que se dieron durante un largo período de quince años en relación a tres espacios: el Santuario, la Plaza de la Memoria y el Memorial. Abordo tanto el papel de las víctimas, así como el de expertos y profesionales, tales como arquitectos, psicólogos y políticos. Analizo los procesos conflictivos en el marco de los cuales aquellas infraestructuras fueron construidas, transformadas, destruidas. Si bien desde los estudios sobre memoria se ha analizado este tipo de espacios indagando en las luchas por el sentido del pasado en ellos representado, aquí sostengo que las disputas sobre las infraestructuras no expresan tanto luchas por el pasado, sino, más bien, luchas por el futuro: luchas por los caminos que debía tomar el movimiento para alcanzar justicia y lograr que fueran condenados los responsables del incendio.

Palabras clave: Infraestructuras, Expertos, Víctimas, Memoria.

Recebido em 5 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 13 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 13 de março de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

In our contemporary world, critical events often give rise to commemorative spaces that remember what happened. Here I propose an approach to the commemorative infrastructures produced as a consequence of a fire that occurred in Buenos Aires in 2004 during a rock concert in which 194 young people died. The article is based on extensive fieldwork carried out in the movement for justice made up of survivors and relatives of the deceased, as well as on the analysis of secondary sources (press materials, documents, etc.). I identify and reconstruct the disputes that took place over a long period of fifteen years around three spaces: the Sanctuary, the Plaza de la Memoria and the Memorial. I analyse the role of the victims as well as that of experts and professionals such as architects, psychologists and politicians. I address the conflictive processes in the framework of which these infrastructures were built, transformed and destroyed. While memory studies have analysed these kinds of spaces by addressing the struggles for the meaning of the past represented in them, here I argue that the disputes surrounding those infrastructures do not so much express struggles for the past but rather struggles for the future: struggles over the paths that the movement should take to achieve justice and ensure that those responsible for the fire were condemned.

Keywords: Infrastructures, Experts, Victims, Memory.

RESUMO

Em nosso mundo atual, os eventos críticos geralmente dão origem a espaços comemorativos que lembram o que aconteceu. Aqui proponho uma abordagem das infraestruturas comemorativas produzidas como consequência de um incêndio ocorrido em Buenos Aires em 2004 durante um show de rock no qual 194 jovens morreram. O artigo se baseia em um extenso trabalho de campo realizado no movimento por justiça composto por sobreviventes e parentes dos falecidos, bem como na análise de fontes secundárias (materiais de imprensa, documentos, etc.). Identifico e reconstruo as disputas que ocorreram durante um longo período de quinze anos em torno de três espaços: o Santuário, a Plaza de la Memoria e o Memorial. Analiso o papel das vítimas, bem como o de especialistas e profissionais, como arquitetos, psicólogos e políticos. Abordo os processos conflituosos no âmbito dos quais essas infraestruturas foram construídas, transformadas e destruídas. Embora os estudos de memória tenham analisado esses espaços abordando as lutas pelo significado do passado neles representado, aqui argumento que as disputas em torno dessas infraestruturas não expressam tanto as lutas pelo passado, mas as lutas pelo futuro: lutas sobre os caminhos que o movimento deve tomar para obter justiça e garantir que os responsáveis pelo incêndio sejam condenados.

Palavras-chave: Infraestruturas, Especialistas, Vítimas, Memória.

INTRODUCCIÓN

Durante mi trabajo de campo realizado con los sobrevivientes y familiares de los jóvenes fallecidos en un incendio ocurrido en Buenos Aires en 2004, solía recorrer, observar y vivir el espacio conocido como "el santuario". Se trataba de una precaria construcción realizada de forma espontánea por los parientes y amigos de los muertos que rebasaba de muestras de afecto, tales como flores, poesías, dibujos, imágenes religiosas, etc. Esta infraestructura conmemorativa bloqueaba el tránsito vehicular que antes circulaba sobre la calle en la que estaba emplazada, lo cual reformuló la circulación de la zona y generó por ello numerosos conflictos y debates. A su lado, la "Plaza de la memoria" integraba junto a ese santuario un espacio que era el epicentro de una gran vida social, ya que funcionaba como punto de reunión y encuentro del movimiento de lucha que, mes a mes, organizaba una gran movilización pública demandando justicia por lo sucedido.

Alrededor de veinte años después de haber frecuentado aquellos lugares, casi de casualidad, me encontré frente a otra infraestructura conmemorativa relacionada con el incendio, en una plaza pública ubicada a pocas cuadras de aquel espacio: se trataba del "memorial". El memorial es un gran faro de color óxido, iluminado por un potente reflector, rodeado por un friso de mármol con los nombres de los fallecidos grabados en él. A diferencia de las sensaciones de vitalidad y movimiento a las que me remitían el santuario y la Plaza de la memoria, el memorial me llenó de tristeza, puesto que estaba en estado de cuasi abandono, ya que nunca llegó a constituirse en un espacio social significativo para las víctimas.

En este trabajo rastreo las ambigüedades y tensiones surgidas a lo largo de un proceso social y político durante un período de más de quince años, que va desde la creación del primer santuario hasta la construcción del memorial. Exploro los procesos conflictivos de los que participaron no solo las víctimas, sino también otros actores, expertos profesionales, tales como arquitectos, psicólogos y políticos. En el marco de estos procesos aquellas infraestructuras conmemorativas fueron construidas, utilizadas, transformadas y destruidas.

*

Diversas disciplinas tales como la geografía, la sociología o la antropología social han considerado a las tragedias, catástrofes y desastres como la consecuencia del encuentro entre el azar y ciertas condiciones de vulnerabilidad preexistentes. Desde ese punto de vista, se trata de situaciones que son producto de la acción humana. Si en un cierto sentido son construcciones sociales, ello se debe a que a partir de sus opciones de desarrollo socioeconómico y urbano las sociedades contribuyen a crear las condiciones de vulnerabilidad. Estas condiciones conducen a que ciertos fenómenos tengan consecuencias catastróficas; por ejemplo, una lluvia incesante

que cae sobre un humilde asentamiento establecido en una zona inundable. Si esas lluvias causan una inundación catastrófica con miles de muertos, esto se debe menos al fenómeno natural de las precipitaciones y más a la acción humana que ha conducido a que sectores sociales excluidos, pobres y marginados, se establezcan en un espacio riesgoso. De esta manera, aunque las tragedias son vistas como "naturales", son consecuencias de la acción humana que hace posible el encuentro entre aquello que entendemos como azar y vulnerabilidad.

Hay otro sentido, complementario y estrechamente relacionado con lo anterior, en el que aquellas situaciones pueden ser consideradas como productos humanos. Desde aquí, se las considera de ese modo en tanto y en cuanto el carácter trágico de un evento es consecuencia de un proceso colectivo de elaboración: este sentido la cualidad crítica de ciertos eventos no existe independientemente de los medios interpretativos que la identifican de ese modo (Visacovsky, 2010). Por lo dicho, una catástrofe no existe como tal sino es por medio del trabajo colectivo de definición de ese evento como una "catástrofe". A fin de recomponer el escenario en que se da ese proceso debe abordarse el ensamble de producciones artísticas, religiosas, científicas, políticas, etc., que participan de la construcción de la catástrofe como un evento significativo (Revet, 2006).[1]

En este caso, este artículo se centrará en de un incendio ocurrido en la capital argentina en 2004 durante un concierto de rock. Miles de asistentes no pudieron escapar de allí, puesto que no había salidas de emergencia habilitadas a tal efecto. A causa de haber respirado el aire envenenado, fallecieron 194 jóvenes. Durante los meses siguientes al hecho se conformaron cinco grupos diferentes que agrupaban a cientos de víctimas que sostenían diversas orientaciones ideológicas y políticas. Mantenían diferencias sobre cómo llevar adelante la lucha: unos proponían un camino enfocado en lo jurídico, mientras que otros preferían la acción directa, unos estaban más cerca de militantes de partidos políticos de izquierda y de sobrevivientes, otros preferían mantener lejos "la política" y sólo aceptar a padres y madres de los muertos en sus grupos. El conjunto de esos grupos llevó como nombre "movimiento Cromañón". El santuario siempre generó tensiones tanto al interior del movimiento Cromañón entre quienes pensaban que debía levantarse y abrirse el tránsito vehicular y quienes se oponían,[2] además de

1 Algunos textos que sintetizan los aportes realizados sobre el tema se han centrado en la problematización de las "crisis" (Visacovsky, 2010), otros proponen un programa para el estudio de los desastres (Oliver Smith; Hoffman, 2002), mientras que hay trabajos que sistematizan los aportes más relevantes sobre el tema (García Acosta, 2021) y otros abonan una perspectiva crítica sobre estas miradas (Barrios, 2017).

2 Los materiales de mi investigación fueron producidos en el marco de un trabajo de campo de casi tres años en este movimiento de lucha. Sin embargo, este artículo aborda un período mucho más amplio, de quince años, por lo que también he apelado al análisis de materiales de prensa y he releído registros de campo y entrevistas realizadas al inicio de mi trabajo en terreno. En particular, la reflexión sobre el papel de los expertos que aquí despliego no había sido tenido en cuenta en mi investigación original, permaneciendo esos materiales como "datos crípticos" (Holy, 1984) que sólo pude hacer inteligibles cuando, en una etapa posterior a mi investigación original ya concluida,

los conflictos entre los vecinos de la zona, el gobierno de la ciudad, las empresas de transporte, etc.

El reciente interés antropológico por las infraestructuras como punto de vista desde el que estudiar lo contemporáneo (Harvey *et al.*, 2016; Larkin, 2013) permite acercarnos a los fundamentos que hacen a la materialidad, a los proyectos y deseos de las personas, y al modo en que son socialmente valoradas. Respecto a las infraestructuras conmemorativas se ha destacado que son fundamentales, por ejemplo, para crear comunidad e identidad (Anderson, 1991; Margry; Sanchez Carrretero, 2011; Nora, 1989). Algunos trabajos que han abordado la relación entre las infraestructuras conmemorativas y los desastres desde la antropología se han ocupado del Hiroshima Peace Memorial Museum (Naono, 2005), del llamado Ground Zero (Sather-Wagstaff, 2011) o del Berlin Holocaust Memorial (Sion, 2014). En el caso de América Latina, desde mediados de la década del noventa, se han consolidado políticas públicas de memoria relacionadas especialmente con la violencia política y con nuestro pasado dictatorial. Las mismas han constituido un buen escenario para analizar las llamadas "luchas por el pasado" (Jelin, 2017) orientadas a consagrar e institucionalizar ciertas interpretaciones sobre aquellos sucesos. Los trabajos sobre estos temas han mostrado las tensiones que pueden surgir en la definición de cuáles son los períodos temporales que deben verse reflejados en sitios y monumentos, cuáles son los grupos que deben ser reconocidos como víctimas (y cuáles no) y cómo deben ser representados estéticamente los hechos y sus protagonistas (Catela Da Silva, 2014; Vecchioli 2013).

En muchos de estos casos las infraestructuras conmemorativas son no solo un lugar de recogimiento sino que también condensan cuestiones relativas a la búsqueda de justicia y de responsables por lo sucedido (Baez Ullberg, 2013), constituyendo al mismo tiempo tanto un espacio de "dolor" como uno de "lucha". Tal es el caso del santuario que durante más de diez años mantuvo la calle cerrada ante todos los intentos del gobierno local por reabrirla. Aquí sostengo que las disputas y tensiones que analizo no guardan relación tanto con las "luchas por el pasado" –esto es, con las diferentes formas de interpretar el incendio ocurrido y de los intentos por legitimar esas versiones–, sino que se trata más bien de luchas por el futuro –esto es, de luchas por los caminos que debía tomar la lucha pública para alcanzar justicia y lograr que los responsables fueran condenados finalmente.

mi pregunta sobre el movimiento político se transformó en una pregunta por los profesionales y especialistas que participan en lo que llamamos "producción social" de las víctimas en el mundo contemporáneo (Zenobi, 2023).

INFRAESTRUCTURAS CONMEMORATIVAS EN DISPUTA: EL SANTUARIO Y LA PLAZA DE LA MEMORIA

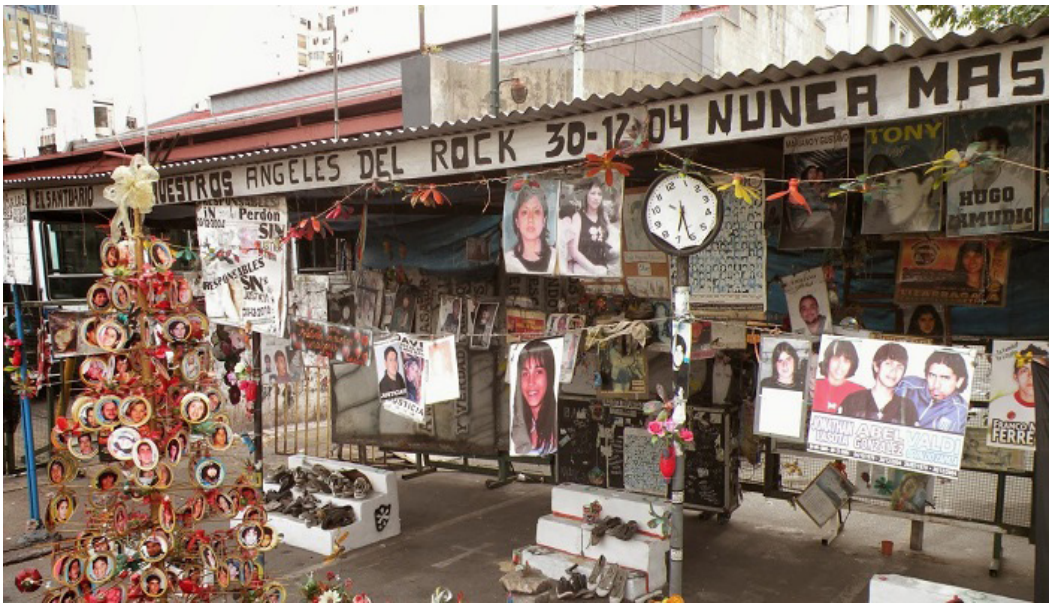
Los memo-paisajes (Baez Ullberg, 2013) surgen de un proceso social que transcurre en historias escritas, en imágenes, en paisajes y lugares, tanto en ámbitos íntimos y domésticos como en lugares y monumentos públicos. Al final de mi trabajo de campo pude conocer los espacios de la vida cotidiana de las familias de los jóvenes fallecidos en el incendio de Cromañón. Viajar a sus barrios, entrar a sus casas, conocer sus habitaciones y espacios íntimos me permitió encontrarme con una diversidad de espacios memoriales instalados en esos hogares (Bermúdez, 2020). En estos espacios existen murales dibujados en paredes con retratos de la persona fallecida, con mesas y rincones del hogar repletos de velas, sahumerios y fotos familiares e, inclusive, pude conocer las habitaciones de esos adolescentes que, algunos años después de su desaparición física, aún estaban intactas.

El santuario de Cromañón es de una naturaleza diferente a la de estos santuarios íntimos, domésticos. Tuvo su origen cuando, apenas ocurrido el incendio, la justicia ordenó cerrar con vallas la calle de acceso al local con el objetivo de mantener a resguardo las pruebas para la causa penal. Sobre esas vallas y sobre el asfalto mismo se comenzaron a acumular muestras de afecto que fueron tomando cada vez más cuerpo. Allí había zapatillas ennegrecidas por el humo del incendio, fotos, flores, velas, poesías, etc. Con el objetivo de resguardar esas muestras de afecto, un grupo de familiares y sobrevivientes del incendio construyó un precario cobertizo de chapa iluminado con la luz del alumbrado público. Así fue como sobre la calle por la que antes circulaba el tránsito de vehículos comenzaba a conformarse lo que luego sería conocido como "el santuario". Sobre la calle en que el mismo está emplazado se ubicaron los cuerpos que se retiraban del lugar luego del incendio y se realizaban las tareas de reanimación. En los casos en que eso ya no tenía sentido, los óbitos eran alineados uno a uno sobre el asfalto conformando una conmovedora escena de muerte masiva.

Tal como puede verse en la Foto 1, el santuario está encabezado por una consigna pintada en negro: "El santuario de nuestros ángeles del rock 30-12-04. Nunca más cromañón". En mis primeras visitas al santuario me impresionaba la gran profusión de objetos ubicados sobre el piso o que cuelgan del techo. Entre los mismos se destacan cuadros alegóricos pintados a mano por parientes y amigos, zapatillas, collares, banderas y remeras de grupos de rock o de equipos de futbol, rosarios, velas, flores, santos, vírgenes, botellas vacías de cerveza, poesías, etc. También pueden leerse consignas escritas a mano que hacen referencia a la responsabilidad del entonces alcalde de la ciudad, tales como "Ibarra asesino" o bien a la del gerente del local, "Chabán asesino". Ocasionalmente está escrito el nombre de algunos de los jóvenes muertos

seguido de términos tales como “asesinado” o “masacrado”. Las personas que se acercan tocan las fotos, lloran, se persignan.

Foto 1. El santuario



Fuente: www.lapatriadaweb.com.ar. Acceso en: 8 dic. 2024.

Junto a la noción de infraestructura, cabe colocar la de movilidad: este cruce nos permite comprender las perturbaciones y los cambios experimentados durante las situaciones críticas (Addey *et al.*, 2021). Habitualmente diseñada para permitir la conectividad, caminos, puentes, rutas, la infraestructura vial de la ciudad se vio transformada en otra con la llegada del santuario: el bloqueo que se produjo en la calle contribuyó a la desconexión transformando esa calle previa por la que circulaban once líneas de colectivos, además del intenso tránsito de taxis y automóviles particulares, en un espacio exclusivamente peatonal. Entonces, esta infraestructura conmemorativa no solo está conectada con el recuerdo de los fallecidos, sino también con la lucha ya que funciona como expresión de protesta. Apenas instalado el santuario, los vecinos de la zona señalaban, como veremos más adelante, que sus propiedades habían perdido valor por la cercanía del memorial y afirmaban que, por no tener control ni guardias de seguridad por las noches, el santuario servía como protección para delincuentes y personas en situación de calle. También las empresas de colectivos ejercieron una fuerte presión al señalar que el desvío y cambio del recorrido de los ómnibus sufrían pérdidas económicas.

Entonces, en el marco de una lucha política que duró muchos años en reclamo de justicia, mantener el santuario en su lugar fue una demostración de fuerza y presión del movimiento para

exigir justicia frente al Estado.[3] Su relevancia lo transformó en el punto de encuentro en el que se reunió el movimiento todos los días 30 de cada mes, entre 2005 y 2008, para dar inicio a sus grandes movilizaciones que finalizan en la Plaza de Mayo, sede del gobierno nacional, o en la sede de gobierno de la ciudad.

Sin embargo, aquel espacio al que se llama "santuario", en realidad está conformado por dos espacios: uno es el santuario propiamente dicho, el que corta la calle, y el otro espacio es la Plaza de la Memoria. En 2005, el Gobierno de la ciudad intentó solucionar "el problema" que representaba el corte de la calle, reemplazando el santuario por esa plaza. A diferencia del santuario que se ubica sobre la calle, cortando el tránsito, la Plaza de la Memoria está ubicada a su costado, sobre lo que antes era una ancha vereda. La misma fue construida meses después del incendio por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

La primera vez que ingresé a la Plaza tuve una sensación particular al tener que atravesar un enorme portón de seguridad que es abierto durante el día por un cuidador que se ocupa del lugar. En un cartel de metal ubicado sobre ese portón se lee "En memoria de los 194 ángeles masacrados en Cromañón seguimos pidiendo justicia y verdad para que descansen en la paz que se merecen".

Al ingresar al amplio rectángulo de unos 30 metros por 10 metros, se observa que es un espacio enteramente de cemento, del mismo estilo de otras plazas que se construyeron a fin de recordar algún acontecimiento traumático. En este recinto a la derecha puede verse una larga pared blanca que comienza con un cartel de grandes dimensiones, que dice: "A los que el cielo no pudo esperar". Allí están las fotos de los jóvenes fallecidos con sus nombres ploteados sobre letras de molde, en un formato estandarizado. No hay carteles políticos ni grafitis o carteles de protesta, pero en cambio abundan las flores, las cartas, las fotos, etc., como muestra la Foto 2. Al final de la Plaza hay una imagen de la conocida obra de Miguel Ángel, *La Piedad*, que representa una virgen con un niño moribundo en los brazos. Un camino de piedras pequeñas, rodeado de maceteros con flores, bordea esa pared y conduce hasta un espacio en el que hay una mesa de cemento con un techo que ofrece resguardo de la lluvia y el sol. Al llegar el atardecer, las potentes luces que brinda el alumbrado instalado especialmente para la plaza realzan el aspecto prolijo y cuidadosamente diseñado del lugar. En aquel púlpito se realiza el oficio ecuménico previo a todas las marchas del movimiento Cromañón los días 30 de cada mes. En el mismo brindan sus oficios un cura, un rabino, un pastor evangélico y un imán musulmán. Antes de dar comienzo al oficio, algunos familiares leen los nombres de los chicos

3 Uno de los objetivos del movimiento fue lograr la destitución del jefe de gobierno de la ciudad Aníbal Ibarra y el encarcelamiento de los supuestos responsables del incendio: los funcionarios de las aéreas de control del municipio, los músicos de la banda de rock que promovía el uso de pirotecnia y los dueños del local. En 2006 Ibarra fue destituido mediante un proceso de juicio político.

en voz alta. Los presentes, habitualmente unas cincuenta personas, responden "¡Justicia!" luego de la mención de cada uno.

Foto 2. La Plaza de la Memoria



Fuente: www.lanacion.com.ar. Acceso en: 10 dic. 2024.

Así, el santuario y la plaza conforman un cierto complejo espacial en el que se despliegan relaciones sociales particulares vinculadas tanto al recuerdo y conmemoración de los fallecidos como a la lucha en demanda de justicia. Ambos espacios conviven uno al lado del otro, conformando un lugar en el sentido antropológico del término, un espacio histórico, identitario y relacional en el que los miembros de un grupo social particular están en relación, se reconocen entre sí y se identifican con una historia común (Augé, 1994).

Debido a que conforman un espacio común que está asociado al movimiento Cromañón, desde la mirada externa el santuario y la Plaza de la Memoria son la misma cosa. Sin embargo, el santuario y la plaza constituyen dos infraestructuras conmemorativas que muestran diferentes formas de hacer, de considerar la lucha, su presente y su futuro. Después de varios meses de asistir a esos puntos de encuentro, pude notar que las víctimas distinguen claramente entre ellos: no todos los familiares circulan por ambos espacios (Isacovich, 2009). Algunas personas cuidan y limpian el santuario pero no entran a la plaza; otros van a las misas que se realizan en la plaza, pero no al santuario, y no están allí las fotos de sus hijos. Algunos grupos de víctimas prefieren participar del espacio conmemorativo que no interrumpe el tránsito, mientras que otros preferían la intervención directa sosteniendo el corte del tránsito.

De un modo similar a las disputas por la imposición de una memoria legítima que se dan en el caso de otros eventos socialmente definidos como trágicos (Revet, 2006), podemos ver aquí una distinción entre espacios y formas conmemorativas diferentes que conviven como

parte del mismo movimiento de demanda de justicia. Como bien han señalado Palacios y Rodríguez (2013), la Plaza de la Memoria expresaba una disputa con el santuario en lo que hace a las formas legítimas, pero sobre todo la infraestructura conmemorativa cristalizaba dos formas diferentes de llevar adelante la lucha por justicia.

ARQUITECTOS, FAMILIARES: LA PROYECCIÓN DEL MEMORIAL

Durante los años que estuve presente en la vida cotidiana del movimiento, fui testigo de las numerosas ocasiones en que se produjeron debates sobre "qué hacer con el santuario". Algunos familiares pretendían abrir la calle cortada levantando ese espacio, y otros se oponían. Entre los primeros se encontraban Javier y Ariadna que son padres de una joven fallecida en el incendio y forman parte de uno de los grupos conformados por familiares de los muertos. Del mismo modo que con el resto de los familiares, compartí con ellos asambleas, misas, encuentros con funcionarios políticos, almuerzos, cenas, momentos de ocio y de alegría, pero también otros de decepción y tristeza. Debido a su condición de arquitectos, ellos participaron del proyecto oficial para construir la Plaza de la Memoria. Recuerdan con tristeza la resistencia de varios familiares de otros grupos a retirar el santuario y a abrir la calle: "somos los que llevamos adelante la Placita de la Memoria junto a otros papás. Con mucho dolor (…) la idea era levantar el Santuario, guardar todas las ofrendas (…) hubo una oposición muy fuerte de muchos padres de víctimas y de sobrevivientes".[4]

Frente a la negativa de parte del movimiento a retirar el santuario, el gobierno de la ciudad avanzó con un proyecto para mejorarlo, construyendo en ese mismo lugar un gran Memorial con un enorme faro de luz. Este memorial gentrificaría el santuario, dándole un aspecto monumental, prolijo y diseñado. Como novedad central traía el hecho de que habilitaría la circulación vehicular. Como contaré más abajo, ese memorial se construyó quince años después, en una plaza cercana de la ciudad. Para la construcción del Memorial con el gran faro, el Gobierno porteño impulsó un concurso junto a la Sociedad Central de Arquitectos, donde participaron más de veinte iniciativas.

Si bien los trabajos de ciencias sociales en Latinoamérica sobre espacios de memoria y disputas sobre el pasado conforman un acervo cuasi infinito, en cambio el papel de quienes son responsables de su gestión y participan del campo de expertise profesional de los ¨hacedores de

4 Entrevista realizada por el autor a Javier en 10 abr. 2010.

ciudad¨, arquitectos y urbanistas, no ha sido tan abordado (Vecchioli, 2014). Según la palabra de los arquitectos que realizaron la propuesta ganadora, su proyecto proponía

> […] testimoniar la tragedia, partiendo de reconocer que los sucesos ocurridos el 30 de diciembre de 2004 simbolizan un fuerte proceso de desamparo social, que no es el dolor de 194 familias, sino el dolor de todos. Por eso, la propuesta se niega a ocultar el dolor detrás de un muro, buscando trascender en un hecho urbano, que involucre a todos (Memorial […], 2006).[5]

A partir de la capacidad y manejo de cuestiones técnicas, los arquitectos realizaron propuestas para traducir aquellas ideas a la nueva infraestructura conmemorativa, tales como demoler la pared que separaba la plaza del santuario, lo que generaría así una integración de ambos espacios; colocar una banda de granítico negro con los nombres de las víctimas; en el extremo opuesto colocar un ejemplar de Ginkgo Biloba –llamado "árbol de la vida"–; cambiar el nombre de este tramo de calle por el de "pibes de Cromañón"; y colocar pavimento rugoso que produce vibraciones y sonidos ante el paso de los autos, provocando la disminución de la velocidad del tránsito, a fin de estimular la reflexión y el recuerdo.

Entre los expertos que conformaron el jurado, integrantes de empresas privadas, de la agencia estatal encargada de los bienes públicos y de la Sociedad de arquitectos, estaban también Javier y Ariadna en representación de los padres de las víctimas, como asesores del concurso y jurados. Ellos representan un caso especial por su doble condición. Dentro del movimiento siempre fueron vistos como profesionales expertos que contaban con el conocimiento técnico necesario para traducir el sentido afectivo que las víctimas querían darle al memorial. Al revés, también eran vistos como familiares que podían interpretar de mejor modo el sentido del proyecto por haber sido protagonistas de "la tragedia". Atrapados en lazos contrapuestos (Gluckman, 1958), en cada dominio de competencia los legitimaba su condición cruzada de ser familiares y, al mismo tiempo, profesionales de la arquitectura. Así, ellos oficiaron como mediadores y traductores entre uno y otro universo. Su caso no es el único: algunos familiares del movimiento –como quienes son abogados, por ejemplo– han construido una posición especial en virtud de su condición de profesionales de alguna disciplina que guarda relación con algún aspecto vinculado a la demanda. Para comprender su posición en la lucha, es necesario considerar las formas cruzadas de legitimación que se ponen en juego en los diversos dominios de competencia de los que participan (Boyer, 2008).

En el dictamen que evaluó el proyecto ganador que incluye el memorial y el faro de luz, se señalaba que:

5 Disponible en: https://arqa.com/arquitectura/proyectos/memorial-homenaje-a-las-victimas-de-cromanon.html. Acceso en: 1 dic. 2024.

> A pesar de mantener abierto el tránsito, la propuesta de rugosidad en los pavimentos de las cuadras correspondientes de Mitre y Perón producirá un recordatorio a quienes recorran un tránsito pasante en automotor tanto por la vibración como por el sonido, a la vez que este hecho obligará a un tránsito recatado […]. La franja negra en el piso, que contiene los nombres de las víctimas, es una pertinente y clara referencia al luto por las pérdidas. Se ha interpretado que el árbol de la vida será el foco que congregará las ceremonias ecuménicas.[6]

En el dictamen de los expertos se advierte la intención de lidiar con una situación conflictiva representada por las tensiones entre los propios integrantes del movimiento. De ahí que se afirme que "A pesar de…", dando muestras de que este era un tema que traía intensos debates entre los familiares de los muertos. Allí también se expresa la solución "técnica" al conflicto, ya que se explica que la colocación de elementos que den rugosidad al pavimento hará necesario reducir la velocidad, frenar, para reflexionar, como forma de estimular la memoria; finalmente también se expresa el aspecto simbólico: el árbol de la vida, el color negro del pavimento en referencia al luto, etc. Como puede verse, este universo de profesionales expertos, sus representaciones y lógicas prácticas influyen en la manera en que estas infraestructuras conmemorativas son concebidas, gestadas e implementadas. En este caso, los profesionales de la arquitectura operaron una traducción (Tsing, 2023) de sus ideas sobre la necesidad de visibilizar el carácter colectivo del sufrimiento, la defensa de la vida y la necesidad de reflexión, a las capacidades de proyección y diseño, las características de los materiales y demás cuestiones técnicas.

Pero del mismo modo que lo que ocurría con las posiciones sobre si se debía retirar o no el santuario, al interior del movimiento Cromañón no todos los familiares acordaban sobre la construcción del memorial con su enorme faro. Los familiares reunidos en algunos grupos del movimiento se resistieron al mismo y denunciaron que la construcción del memorial era parte de una estrategia para reabrir la calle al tránsito vehicular: "[…] que no se atrevan a tocar la calle, porque es el único lugar que representa la corrupción del Estado. Esa calle tiene que estar cerrada porque simboliza el lugar donde más de 194 cuerpos estuvieron tirados por haber ido a ver un recital".[7] Ellos creían que el santuario expresaba suficientemente bien la relación entre el "dolor" y la "lucha", y ello se debía, justamente, a que era visto como una legítima expresión del dolor de los deudos que, para denunciar la "masacre", cortaban la calle al tránsito vehicular.

6 Disponible en: https://arqa.com/arquitectura/proyectos/memorial-homenaje-a-las-victimas-de-cromanon.html. Acceso en: 1 dic. 2024.

7 Disponible en: http://www.familiasporlavida.org.ar/ultinot/1-latest-news/574-el-santuario.html. Acceso en: 17 dic. 2018.

POLÍTICOS Y PSICÓLOGOS EN CONFLICTO: ¿QUÉ HACEMOS CON EL SANTUARIO?

En ciertos períodos clave, los debates sobre el corte de la calle en la que está emplazado el santuario encontraron amplia repercusión en los medios de comunicación de nuestro país, captando la atención de un amplio sector de la ciudadanía. Eso fue lo que ocurrió durante las elecciones que se realizaron dos años después de la destitución del alcalde de la ciudad. En ese marco, el candidato por el espacio político de la centroderecha sostuvo que el espacio conmemorativo debía retirarse y que la calle debía abrirse, contando con el consenso de los familiares y con el apoyo de los expertos en el tema: "Se trata de un lugar por el cual hay que tener un enorme respeto y recogimiento. Estamos reuniéndonos con arquitectos, con los padres y con los vecinos para lograr que la calle pueda funcionar normalmente" (Ibarra, 2007).[8] Por su parte, el exalcalde destituido acusado por el movimiento de ser el responsable del incendio también se refirió al tema al señalar que el santuario debía levantarse y que el tránsito debía ser liberado: "El recuerdo y la memoria no pasan por una calle cortada. La circulación hace a la propia Ciudad de Buenos Aires y no pasa por allí el homenaje, el respeto, el recuerdo o los reclamos de justicia. Las dos cosas pueden ir perfectamente juntas", afirmó.[9]

En el lenguaje de los funcionarios políticos –y en el de los arquitectos vistos anteriormente– se puede identificar significativamente la consideración sobre el dolor de los familiares, su condición de víctimas legítimas y, por ende, la necesidad de llegar a un consenso con ellos. Así, el cuadro de interpretación propuesto por los políticos asumía la legitimidad del dolor propio de quienes perdieron a sus hijos, pero consideraba además la situación que se planteaba hacia afuera del movimiento. Así fue como políticos de uno y otro lado del arco ideológico coincidieron en afirmar tanto la cuestión "afectiva" como la cuestión "práctica", por lo que la situación respecto del santuario fue caracterizada como un conflicto entre dos tipos de derechos: el derecho a expresar el dolor de unos y el derecho a circular libremente por la ciudad de los otros. Presentar la situación de ese modo, les habilitó la posibilidad de constituirse en mediadores del conflicto para resolverlo. En un contexto electoral, con una audiencia especialmente atenta y sensible a sus palabras, tomaron el rol de mediadores entre posiciones opuestas, que serían reconciliadas, con "consenso", por la actividad política.

8 Fuente: Cromañón: estudian reabrir una calle. **Diario La Nación**, 26 mayo 2007.

9 Disponible en: https://www.infobae.com/2007/04/13/311181-ibarra-dijo-que-se-deberia-abrir-la-calle-cromanon/#:~:text=propia%20ciudad%20de%20Buenos%20Aires%20y%20no,el%20recuerdo%20o%20los%20reclamos%20de%20justicia. Acceso en: 25 nov. 2024.

Algunos trabajos han señalado la importancia de los saberes vinculados al campo de la psicología y de la psiquiatría al momento de analizar su relación con los procesos de victimización (Rechtman, 2023; Fassin, 2023).[10] En particular, desde los años 1980 se ha desarrollado en Argentina un campo que cruza la intervención profesional en salud mental con la militancia por los derechos humanos (Calmels, 2015; Lastra, 2023). La intervención de psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas e inclusive de psicólogos sociales comprometidos con diferentes demandas sociales y causas públicas es un hecho habitual.

A pocos días de las declaraciones de aquellos políticos, importantes personalidades y referentes de la salud mental y los derechos humanos que acompañaban al movimiento de familiares y sobrevivientes se manifestaron públicamente. Uno de ellos, el profesor titular de la Cátedra de Psicología, Ética y Derechos Humanos de la Universidad de Buenos Aires, respondió en una nota que circuló por diversos medios de comunicación. Contra los políticos, señaló que el duelo era un proceso psíquico cuyo recorrido no podían ser determinado a priori:

> Las declaraciones de funcionarios que manifiestan su intención de desmontar el santuario para abrir la calle al libre tránsito resultan insostenibles. Sobre todo cuando los argumentos son de carácter pragmático o se expresan en que "el duelo no pasa por una vereda o una calle cerrada." Nadie puede establecer por dónde pasa el proceso de duelo del semejante. Es justamente una materia en la que no se puede legislar.[11]

A causa de los extendidos intercambios y vínculos sostenidos con los especialistas de la salud mental, los familiares también estuvieron presentes en el IX Congreso Internacional de Stress Postraumático realizado en Buenos Aires en 2008. Allí se organizó una mesa especial sobre las víctimas de Cromañón que llevó por título "Tragedia de Cromañón. Consecuencias Físicas de las Consecuencias Psíquicas". En este evento no hablaron solo expertos en salud mental, sino también los familiares invitados quienes relataron sus experiencias. Ambos se refirieron al conflicto planteado entre el nuevo gobierno de la ciudad y el movimiento Cromañón sobre la eliminación del santuario y la reapertura de la calle. Uno de los profesionales que disertó en el panel principal afirmó: "[…] en las tragedias colectivas, el duelo necesita un lugar para su tramitación, un espacio de memoria, donde los familiares puedan expresarse libremente de la manera que el dolor les permita" (Los psicólogos […], 2008).[12] Se refería de esta manera a la necesidad vital que el santuario representaba para las víctimas que se encontraban atravesando

10 Para una comparación sobre la atención psicológica en Brasil y Argentina a las víctimas de dos eventos críticos (Kiss y Cromañón) puede consultarse Zenobi, Arosi y Gonçalves, 2011.

11 Ibid.

12 Disponible en: https://www.infobae.com/2008/06/26/388277-los-psicologos-aconsejan-mantener-cerrada-la-calle-tragedia-cromanon/. Acceso en: 8 oct. 2024.

las consecuencias del incendio. En ese mismo panel y bajo la misma línea argumental, otro profesional realizó un paralelismo entre el santuario de Cromañón y el santuario que se levantó frente al palacio de Buckingham tras la trágica muerte de Lady Dy. Según sus expresiones:

> En el caso Cromañón es el santuario en donde espontáneamente los familiares fueron organizando su duelo en ese segmento de la calle. Y es razonable, que pese sobre ese segmento de calle un duelo largamente sostenido, porque es en esa calle donde los familiares vieron agonizar a sus hijos; y el tratamiento que se haga del espacio público no es indiferente al cuerpo sufriente de cada uno de aquellos que están llorando esas pérdidas […]. En Cromañón la calle permanece cerrada en señal de duelo. Testigo mudo de aquella noche de horror, no puede ser habilitada de modo compulsivo ni arrojada nuevamente al desenfreno, al vértigo […] (Cromañón, 2008).[13]

Desde estas posiciones, los expertos sentaron su opinión autorizada sobre la necesidad de mantener el santuario en su lugar y no proceder a reabrir la calle. Conociendo que al interior del movimiento había posiciones diversas sobre el tema, también afirmaron que la apertura de la calle debía realizarse sólo cuando los familiares estuvieran en condiciones psicoafectivas adecuadas y así lo decidieran.

Las categorías y discursos psi no fueron monopolizados por los expertos en el tema. De hecho, las propias víctimas hablaron de la necesidad de realizar un "proceso psíquico del duelo", de evitar promover un "duelo patológico" y de esperar la "maduración afectiva" de algunos padres. Inclusive Javier y Ariadna –quienes habían colaborado con la Plaza de la Memoria y el Memorial con el faro, proyectos pensados para retirar el santuario– explicaron que antes de hablar de la reapertura de la calle "[…] primero hay que hacer un trabajo psicológico, porque aún no sanó el alma de ninguno de los relacionados con la masacre" (Cromagnon, 2007).[14] En el mismo sentido, iban las palabras de Javier: "Como todo elemento de homenaje, hay que tener un tiempo de maduración. Para hacer el museo del Holocausto se tardó 50 años, nosotros no queremos que pase tanto tiempo, pero sí que haya una maduración para todo esto" (Un proyecto, 2024)[15]

A partir de diversas operaciones de traducción entre narrativas y lenguajes expertos, víctimas, políticos y psicoanalistas se refirieron al santuario; unos expresaron su comprensión y empatía con la dolorosa situación de los familiares traumatizados; por su parte, los familiares no solo hablaron desde el dolor, sino que apelaron a explicaciones políticas y del "campo psi" a fin de justificar el papel del santuario en la lucha y sus acciones de demanda pública.

13 Disponible en: https://archivo.argentina.indymedia.org/mail.php?id=611192 Acceso el: 28 jun. 2021.

14 Fuente: Cromagnon: estudian reabrir una calle. **Diario La Nación**, 26 de mayo de 2007. Acceso el: 28 nov. 2024.

15 Fuente: "Un proyecto para Cromañón". **Diario Página 12**, 28 de mayo de 2007. Acceso el: 20 nov. 2024.

DESTRUIR, TRANSFORMAR Y CONSTRUIR: LA PLAZA, EL SANTUARIO Y EL MEMORIAL

Entre el año 2008 y el año 2009 se llevó adelante el juicio penal por lo ocurrido la noche del incendio y fueron condenados músicos, empresarios, funcionarios del Gobierno porteño y policías. Luego de las condenas, el movimiento cambió de forma: muchos grupos dejaron de reunirse, dejaron de hacerse las movilizaciones de los días 30 de cada mes, y muchos padres y madres de los fallecidos se retiraron de la vida pública. En cambio, algunos sobrevivientes comenzaron a articularse, a organizar grupos de sobrevivientes, inaugurando la "segunda vida" del movimiento Cromañón, que aún subsiste bajo el impulso de estos jóvenes que luchan por reparación y memoria. Sin embargo, en ese nuevo escenario en el que ya no se realizaban movilizaciones ni se reunían los grupos, el santuario y la plaza dejaron de ser los puntos de referencia del movimiento. Con la finalización y el desenlace de las causas penales, las demandas del movimiento se transformaron, del mismo modo que las infraestructuras conmemorativas relacionadas con el hecho. Una vez finalizada la etapa penal y finalizada mi investigación principal, tomé distancia de la vida política del movimiento para pasar a concentrarme en el trabajo de los profesionales vinculados a las víctimas del incendio. Fue justamente en esa época que la situación del santuario comenzó a verse lentamente modificada.

Unos años después del juicio, en 2011, los vecinos y comerciantes de la zona cercana al mismo iniciaron acciones concretas para pedir que se abra el tránsito vehicular. La asociación vecinal Balvanera al Sudoeste (BALSUD), que se ocupa de asuntos urbanos vinculados a esa zona de la ciudad, propuso crear un espacio de diálogo llamado "Consenso Cromañón" entre los familiares, los vecinos y el Gobierno porteño para lograr acuerdos sobre el santuario. De un modo similar a los políticos, esta entidad expresó las dificultades que traía el santuario para la circulación en la zona, también señaló la necesidad de mantener la memoria "viva" y se solidarizaba con la causa de las víctimas del incendio. En uno de los documentos que me entregó en mano uno de los integrantes de BALSUD, ellos planteaban el problema. Allí podía leerse:

> Quienes vivimos y/o trabajamos en las inmediaciones del lugar de la tragedia, unas 10.000 personas, padecemos, a consecuencia del cierre de la calle, daños en la salud y los bienes, y hemos pedido reiteradas veces su apertura; compartimos la demanda de justicia y la necesidad del ejercicio de la memoria colectiva "para que no se repita".

Así se realizaron algunas reuniones entre vecinos, funcionarios del gobierno de la ciudad y una parte del movimiento: fueron convocados los familiares que se oponían al memorial con

el faro y a cualquier intento de mover el santuario de su lugar. En ese escenario orientado a lograr consensos para reabrir la calle, a principios de 2012, un nuevo suceso trágico sacudió la misma zona donde había ocurrido el incendio. Una formación de trenes que circulaba por las vías del ferrocarril ubicadas a metros del santuario chocó con el andén de la estación cercana a Cromañón y dejó 51 muertos y cientos de heridos. Rápidamente se expandió por los medios de la prensa que la presencia del santuario había dificultado el acceso de las ambulancias para rescatar a los heridos.

En ese contexto, con el objeto de abrir la calle, surgió un proyecto paralelo al de la construcción del Memorial con faro, proyecto que el gobierno de la ciudad mantenía "dormido", inactivo. Este nuevo proyecto proponía "esquivar" el santuario, realizar una curva que lo dejaba intacto pero que obligaba a derrumbar la Plaza de la Memoria, para transformarla en una calle alternativa por la que, ahora sí, circulara el tránsito. En declaraciones públicas a medios de prensa desde ese sector del movimiento se aseguró que dado que el santuario no se movería de lugar, esto se haría "sin avasallar la memoria" (Realizan, 2012).[16] En consonancia, los funcionarios del gobierno de la ciudad dijeron que los trabajos para iniciar esa obra se dispusieron "[…] con el consenso de los familiares […] esta solución respeta a los familiares, respeta también a los vecinos y respeta la transitabilidad" (Así, 2012).[17] Los políticos presentaron el acuerdo alcanzado como el producto de una mediación adecuada –realizada por ellos mismos– de aquello que habían definido previamente como un conflicto entre los intereses prácticos de los vecinos y los intereses afectivos de los familiares. Sin embargo, nunca se mencionó que esta solución implicaba demoler la Plaza de la Memoria –ver Foto 3– tan importante para otros grupos del movimiento. La destrucción de la Plaza de la memoria con el fin de construir la calle alternativa significó un duro golpe para los grupos del movimiento –como el de Javier y Ariadna–, que sostenían que era necesaria la apertura de la calle, pero que nunca habían pensado que ello se haría destruyendo aquel espacio para ellos tan relevante. Además, hacía varios años que el proyecto de Memorial con el faro había caído en el olvido: "Desde 2006 estamos de acuerdo con la reapertura de la calle. Pero no con esto […] se destruyó la Plaza de la memoria y el lugar donde se iba a emplazar un monumento [con un faro] para las 194 víctimas" (La calle, 2012) dijeron con tristeza y amargura.[18]

Foto 3. Inicio de la demolición de la Plaza de la Memoria

16 Disponible en: http://www.inforegion.com.ar/vernota.php?id=249284&dis=1&sec=1. Acceso el: 30 oct. 2024.

17 Disponible en: https://www.canal26.com/general/asi-quedara-calle-bartolome-mitre-tras-cromanon--147752 Acceso el: 17 oct. 2024.

18 Fuente: La calle de Cromañón quedó abierta al tránsito. **Diario Página 12**, 13 de mayo de 2012.



Fuente: www.tn.com.ar. Acceso en: 22 oct. 2024.

Así se delineó una situación en la que individuos y grupos que ocupaban posiciones aparentemente idénticas (por ser víctimas) se encontraban separados, mientras que otros que ocupaban posiciones aparentemente antagónicas (una parte de los familiares y el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires) quedaron ubicados en una posición más cercana al Estado en lo que respecta a la resolución del tema. Estas luchas en torno de las infraestructuras conmemorativas que contemplaron su construcción, transformación y destrucción muestran las disputas por el poder de definir cómo debe construirse el espacio público y quiénes son los actores legítimos para hacerlo (Vecchioli, 2014).

La demolición de aquella infraestructura vino de la mano de la creación de una nueva: una calle pavimentada para que pudieran circular los automóviles y ómnibus, que venía a restituir la conexión que durante siete años había estado interrumpida. El santuario pasó a convivir con el intenso tránsito cotidiano de la zona.

Foto 4. Santuario y reapertura de la calle



Fuente: www.nueva-ciudad.com.ar. Acceso en: 2 ago. 2024.

Esta situación se mantuvo así durante algunos años, hasta que entre los familiares que cuidaban el santuario y el gobierno de la ciudad se promovió una reforma en el estilo de ese espacio, y se produjo un "emprolijamiento" que le quitó el aura de espontaneidad y heterogeneidad de objetos que lo componían. Con esta readecuación del santuario, allí donde antes había un techo de chapa precario con fotos, objetos, zapatillas, flores, leyendas, inscripciones, carteles hechos a mano, etc.… ahora pasó a haber un conjunto de tres "vitrinas" de hierro de 2 metros por 2 metros, cada una con un pequeño techo de plástico, que tenían enmarcadas en su interior las fotos de los jóvenes en tamaño pequeño. En lugar de estar ubicados en forma transversal a la calle, cortándola, tal como estaba dispuesto el santuario, esas vitrinas estaban dispuestas en el mismo sentido de la circulación, de modo tal de no cortar lo visual ni dificultar la circulación peatonal.

Con la demolición de la Plaza de la Memoria y la readecuación del santuario, el escenario urbano cercano donde alguna vez estuvo ubicado Cromañón cambió abruptamente: sobre la nueva vía alternativa que estaba ubicada sobre lo que alguna vez fue una vereda peatonal y luego la Plaza de la Memoria, circulaban ómnibus y vehículos.

Finalmente, recién en el año 2019, quince años después del incendio y diez años después de terminado el juicio, se concretó la construcción del proyecto de Memorial con su gran faro de luz. Si bien el proyecto original proponía colocarlo donde continúa hoy en día el santuario, el mismo fue ubicado en una plaza cercana a la zona. La Foto 5 muestra un enorme faro y un gran friso de mármol con los nombres de los fallecidos. Es notorio el hecho de que en esa nómina también han incluido los nombres de padres y abuelos de los fallecidos a los que

consideran como “muertos de Cromañón” por las enfermedades que les disparó la angustia, el estrés postraumático (TEPT), la tristeza, así como los de los diecisiete sobrevivientes que se suicidaron a lo largo de estos veinte años.

Foto 5. El Memorial



Fuente: Archivo propio (2024).

Esta nueva infraestructura ya no representa ni expresa en su materialidad la lucha del movimiento. No corta ninguna calle, no es un artefacto de bloqueo, sino uno conmemorativo que se propuso expresar el recogimiento y dolor por lo sucedido. Sin embargo, se trata de un espacio en el que las víctimas no se reconocen. No asisten, no lo usan, no circulan por allí. En mi última visita, a fines de 2024, pude comprobar que el mismo está en un precario estado de cuasi abandono, con pisos rotos, pintadas con aerosol en la base del faro, desechos de animales, etc.

CIERRE: LAS LUCHAS POR EL FUTURO

Abordar las infraestructuras como objetos reveladores (Barrios, 2017) nos permite

reflexionar críticamente sobre las formas en que "se hace" un desastre o una tragedia:

> […] la "catástrofe" no es un hecho, sino una construcción. Por un lado, hay fenómenos físicos –lluvias continuas, aludes de lodo, desprendimientos de rocas– y, por otro, hay una multiplicidad de relatos, explicaciones, interpretaciones, reacciones, temores y decisiones [...] es un proceso que transforma el fenómeno […] en una construcción social y cultural: la Tragedia (Revet, 2006, p. 315).

Desde esa mirada, en particular, me he ocupado de tratar las dinámicas y procedimientos que se desarrollan de forma multiescalar entre movimientos sociales, funcionarios públicos y agentes privados durante los procesos conflictivos que involucran una serie de infraestructuras conmemorativas. Vimos cómo actores diversos que llevan adelante sus posiciones en base a intereses divergentes, que actúan en contextos distintos y sobre interpretaciones heterogéneas, conforman –retomando a Elias (1982)– una figuración social particular. A lo largo de este largo período de tiempo confluyeron sentidos no necesariamente idénticos o coincidentes sobre la lucha, el sufrimiento, las responsabilidades, etc., en la medida en que fueron puestos en juego por actores y grupos que ocupaban lugares diferentes y tenían intereses diferenciados: familiares de las víctimas, políticos profesionales, vecinos, psicólogos y arquitectos.

Al abordar las posiciones en torno del santuario que dieron lugar a una cierta figuración social, me propuse mostrar cómo esos diversos tipos de actores se esforzaron por producir fronteras entre ellos al delimitar campos de intervención específicos. Los políticos pretendieron resolver lo que presentaron como un "conflicto", los actores psi fundamentaron el papel del santuario en relación a la subjetividad y al proceso de duelo, los arquitectos propusieron ciertas formas de renovarlo, modificarlo, y los familiares actuaron su dolor y su demanda de justicia. Cada uno actuó en base a principios de legitimación diferentes: los primeros como representes del pueblo, los segundos en base a sus credenciales expertas y el conocimiento y, finalmente, las víctimas a partir de haber sufrido el dolor en primera persona. Las fronteras que separaron y unieron a los diferentes protagonistas de esta historia fueron producidas y reproducidas socialmente mediante sus intervenciones públicas. Por un lado, sujetos que actuaron desde posiciones diferentes apelaron a una interpretación común al momento de evaluar la situación del santuario. Todos ellos pusieron sobre la mesa el vínculo entre dolor, sufrimiento, trauma, memorialización y destacaron la necesidad de respetar el duelo y el dolor de los sufrientes. Por ello, consideraron la importancia de actuar a partir del "consenso" privilegiando la voz de los familiares que se resistían a levantar el santuario y abrir la calle cortada.

Por otro lado, puede reconocerse el fenómeno inverso y complementario: quienes actuaron desde una posición común, apelaron a diferentes tipos de explicaciones (científicas, religiosas, técnicas, etc.). En el caso de los familiares, ellos apelaron a términos del "campo psi" para explicar su situación. Asimismo, su mirada sobre el santuario puso en juego tanto

la explicación política sobre ese espacio como una herramienta que da visibilidad a la lucha, así como la explicación emocional según la cual el santuario sería un producto incuestionable por venir del sufrimiento. Prestando atención a las relaciones de interdependencia recíproca establecidas entre diferentes personas he intentado mostrar la circulación de interpretaciones, discursos y prácticas que muestran la porosidad de las fronteras entre universos que muchas veces asumimos como separados e incluso excluyentes, tales como expertos *vs.* legos, movimiento *vs.* Estado, familiares *vs.* políticos, etc.

Las operaciones de traducción entre narrativas y lenguajes diferentes relativos al dolor, a la política y a la técnica contribuyeron a traspasar y a conectar aquellos dominios heterogéneos y a producir al santuario como un espacio de dolor y de lucha. Ese doble aspecto del santuario puede verse en el hecho de que la dolorosa interrupción de las vidas de aquellos jóvenes y de la "normalidad" de la vida de esas familias, se expresó a través de otra interrupción, la del tránsito vehicular; una alteración con otra alteración; una disrupción con otra: esto es lo que expresa el santuario como infraestructura de bloqueo modificando las reglas de la movilidad urbana en la zona. Y ahí está su potencia como herramienta de lucha: no es tanto una cuestión "técnica" relativa a los efectos materiales que produce –un desvío vehicular–, sino una más bien "expresiva" que expone la disrupción afectiva, emocional, apelando a una de naturaleza práctica.

A fin de evitar un tratamiento reificado del movimiento, en este trabajo nos desplazamos entre una noción local del movimiento Cromañón como un todo (dando sus luchas contra un exterior representado por los políticos, los responsables del incendio, etc.) y simultáneamente, una perspectiva que dio cuenta de las tensiones entre quienes conforman sus "grupos" respecto al lugar que ocupaban esas infraestructuras conmemorativas en la lucha. La totalidad del entramado compuesto por el santuario y la Plaza de la Memoria debe entenderse como un dispositivo material y simbólico que expresaba al mismo tiempo separación y unificación, distancia y contacto, cooperación y conflicto entre esas personas y grupos.

Tal como he señalado en la introducción, con frecuencia las ciencias sociales han abordado el estudio de las luchas por el sentido del pasado, orientadas a consagrar e institucionalizar determinadas interpretaciones sobre ciertos sucesos ocurridos. En este caso, en cambio, he intentado tratar a las disputas por la infraestructura conmemorativa como expresiones de diferentes formas de hacer, pensar y proyectar, en breve, como expresiones de extensas e intensas luchas por el futuro del movimiento y la demanda de justicia.

REFERENCIAS

1. ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. New York: Verso Books, 1991

2. ADEY, Peter; HANNAM, Kevin; SHELLER, Mimi; TYFIELD, David. Pandemic (Im) mobilities. **Mobilities**, [*s. l.*], v. 16, n. 1, p. 1-19, 2021. Disponible en: https://doi.org/10 .1080/17450101.2021.1872871. Acceso en: 23 jun. 2023).

3. AUGÉ, Marc. **Le sens des autres**: actualité de l'anthropologie. Paris: Fayard, 1994.

4. BAEZ ULLBERG, Susann. **Watermarks**: Urban Flooding and Memoryscape In Argentina. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2013.

5. BARRIOS, Roberto. What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene. **Annual Review of Anthropology**, [*s. l.*], v. 46, p. 151-166, 2017. Disponible en: https://doi.org/10.1146/ annurev-anthro-102116-041635. Acceso e: 8 feb. 2024.

6. BERMÚDEZ, Natalia. Entre murales, grutas y altares. Una etnografía sobre trayectorias de familiares de víctimas 'no inocentes' (Córdoba, Argentina). *In*: PITA, María Victoria; PEREYRA, Sebastián. **Movilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Teseo Press, 2020. p. 120-145.

7. BOYER Dominique. Thinking trough antrhopology of experts. **Anthropology in Action**, [*s. l.*], v. 15, n. 2, p. 38-46, 2008.

8. CATELA DA SILVA, Ludmila. "Lo que merece ser recordado...". Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. **Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, [*s. l.*], n. 2, p. 28-47, 2014. Disponible en: https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/11066. Acceso en: 17 maio 2025.

9. ELIAS, Norbert. **La sociedad cortesana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
10. FASSIN, Didier. De la invención del trauma al reconocimiento de las víctimas. *In*: ZENOBI, Diego (comp.). **Víctimas**: debates sobre una condición contemporánea. Buenos Aires: Teseo, 2023. p. 43-56.

11. GARCÍA ACOSTA, Virginia. **The Anthropology of Disasters in Latin America**. State of the Art. New York: Routledge, 2019.

12. GLUCKMAN, Max. Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. **The Rhodes Livingstone Paper**, Manchester, v. 28, 1958.

13. HARVEY, Penelope; JENSEN, Casper; MORITA Atsuro. **Infrastructures and social complexity**: A companion. London: Routledge, 2016.

14. HOLY, Ladislav. Theory, methodology and the research process: Ethnographic Research. *In*: ELLEN, Roy (ed.). **Ethnographic research**: a guide to general conduct. London: ASA, 1984. p. 13-34. (Research methods series).

15. ISACOVICH, Paula. Del Santuario a la Plaza de Mayo: un análisis de las marchas del movimiento Cromañón como rituales. *In*: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 4., Buenos Aires, 2009. **Anais** […]. Buenos Aires: RAM, 2009. p. 23-38.

16. JELIN, Elizabeth. **La Lucha por el pasado**: Cómo construimos la memoria social. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017

17. LARKIN, Bryan. The Politics and Poetics of Infrastructure. **Annual Review of Anthropology**, [*s. l.*], v. 42, n. 1, p. 327–343, 2013. Disponible en: https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522. Acceso en: 2 abr. 2024.

18. LASTRA, María Soledad. Salud mental y derechos humanos: La territorialización de un nuevo saber sobre el terrorismo de Estado y sus efectos. **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos**, [*s. l.*], v. 6, p. 1-14, 2023. Disponible en: https://doi.org/10.4000/nuevomundo.92420. Acceso en: 12 mayo 2024.

19. MARGRY, Peter Jan; SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina. **Grassroots Memorials**: The Politics of Memorializing Traumatic Death. New York: Berghaghan Books, 2011.

20. NAONO, Akiko Hiroshima' as a contested memorial site: Analysis of the making of a new exhibit at the Hiroshima Peace Museum. **Hiroshima Journal of international studies**, [*s. l.*], v. 11, 2005.

21. NORA, Pierre. Between Memory and History: les lieux de mémoire. **Representations**, [*s. l.*], v. 26, p. 7-24, 1989.

22. OLIVER-SMITH, Anthony; HOFFMAN, Susanna. Introduction: Why Anthropologists Should Study Disasters. *In*: HOFFMAN, Susanna; OLIVER-SMITH, Anthony (ed.). **Catastrophe & Culture**. The Anthropology of Disaster. Santa Fe: School of American Research Press, 2002. p. 3-22.

23. PALACIOS, Cecilia; RODRÍGUEZ, Anabella. Qué memoria(s) para Buenos Aires? Un análisis comparativo de los casos del Santuario de Cromañón y del Espacio para la memoria. **Estudios demográficos y urbanos**, [*s. l.*], v. 28, n. 2, p. 323-334, 2013. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-72102013000200323. Acceso en: 2 abr. 2024.

24. RECHTMAN, Richard. Ser víctima: genealogía de una condición clínica. *In*: ZENOBI, Diego (comp.). **Víctimas**: debates sobre una condición contemporánea. Buenos Aires: Teseo, 2023. p. 57-79.

25. REVET, Sandrine. **Anthropologie d'une catastrophe**. Les coulées de boue de 1999 au Vénézuéla. Paris: Presses Sorbenne Nouvelle, 2006.

26. SATHER-WAGSTAFF, Joy. **Heritage That Hurts**: Tourists in the Memoryscapes of

September 11. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011.

27. SION, Brigitte. **Memorials in Berlin and Buenos Aires**: Balancing Memory, Architecture, and Tourism. London: Lexington books, 2014

28. TSING, Ana **Los hongos del fin del mundo**. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas. Caja Negra: Capitán Swing, 2023.

29. VECCHIOLI, Virginia. La monumentalización de la ciudad: los sitios de memoria como espacios de intervención experta de los hacedores de ciudad. **Estudios sociales contemporáneos**, [*s. l.*], n. 10, p. 33-44, 2014. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/6459/645970618010.pdf. Acceso en: 2 abr. 2024.

30. VECCHIOLI, Virginia. Las Víctimas del Terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina. **Papeles del CEIC**, [*s. l.*], v. 90, p. 1-30, 2013. Disponible en: https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/12393. Acceso en: 19 sep. 2024.

31. VISACOVSKY, Sergio. **Estados críticos**. Estudios sobre la experiencia social de la calamidad. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

32. ZENOBI, Diego (comp.). **Víctimas**: debates sobre una condición contemporánea. Buenos Aires: Teseo, 2023. Disponible en: https://www.teseopress.com/victimasdebatessobreunacondicioncontemporanea/. Acceso en: 2 abr. 2024.

33. ZENOBI, Diego; AROSI Ana; GONÇALVES, Camila. Variações acerca do 'trauma': tensões na atenção psicológica para vítimas de eventos críticos (Kiss e Cromañón). **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, [*s. l.*], v. 12, n. 2, p. 54-92, 2024. Disponível em: https://tidsskrift.dk/bras/article/view/137272. Acceso en: 30 oct. 2024.

Diego Zenobi
Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de Universidad de Buenos Aires. Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9652-8330. E-mail: diego.zenobi@gmail.com

O Teleférico do Morro da Providência nas tramas das políticas de memória, patrimônio e imagem da favela no Rio de Janeiro[1]

The Providência Cable car in the fabric of the politics of memory, heritage and image of the favela in Rio de Janeiro

Ana Clara Chequetti
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Partindo de uma etnografia do teleférico do Morro da Providência, esse artigo aborda as disputas por narrativas, imagens e memórias que surgem com a inserção das favelas nas políticas de marketing urbano do planejamento estratégico. A infraestrutura, construída nesta que é conhecida como a primeira favela do Brasil, fez parte do projeto de urbanização proposto pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro em 2009 que endossava a Providência como Patrimônio Cultural prevendo a construção de um Centro Histórico e Cultural e um circuito de visitação turística atrelado à política de renovação da zona portuária central. Proposto no contexto do Plano Estratégico da Cidade 2009-2012, que preparava o "Rio Olímpico" para recepção dos megaeventos, o projeto tinha o objetivo de tornar a Providência um exemplo de "ex-favela" transformando-a em bairro histórico, mas para isso executou diversas remoções na comunidade. Seguindo a trajetória do teleférico, esse trabalho reconstitui a genealogia da dinâmica de patrimonialização e turistificação da favela, desde o Museu a Céu Aberto nos anos 2000 até o projeto do teleférico nos anos 2010, seu abandono pós-2016 e recente retomada, refletindo sobre a tensão entre os projetos de turismo e militarização que permeiam a forma como as favelas vem sendo inseridas na política urbana municipal e aborda como espaços, narrativas, imagens e imaginários sobre o Morro da Providência estão sendo disputados por múltiplos atores.

Palavras-chave: Memória, Renovação urbana, Marketing urbano, Patrimônio cultural, Favela.

1 Esse artigo se baseia da pesquisa da tese *Ruínas Olímpicas e a destruição infraestrutural como modo de produção da cidade: uma etnografia da vida social do Teleférico da Providência* (Chequetti, 2024), financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 6 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 27 de janeiro de 2025.
Avaliador B: 26 de fevereiro de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

Based on an ethnography of the Morro da Providência cable car, this article addresses the disputes over narratives, images, and memories that arise with the inclusion of favelas in the urban marketing policies of strategic planning. The infrastructure, built in what is known as the first favela in Brazil, was part of the urbanization project proposed by the City Hall of Rio de Janeiro in 2009, which endorsed Providência as a Cultural Heritage site, providing for the construction of a Historic and Cultural Center and a tourist circuit linked to the policy of renovating the central port area. Proposed in the context of the City's Strategic Plan 2009-2012, which prepared "Olympic Rio" to host mega-events, the project aimed to make Providência an example of a "former favela" by transforming it into a historic neighborhood, but to do so, it carried out several evictions in the community. Following the trajectory of the cable car, this work reconstructs the genealogy of the dynamics of patrimonialization and touristification of the favela, from the Open-Air Museum in the 2000s to the cable car project in the 2010s, its abandonment after 2016 and recent resumption, reflecting on the tension between tourism and militarization projects that permeate the way in which favelas have been inserted into municipal urban policy and addresses how spaces, narratives, images and imaginaries about Morro da Providência are being disputed by multiple actors.

Keywords: Memory, Urban renewal, Urban marketing, Cultural heritage, Favela.

INTRODUÇÃO

Figura 1. Matéria anunciando o teleférico na Providência



1B • RIO — O GLOBO — Quinta-feira, 22 de outubro de 2009

Americanos propõem teleférico na Providência

Projeto de professores da Columbia University é apresentado a secretário de Habitação, que o considera viável

Fonte: Americanos (2009, p. 18).

A imagem de uma montagem com um sistema de bondinhos a cabo plainando sobre a favela da Providência em direção à Cidade do Samba ilustrou o caderno Rio do Jornal O Globo do dia 22 de outubro de 2009 com a matéria «Americanos propõem teleférico na Providência" (Americanos, 2009, p. 18). O projeto, elaborado por um laboratório de arquitetura da *Columbia University* (EUA) e apresentado para a Secretaria Municipal de Habitação (SMH) a convite de um grupo de arquitetos, em especial, Washington Fajardo, então subsecretário de Patrimônio Cultural na Secretaria Municipal de Cultura (SMC), ia ao encontro dos interesses da Prefeitura do Rio de revitalização do Porto e de patrimonialização da cultura carioca com a campanha pelo reconhecimento da Paisagem Cultural do Rio como Patrimônio da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

O teleférico compôs o plano de urbanização proposto pela Prefeitura para a favela da Providência durante a primeira gestão de Eduardo Paes (2009-2012), em um momento importante da política carioca em que se dava início à construção física e simbólica do Rio como "Cidade Olímpica" com o anúncio da recepção dos Jogos 2016 na cidade. Assim, a monumental infraestrutura esteve atrelada à vontade da administração municipal de dar visibilidade e materialidade ao "legado" através de intervenções simbólicas na paisagem carioca. Reconhecida como a primeira favela do Brasil, o plano de urbanização retomava um movimento de valorização histórica da Providência pelo Poder Público, buscando integrá-la ao circuito turístico da Zona Portuária e transformá-la de favela em bairro histórico. Se tradicionalmente as favelas foram elementos sistematicamente ocultados das representações do Rio de Janeiro, a conjuntura do Rio Olímpico marca a inserção das favelas na lógica do marketing urbano em um momento onde sobretudo a paisagem da cidade estava sendo intensamente disputada.

A favela da Providência está localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro, entre a Estação Central de trens e a Zona Portuária, tendo sido o termo "favela" cunhado a partir dessa comunidade que também já se chamou Morro da Favella. Formada no final do século XIX, adensada sobretudo pelas demolições das reformas higienistas, a região não só se constituiu como uma "favela", mas a comunidade popular que ali se formou vai designar mesmo o que seria "favela". Ao longo do século XX, representações depreciativas acerca da Providência constituíram o imaginário de "favela" e serviram para embasar políticas de gestão da pobreza urbana (Valladares, 2000; Almeida, 2017).

> [...] uma favela específica serviu como arquétipo, como base de construção de um tipo ideal, passando a inspirar toda a produção intelectual relativa a esse espaço: o morro da Providência, logo denominado morro da Favella. A dualidade cidade/favela tem sua gênese nesse período fundador, quando a favela é vista como território máximo da precariedade tanto física quanto social que se opõe ao restante da cidade, à sua ordem e à sua população (Valladares, 2000, p. 25).

Assim, por ser considerada a primeira "favela" propriamente dita, cravada no coração da cidade que era a capital do Brasil, a Providência passa a ser tomada como símbolo da "favela genérica" e sua imagem se tornou objeto de um complexo emaranhado político, fazendo com que a comunidade seja constantemente alvo de intervenções profundamente simbólicas atreladas as racionalidades de cada época que gerem a metrópole. As representações são, assim, um campo em disputa que não apenas espelham esses conflitos e dinâmicas, mas têm elas mesmas o poder de agir politicamente no mundo. Acontece com a favela da Providência uma dinâmica de (in) visibilidade, em que apesar de ser muito narrada, retratada e representada, frequentemente é segundo óticas externas que disputam seus significados.

Nesse sentido, a Providência adquire um papel estratégico na política de marketing cultural do Rio Olímpico, importante para modificar material e simbolicamente a imagem do Rio de Janeiro, tradicionalmente associada a pobreza e violência, pois transformar a narrativa e a imagem do símbolo da "favela" primordial, seria transformar a imagem de "favela" de modo geral.

Elogiando o visual "fantástico" e "maravilhoso", o Prefeito Eduardo Paes dizia que o Teleférico da Providência viraria "o Pão de Açúcar 2 [...] Você pode ver a cadeia de montanhas do interior do Estado, a Ponte Rio-Niterói, o Porto do Rio, a Igreja da Penha, o Cristo Redentor, o Pão de Açúcar, o Relógio da Central e o Centro do Rio. Esse é um ponto privilegiado da visão da cidade" (Borges, 2012). A referência é emblemática ao sugerir que a representação do Rio de Janeiro, o Morro do Pão de Açúcar, metonímia imediata da cidade e imagem vendida a exaustão nos cartões-postais, passaria agora a ser o Morro da Providência. A pergunta não é tanto se isso se concretizaria, mas sim como um teleférico na favela passa a representar o novo bondinho do Pão de Açúcar, suprassumo simbólico de uma idealização elitista e branca do Rio de Janeiro? Como os cenários das novelas se deslocariam da idílica zona sul das praias para as favelas cariocas? Por muitos anos cortadas fora do enquadramento das câmeras fotográficas dos turistas e dos panfletos de passeio, as favelas se tornam objeto no foco do "olhar do turista" (Urry, 1990), da construção da imagem do Rio "maravilhoso" (Jaguaribe, 2011) e das políticas da gestão urbana que a enquadravam na paisagem da "Cidade Olímpica".

O projeto foi proposto no contexto Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro - "Rio Pós-2016: o Rio mais integrado e competitivo" (PECRJ 2009-2012) que definiu diversas diretrizes de "fortalecimento da marca Rio" agindo sobre a política da Paisagem Cultural do Rio de Janeiro a fim de torná-lo "Capital do Turismo", "Capital da Indústria Criativa" e "Capital Verde" (Rio de Janeiro, 2009, p. 11), ao mesmo tempo que combinou políticas contra a "ocupação desordenada do espaço público" e estabeleceu como meta a redução de 3,5% das áreas ocupadas por favelas até 2012 (Rio de Janeiro, 2009, p. 88). Como resultado dessa política houve crescentes investidas estatais contra as favelas, gerando uma onda de remoções

de casas que provocaram o deslocamento de cerca de 22 mil famílias (77 mil pessoas) na cidade do Rio de Janeiro e em torno de 140 famílias da Providência (Comitê Popular da Copa, 2015).

Lançado inicialmente como *Plano de Desadensamento e Reordenamento da Providência* (Rio de Janeiro, 2010) e depois agregado ao *Morar Carioca*, o plano de urbanização proposto para a Providência pela SMH refletiu as dualidades e contradições dessa política que aliou militarização e turismo. Por um lado, endossando a Providência como Patrimônio Cultural e propondo não apenas um, mas dois Teleféricos, um Plano Inclinado e um Centro Histórico e Cultural ligados ao circuito turístico na região, e por outro, anunciando a remoção de 832 casas, mais de 1/3 da comunidade (Daflon, 2010). Com o início das obras em 2011, moradores foram surpreendidos com os muros de suas casas pintados com as iniciais "SMH", marcadas para saírem de um futuro imaginado sem elas: "[...] alguns arquitetos e engenheiros estão riscando um novo teleférico, um plano inclinado para mudar a nossa história. Eu não quero a história deles!" (Moradora do Cruzeiro em FCP, 2011a, p. 23).

A arbitrariedade e falta de diálogo da Prefeitura fez com que o projeto não fosse bem recebido na comunidade, enfrentando uma longa disputa contra as remoções, momento retratado no documentário "Casas Marcadas" (2012). As irregularidades desse processo levaram à paralisação judicial da obra por longos períodos, concluindo-se apenas o teleférico, por insistência da Prefeitura, e deixando obras inacabadas na comunidade. Inaugurado durante a Copa do Mundo 2014, o teleférico ficou operante por menos de dois anos ao ser abandonado após as Olimpíadas 2016 no Rio de Janeiro, sendo posto novamente em circulação apenas 2024, com a reeleição de Eduardo Paes à Prefeitura, mais de sete anos depois.

Esse trabalho se baseia nos resultados do estudo etnográfico realizado de 2019 a 2024[2] no pós-obra do Teleférico do Morro da Providência com o objetivo de compreender seus usos, significados e impactos da trajetória de suspensões e abandonos do megaprojeto de urbanização. Nesse estudo defendo que, mesmo quando inativo, o teleférico continua enredado em densas relações políticas, sociais, econômicas e simbólicas do território. O artigo explora as dinâmicas em torno das políticas de memória, imagem, patrimônio e marketing urbano que atravessam o teleférico da Providência e os desdobramentos que o projeto de urbanização, ao aliar patrimonialização e remoção, preservação e destruição, trouxe no sentido de reacender

2 Acompanhei a obra de 2011 a 2014 enquanto educadora popular de um movimento social local e as entrevistas que expressam o momento foram coletadas do documentário Casas Marcadas (2012), que codirigi abordando as remoções na Providência, e dos relatórios do Fórum Comunitário do Porto (2011a, 2011b, 2013). Discursos públicos de agentes administrativos foram coletados de suas declarações à grande mídia, teses e artigos. Análises dessas políticas agregaram como fontes tanto diretrizes publicadas nos Planos Estratégicos da Cidade do Rio de Janeiro (PECRJ) e leis ordinárias quanto abarcam a compreensão sociopolítica de documentos como o Edital da Licitação e o Termo de Referência, e de litígios processuais que envolveram SMH, Defensoria (moradores) e empresas dos consórcios, além de relatórios de obras, disponíveis no Tribunal de Contas do Município (TCM-RJ).

disputas pelas narrativas, imaginários e regimes imagéticos acerca do Morro da Providência.

O acesso a fontes oficiais acerca desse projeto é em si uma questão política. Parte do trabalho da pesquisa envolveu retraçar e compreender a genealogia e desenvolvimento desse plano de urbanização, cujo processo de constituição e decisão não teve transparência nem publicação oficial. De fato, moradores e apoiadores da sociedade civil articulados, em torno do Fórum Comunitário do Porto (FCP) se envolveram em uma verdadeira "guerra de dados" tanto para ter acesso ao projeto quanto para questionar suas metodologias. O projeto só se torna de conhecimento público por via judicial mediante o processo travado entre um grupo de moradores representados pela Defensoria Pública contra o Município[3]. Nesse contexto onde informações e desinformações circularam através de discursos e aparições públicas de representantes e funcionários de órgãos da administração municipal, rumores e distribuições de panfletos em visitas esporádicas à comunidade, e matérias divulgadas pela grande mídia, as imagens, projeções e promessas nessas reportagens adquirem um papel eminentemente político no sentido, não de dizerem ou não a verdade, mas de agirem para influenciar o jogo político em torno da obra. Assim, entendendo que a produção de imagens e representações de cidade são parte essencial constituinte da política urbana, as imagens aqui dispostas constituem parte da proposta metodológica que envolve a reflexão sobre as condições de possibilidade da produção de imagens e enquadramentos. Nessa pesquisa conjugam-se metodologias da etnografia dos documentos (Hull, 2012), etnografia das infraestruturas (Larkin, 2020) e antropologia dos urbanismos (Cavalcanti, 2023), trabalhando tanto com documentos como editais e relatórios, entrevistas de arquitetos, funcionários, políticos e moradores coletadas de fontes públicas diversas, assim como o trabalho de campo.

O artigo se subdivide em duas partes, primeiramente reconstituindo a genealogia do projeto de urbanização, percorrendo as dinâmicas de patrimonialização e turistificação da favela que se iniciam nos anos 2000 com o Museu a Céu Aberto da Providência, em diálogo com o plano de renovação portuária da época, e a proposta do início dos anos 2010 de construção do teleférico e de um centro histórico na Providência como parte de um circuito turístico da revitalização Porto Maravilha. Em seguida, partindo de um estudo etnográfico, colocaremos em perspectiva como moradores reescrevem narrativas e disputam a construção de sua própria memória e imagem em meio aos projetos de renovação.

3 Destaca-se a Ação Civil Pública, impetrada em 2012 contra as remoções arbitrárias, o Processo 0001542-97.2013.8.19.0000 e Processo 0003162- 47.2013.8.19.0000 (TCM-RJ).

A PROVIDÊNCIA E A RENOVAÇÃO URBANA

No início de 2010, quando a Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) estava sendo inaugurada na Providência, muitas promessas e projeções de futuro foram feitas para a comunidade. Segundo divulgado pela grande mídia, os dois teleféricos anunciados no pacote de obras da SMH seriam compostos por duas linhas que se encontrariam em uma mesma estação multimodal no Morro da Providência, onde uma linha faria a conexão entre a Cidade do Samba, na Gamboa, e a Central do Brasil, enquanto o segundo teleférico ligaria a Praça Mauá ate a Leopoldina, na Avenida Francisco Bicalho, passando no trajeto por todos os morros portuários, Morro da Conceição, Morro do Livramento, Morro da Providência e Morro do Pinto. A segunda linha, que interligaria toda zona portuária, nunca foi executada, mas, mesmo não acontecendo, o plano é elucidativo de uma tendência e de um conceito de cidade da política urbana que estava sendo proposta para a região na época. A proposta nunca executada dos dois teleféricos permite compreender que a linha construída do Teleférico da Providência não deve ser entendida apenas no escopo local da urbanização da favela, mas como projeto que integra uma escala muito maior e um papel estratégico na "renovação" de imagens, usos, símbolos e valores que tornaria galpões em hotéis e favelas em bairros históricos na transformação da imagem do Rio Olímpico.

Figura 2. Trajeto do teleférico ligando a Leopoldina a Praça Mauá



Fonte: Após (2010).

Uma malha de teleféricos urbanos formaria um trajeto através da região portuária

conectando os principais sistemas de mobilidade da cidade. De um lado, a região da Leopoldina, que também esperava ser "revitalizada" e conta com a proximidade da rodoviária interestadual Novo Rio, estaria ligada à Central de transportes metropolitanos (metrôs, trens e ônibus). No outro lado, se conectaria com a região portuária "revitalizada", voltada para fins de turismo, cultura e lazer da Praça Mauá como região de museus e festivais. Concretizando o plano antigo de instalar um grande museu no local, não só foram construídos o Museu do Amanhã, com design assinado pelo arquiteto espanhol Santiago Calatrava, e o Museu de Arte do Rio (MAR), como pretendia-se integrar uma estação de teleférico no topo do que seria o "novo museu da Prefeitura" ligando-a até o Morro da Conceição visando ampliar a experiência do museu (Furlaneto, 2009). Como ponto nodal desta rede estaria o Morro da Providência, com uma estação de integração de múltiplos sentidos. Assim, o plano de urbanização da Providência possui uma integração tão intrínseca com a renovação turística do Porto que se quis conectada inclusive fisicamente por linhas de teleféricos.

Durante o evento de inauguração da UPP, o ex-governador Sérgio Cabral disse: "Teremos uma pequena *Montmartre*. Vai almoçar onde? Vai tomar um drinque onde? O pressuposto para o sucesso do Porto era a segurança na Providência. Não tenho dúvidas que a combinação do projeto Porto Maravilha com a UPP será positivamente explosiva" (Goulart, 2010, p. 12). O projeto de urbanização da Providência se vinculou simbólica e materialmente a Operação Urbana Consorciada (OUC) de revitalização Porto Maravilha, instaurada em 2009 com a promessa de tornar a Zona Portuária um polo de lazer, turismo e cultura, fomentando a revalorização imobiliária de antigos galpões e terrenos dos bairros portuários centrais via parceria público – privada e incentivos fiscais a investidores.

A Providência não só teria um papel estratégico na renovação da Zona Portuária pela "pacificação" ser importante para a securitização da região portuária, que pretendia atrair turistas e investidores, mas também permitiria inserir a própria favela no escopo da operação de revitalização. No início do projeto, difundia-se que a Providência após urbanizada seria integrada à gestão do Porto Maravilha, cujas obras e operações foram geridas pelo consórcio PORTO NOVO, composto por Odebrecht, OAS e Carioca Engenharia, mesmo grupo responsável pelas obras de urbanização da favela e que, idealmente, assumiriam também a gestão do espaço público da favela como no Porto após sua transformação em "Bairro da Providência". Assim, a Providência se tornaria "[...] a primeira favela carioca a ter sua conservação - incluindo iluminação pública, limpeza das ruas e manutenção do mobiliário urbano - bancada pela iniciativa privada» (Daflon, 2011, p.14). O fato não aconteceu, mas a proposta traduz o quanto o planejamento para a Providência envolvia, assim, uma proposta neoliberal para urbanização de favelas que marca a sua definitiva inserção na política urbana dos megaprojetos estratégicos.

Apesar do urbanismo olímpico ter seus elementos distintivos, a política urbana conduzida

pela municipalidade no Rio Olímpico deu continuidade às políticas das gestões anteriores de Cesar Maia e Luiz Paulo Conde, investindo em uma série de iniciativas de renovação das áreas centrais voltadas para empreendimentos de cultura, lazer e turismo como mobilizador da economia da cidade e na recepção de megaeventos internacionais. Desde os anos 1990, a política municipal tem adotado os planejamentos estratégicos, inspirados no "modelo Barcelona", como fórmula de crescimento econômico para cidades turísticas globais.

O "modelo Barcelona" introduziu o chamado Planejamento Estratégico como modo de gestão urbana para áreas consideradas abandonadas, vazias, degradadas ou marginalizadas, fomentando projetos em parceria com empresas para estimular novas possibilidades financeiras e, assim, promover o marketing da cidade e impulsionar sua competitividade na disputa por mercados e investimentos globalmente (Arantes; Vainer; Maricato, 2000). Pautadas pela adoção do planejamento estratégico pelos governos, obras de "revitalização", "regeneração", "renovação" e "reabilitação" passam a receber investimentos com o objetivo de aumentar a atratividade dessas áreas, buscando fazer galpões portuários, terrenos vagos e antigas áreas industriais darem lugar a centros de negócios, condomínios, complexos esportivos, shoppings e hotéis e buscando canalizar para o setor privado os benefícios da recuperação do entorno de onde se constroem esses megaprojetos (Lungo, 2005; Nobre, 2019).

Assim, visando tornar as cidades mais atrativas e competitivas no mercado global diante das crises provocadas do neoliberalismo, os idealizadores do modelo propuseram que os governos trabalhassem para estabelecer uma imagem forte e positiva da cidade para o exterior, demonstrando que possui boas oportunidades de investimento, mas também na construção de símbolos agregadores a fim de fomentar uma crença comum no futuro da cidade através de obras visíveis de caráter monumental e simbólico (Castells; Borja, 1996, p. 160). Nesse sentido, a exaltação de símbolos que representariam a "autenticidade" da cultura local passa a ser elemento fundamental nas políticas de marketing urbano, estimulando o "patriotismo urbano" (Vainer, 2000).

Delgado (2017) discute como disputas no terreno da cultura são parte central do modelo Barcelona e que as reabilitações urbanas são sobretudo morais, exorcizando as classes indesejadas, vistas como sujas e infames, dos bairros centrais. Para o autor, selecionam-se certos elementos dos bairros para serem conservados não como símbolo do passado, mas para demarcar a passagem inexorável do tempo, pois essa preservação vem acompanhada da transformação radical do seu entorno, com demolições e apagamento de memórias e usos do bairro fora das narrativas oficiais. Patrimonialização e destruição, no entanto, não são contraditórios, mas sim complementares de um mesmo processo de produção do espaço, da paisagem e da narrativa sobre o território. O que é considerado patrimônio histórico-cultural, e o que não é, envolve um intrincado processo político de seleção e esquecimento de histórias, objetos e locais (Guimarães,

2016; Goyena, 2015).

No Rio de Janeiro, esse processo fica especialmente evidente quando olhamos para a política direcionada à Zona Portuária. Diversos conflitos em torno da política cultural no Porto emergiram com o início das obras de renovação urbana do Porto Maravilha ao serem redescobertas as ruínas do Cais do Valongo, hoje identificado como um dos maiores portos escravistas do mundo, e a mobilização pela criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana pelo Decreto Municipal nº 34.803/2011 e a criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África pela Lei Ordinária nº 8.105/2018, promovendo a seleção e construção dos símbolos atrelados a cultura negra no território portuário (Guimarães, 2014, 2016; Santos *et al.*, 2022).

A inserção do Circuito da Pequena África e apropriação da cultura negra pela Operação Porto Maravilha, que passa a difundir o discurso de valorização da herança africana como elemento instigador de seus objetivos turísticos de especulação imobiliária, vem sendo estudado por diversos pesquisadores (Vassalo, 2014; Guimarães, 2014; Albinati, 2017;). Esses autores vêm debatendo como a eleição e seleção de determinados espaços e memórias em detrimento da exclusão e esquecimento de outros passa por uma construção política que separa representantes e representações legítimas e ilegítimas segundo a conformação de uma imagem e narrativa que envolve muitas disputas e negociações. Apontam também que a falta de investimentos e apoio dos agentes da revitalização na manutenção desses espaços de memória negra refletem as contradições do lugar de subalternidade que a sociedade reserva à cultura negra apesar da iniciativa.

Enquanto alguma atenção vem sendo dada à Zona Portuária, a Providência ficou de fora do Circuito, sofrendo o estigma e o desafio de juntar favela e patrimônio, ainda sendo poucos os estudos que se debrucem sobre como a dinâmica entre cultura, marketing urbano e práticas de renovação se dão na favela. Freire Medeiros (2007) discute como a "cultura de favela" vem sendo agregada como *local color* nas políticas de marketing urbano, onde a favela atua no *branding* tornando-se o próprio símbolo de "favela" uma marca. No contexto em que a construção de uma narrativa sobre a cultura local através da exaltação de determinados símbolos, memórias e imagens é a principal matéria sobre a qual se gera valor e especulação para as renovações, a patrimonialização da paisagem e da cultura das favelas se tornam um grande elemento distintivo na forma como as favelas vem sendo inseridas em políticas de renovação urbana das últimas décadas. Nesse sentido, o plano para a Providência também vai surgir imerso em uma tensão entre a espetacularização de uma imagem de "favela" inserida nos circuitos turísticos e as políticas de remoção e operações policiais violentas que permeiam o cotidiano da população negra nas favelas.

PROVIDÊNCIA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

Como visto, o Teleférico da Providência visava inserir a favela como patrimônio histórico da cidade em um circuito histórico e cultural tanto dentro da comunidade quanto no circuito mais amplo ligado aos pontos turísticos e culturais do Porto. O Teleférico e o Plano Inclinado fariam parte de um circuito turístico com a criação de um Centro Histórico e Cultural que envolvia a seleção de pontos históricos e a recuperação de um conjunto de mirantes no interior da favela. Na ocasião do lançamento do Teleférico, um folheto informativo apresentava o circuito histórico-cultural dentro do morro intitulado "Providência Patrimônio Cultural" e sinalizava cinco pontos históricos no território: 1) Oratório Cristo Redentor; 2) Igreja da Penha; 3) o conjunto de mirantes; 4) Casa Dodô da Portela; e 5) Casa Amarela. Essa, no entanto, não seria a primeira iniciativa de turistificação do Morro.

Figura 3. Panfleto de lançamento do Teleférico



Fonte: Rio de Janeiro (2014 *apud* Bittencourt, 2014).

O processo de valorização histórica da Providência como Patrimônio Cultural se iniciou em 2003, quando a narrativa da "primeira favela" passa a ser ressaltada pela Prefeitura, governada na época por Cesar Maia, com a proposta de criação de um "Museu a Céu Aberto"

no Morro da Providência através do projeto Célula Urbana, atrelado ao programa Favela-Bairro 2 que já acontecia na comunidade (Medeiros, 2006; Freire; Medeiros; Cavalcanti, 2009; Menezes, 2009). A proposta do Morar Carioca retomou o percurso e os pontos turísticos elencados pelo projeto do Museu a Céu Aberto, que propunha um circuito que começava na antiga praça Américo Brum (destruída para a construção do teleférico), com a construção Casa-Museu Dodô da Portela, e selecionava a Igreja da Penha, a Caixa D›água, o Reservatório e o Oratório do Cruzeiro como pontos turísticos, além de ter criado novos pontos com a construção de três mirantes, todos reformados e agregados as obras de urbanização mais recentes.

Diferente das intervenções usuais do Favela-Bairro de escala local, o Museu foi pensado para ter uma abrangência voltada para a visitação turística nacional e internacional. Propondo tornar a área um corredor histórico-cultural, o Museu foi proposto em correlação ao conjunto de obras elaboradas para transformar a região em polo cultural, fazendo conexão com a Vila Olímpica da Gamboa, a Cidade do Samba e o Museu Guggenheim, que se esperava erguer na Praça Mauá, no escopo do "Plano de Recuperação e Revitalização da Região Portuária do Rio de Janeiro", iniciado em 2001 (Camargo, 2011). A arquiteta Lu Petersen, idealizadora do Museu a Céu Aberto, reafirma a relação intrínseca entre o projeto de valorização histórica da Providência e o planejamento estratégico da Prefeitura de renovação da Região Portuária. Em sua visão, a valorização de marcos históricos da cidade, como vinha sendo feito nas reestruturações do centro, com a criação da Cidade do Samba e a reabilitação da Estação Marítima da Gamboa para criar a Vila Olímpica, funcionariam como "indutores de desenvolvimento urbano". No mesmo sentido, o Museu teria o papel de gerar o desenvolvimento e visava "[...] atrair empresários e promover visitas articuladas com a futura Cidade do Samba e o desenvolvimento de projetos sociais com focos no patrimônio da cidade, no desenvolvimento turístico da zona portuária" (Freire; Medeiros; Cavalcanti, 2009, p. 115).

Para demarcar o percurso, uma linha metálica foi feita no chão da favela traçando todo trajeto, mas raramente alguém sabe sua origem ou utilidade. Esse desconhecimento da comunidade quanto à iniciativa do Museu tem algumas explicações. Primeiramente, porque o sentido corrente de museu é atribuído a um local fechado de visitação a itens do passado. Segundo, porque a comunidade não foi envolvida no processo de decisão e concepção. A proposta do Museu a Céu Aberto perdeu força quando, em 2005, dez dias antes de ser inaugurado, já enfrentava os tiroteios das operações policiais que atingiram diversas das edificações históricas. Petersen diz que chegou a mandar uma carta ao Secretário de Segurança Pública dizendo que "[...] ali dentro tinha pontos de visitação pública, que não são apenas da favela, são elementos do patrimônio histórico da cidade e do povo do Rio de Janeiro" (Petersen, 2006 *apud* Freire; Medeiros; Cavalcanti, 2009, p. 127). Pouco tempo depois, o Exército entrou no morro com uma missão de treinamento de segurança para os Jogos Pan-Americanos e vandalizou espaços

museificados: “Transformou a cúpula da capela numa peneira, como o altar foi arrancado em busca de armas e drogas”[4] e “ainda sobrou um tiro na fachada principal da Igreja de Nossa Senhora da Penha” (p. 128). Nos anos seguintes, tiroteios entre forças policiais, militares e traficantes permaneceu. Assim, até 2009, o Museu poderia ser considerado um projeto falido, esquecido como ponto turístico e patrimônio da cidade (Menezes, 2009), mas essa dinâmica de relações ganhou novas feições quando um novo plano de urbanização e pacificação da favela foi proposto ligado aos planos olímpicos para a revitalização da área central.

Apesar do turismo de favela ser um fenômeno em ascensão desde os anos 1990, com a emergência das empresas que oferecem “favela tour”, o caso da Providência é emblemático por ser a primeira iniciativa de valorização da favela como patrimônio pensada e desenvolvida pelo Poder Público (Medeiros, 2006, 2007; Menezes, 2009).

> Foi a partir da aposta na capacidade do lugar de disponibilizar ao mesmo tempo o generalizável (a Providência como “genérico de origem” das demais favelas cariocas) e a diferença (apreensível no contraste visual que a favela estabelece com o asfalto) que surgiu no início dos anos 2000 a ideia da Prefeitura do Rio de Janeiro de converter a Providência em um museu e em uma atração turística da cidade (Menezes, 2009, p. 12).

O plano de urbanização proposto pelo Morar Carioca na Providência guarda semelhanças e diferenças em relação a proposta de Museu a Céu Aberto do Favela-Bairro. Medeiros (2006, 2007) e Menezes (2009) apontam ao estudar o Museu para esse processo de seleção de elementos destacados como relevantes para direcionar o olhar do turista contrapõe-se com o processo de relegar construções vistas como não-relevantes à degradação e destruição. Se em geral o Favela-Bairro não previa desapropriações, a inserção do projeto do Museu nele tornou a urbanização no local uma experiência de traços singulares, que modificou o projeto para focar na construção de áreas turísticas ao custo de remoções de casas para abrir espaço para vistas para a Baía de Guanabara ou com o intuito de “desadensar” e “respirar”, esvaziar a área para circular ar (Menezes, 2009). Essa lógica foi seguida pela arquiteta Fernanda Salles que atuou em ambos os projetos, defendendo que o Morar Carioca previa áreas que se queria “respirar” para fins urbanísticos (ABLA, 2011). Para Salles, a principal diferença entre os projetos era que o Morar Carioca interviria diretamente na questão habitacional, prevendo a retirada de moradias que considera “inabitáveis” e insalubres (ABLA, 2011, p. 114) e a transferência de moradores para projetos do Minha Casa Minha Vida.

Como parte da proposta do Morar Carioca, propunha-se a construção de um Centro Histórico na região do Largo do Cruzeiro, onde se encontra o Oratório do Cruzeiro, ponto que

4 Ibid.

conforma parte do circuito proposto junto ao caminho que vem desde a Estação de Teleférico Américo Brum, passaria pelo Plano Inclinado até a Igreja da Penha, o antigo Reservatório de Água e chegaria neste que é o ponto mais alto da favela. Nesse plano, as casas em volta do Oratório foram todas marcadas para demolição, conservando apenas as construções consideradas de interesse histórico (figura 4).

Figura 4. Modelo 3D de Centro Histórico no Cruzeiro baseado em casas de Paraty



Fonte: SMH (2011 *apud* FCP, 2011b, p. 19).

No lugar das moradias, edificações comerciais com arquitetura de estilo colonial fabricariam um cenário histórico genérico. Como denunciado pelo relatório do Fórum Comunitário do Porto (2011b, p. 19), sob a pretensão de "resgatar a ambiência do início da ocupação do morro", fotos da cidade de Paraty foram incluídas na licitação da obra como referência, fazendo do projeto uma pastiche que replica uma arquitetura colonial para montar um cenário turístico. Montagens de simulações 3D idealizavam assim representações tanto de um espaço quanto de uma cultura genéricas e estereotipadas do que o turista desejaria ver ao visitar.

Ao propor construções que nunca existiram no passado histórico do Morro, simulava uma "originalidade" inexistente, que retiraria as pessoas e casas que de fato constituem a história e a cultura do lugar para as substituir por lugares genéricos para consumo de um circuito

internacional de turismo. A construção de uma paisagem consumível se daria assim através da representação e espetacularização de aspectos seletivos da cultura e história locais, preservando uns e apagando outros.

Medeiros (2006) já apontava para as possíveis contradições em tornar as favelas patrimônios no início dos anos 2000. Para ela, ao mesmo tempo em que iniciativas de museus a céu aberto, ecomuseus e museus vivos adotam formas híbridas que desestabilizam formas convencionais de museu e dicotomias estanques entre passado X presente, público X privado, os museus de favela poderiam correr o risco de reproduzir lógicas coloniais e exotizantes, como nas exposições no século XIX onde nativos eram trazidos para performar a "primitividade" que o expectador europeu esperava ver. Lógicas reproduzidas tanto pela ideia de expor barracos, proposta pelo Museu a Céu Aberto, quanto de demoli-los, proposta pelo Centro Histórico do Morar Carioca.

FABRICAÇÃO DA PAISAGEM E POLÍTICAS DA IMAGEM

O projeto do Museu abriu espaço para construir três mirantes com vistas panorâmicas que foram reformulados e renovados pelo projeto Morar Carioca em 2009, formando um mirante na Estação Américo Brum, voltado para a Cidade do Samba e Zona Portuária, um com vista para o Cristo Redentor e região central (Sambódromo, Estácio, Cidade Nova), e outro voltado para o Porto, Vila Olímpica e Baía de Guanabara. Os mirantes são planejados pensando na vista que o turista terá da cidade, as imagens que serão feitas daquele ponto de vista e que circularão em websites, aplicativos, filmagens e panfletos de viagem como novos símbolos da cidade. A fabricação de cenários e trajetos planejados para o "olhar do turista" (Urry, 1990) na favela disputavam os sentidos das narrativas e memórias do morro, mas também da paisagem. Os mirantes em torno do morro têm um papel especial nesse processo de construção social da paisagem ao inaugurarem novas imagens possíveis, novos pontos de visibilidade, campos de visão, horizontes, retratos e cartões-postais (Medeiros, 2007; Menezes, 2009).

Compreender o papel de um mirante turístico envolve, assim, pensar a construção de um enquadramento do olhar dentro dessa circulação de imagens do turismo, que com isso produzem símbolos, representações, valores e narrativas sobre o lugar e sobre a cidade como um todo. Os mirantes atuam, assim, nas políticas de imagem, de paisagem, do que é visível e suas (in)visibilidades. Participam de uma mesma lógica do olhar que junto das mega-construções estabelecem uma escala monumental da visibilidade, dos grandes ângulos abertos e feitos para atrair o olhar de longe. Construções e paisagens monumentais produzem, assim, a cidade como

cenário espetacularizado para consumo estético e contemplativo.

Esses mirantes turísticos, ao invés de olharem para dentro da favela, são voltados para fora dela, ligados ao turismo de laje que tem como prática levar estrangeiros para consumir vistas específicas da cidade. Construídos como decks de madeira com grades, os mirantes foram pensados originalmente como "[...] varandas que valorizam a belíssima vista que circunda o morro. Uma arquitetura impossível de ser criada pelos homens!" (Petersen, 2006 *apud* Freire; Medeiros; Cavalcanti, 2009, p. 115). Do alto do morro, o mirante nos convida a olhar para fora e de longe para a cidade lá embaixo. O mirante estabelece um jogo de visibilidades, oferece o campo de visão voltado para vistas panorâmicas para onde as câmeras dos visitantes vão se voltar. A venda da paisagem como bem cultural de consumo turístico é possível justamente através de um processo de "naturalização" da paisagem onde a visibilidade monumental atua na invisibilização do regime que produz essa imagem e ordena a cidade.

Enquanto os mirantes da Providência são voltados para grandes símbolos e obras suntuosas que marcam a paisagem carioca, o teleférico insere o próprio morro nessa paisagem. Para Cavalcanti (2013) os "monumentos" construídos nas áreas de favelas durante o urbanismo olímpico, como o Teleférico do Complexo do Alemão (Cavalcanti; Campos, 2022), o Teleférico da Providência e o Elevador do Cantagalo, produzem um regime ambíguo de (in)visibilidade destas favelas onde estas são enfatizadas como cenários e paisagens, gerando novos cartões-postais quando até então eram sistematicamente ocultadas. Nesse sentido, assim como os mirantes, o teleférico produz novas paisagens-símbolo do "Rio de Janeiro", mas introduz também novos regimes visuais, novos pontos de visibilidade possíveis.

Figura 5. Mirantes na Providência geram novas paisagens consumíveis com vista para símbolos e pontos turísticos da cidade



Fonte: Autora (2020).

A visão de fora que os turistas têm da favela, do ponto de vista do teleférico se torna paisagem que desliza cinematograficamente por detrás dos vidros panorâmicos das cabines. O turismo à cabos proporciona uma experiência asséptica da favela, "protegida", longe de barulhos, cheiros, interações com o ambiente e com as pessoas. Pensando os teleféricos como "tecnologia de visão" (Name; Freire Medeiros, 2017; Freire Medeiros *et al.*, 2020), a visão das cabines proporciona uma perspectiva de longa distância marcada por grandes ângulos abertos, onde a favela se insere no cenário que compõe paisagens monumentais. A favela vista de fora e de longe, agora é vista de cima. Para Medeiros *et al*. (2020) as visibilidades que as infraestruturas dos teleféricos produzem só conseguem ver a favela na escala dos planejamentos, mapeamentos e estratégias militares.

> [...] fios, cabos e cabines dos teleféricos instalados em áreas íngremes e pauperizadas de cidades da América Latina atraem novos olhares e proporcionam novos pontos de vista produtores de novas paisagens e imagens da favela. No entanto, em sendo não só dispositivos de mobilidade mas também tecnologias da visão, eles as convertem em espetáculos que devem ser vistos de cima, de longe e de uma só vez: de dentro da cabine, o olhar está sob uma nova perspectiva, com profundidade e do alto, a perder de vista; o olhar de quem está mais longe, fora da cabine, vê estas favelas enquadradas num horizonte de montanhas densamente ocupadas, mas redesenhado pelas cabines suspensas e em movimento (Name; Medeiros, 2017, p. 276).

Diferente do Complexo do Alemão, o Teleférico da Providência não sobrevoa várias favelas, mas, possuindo conformação estrutural, trajeto e conceitos próprios, essa pequena linha sobe e desce apenas o Morro da Providência, cuja inclinação cria uma experiência visual extremamente voltada para as paisagens panorâmicas dos ícones do Centro e da Zona Portuária que rodeiam o morro. Assim, desde o começo esteve profundamente ligado à construção de uma imagem específica de representação o "Rio". Reforçando sua concepção atrelada ao turismo e à revitalização, o Teleférico está envolvido na criação de novas linhas de horizonte, novas perspectivas e paisagens que possam ser exploradas pelo marketing urbano.

REIVENTANDO RUÍNAS, REESCREVENDO HISTÓRIAS

Figura 6. Graffiti nos pilares da estação de teleférico



Fonte: Autora (2023).

Com o fim do programa de urbanização, diversas pilhas de escombros e obras inacabadas foram deixadas na comunidade. As marcas da SMH nas casas que haviam permanecido de pé, aos poucos foram sendo pintadas ou encobertas pela continuidade da vida entre arbustos de plantas e varais de roupa. No Largo do Cruzeiro, as casas receberam pintura de um projeto local chamado Impacto das Cores, onde as crianças espalharam seus nomes e desenhos de animais e plantas pelas principais vielas. O papel que aquelas tintas cumprem ali é bastante profundo. A pintura tirava as casas de uma narrativa imposta e uma memória de violação encobrindo as marcações da SMH com camadas de cores, mensagens e representações de seus moradores. As pinturas têm, então, ações múltiplas. Simbolizam o morador na materialidade, encarnando com vida o que foi visto como simples alvenaria demovível, ao mesmo tempo que realçam a autoestima da comunidade, auxiliando quem muitas vezes não tem recursos para aplicar reboco e pintura na parede, e assim também modificam a paisagem da favela. As pinturas transmutam uma narrativa de supressão de direitos em uma narrativa de reafirmação da vida.

Na Estação de Teleférico Américo Brum, um gigantesco painel estampa os pilares do transporte, representando a presença da cultura e ancestralidade negra, transgredindo um apagamento monumental operado pela infraestrutura que, ao integrar um projeto de especulação imobiliária na região, almejava participava do movimento embranquecimento do território portuário. Diante do abandono que perdurou por sete anos, o graffitti aparece como agente de transformação urbana que modifica o sentido das ruínas e insere ou reinsere locais e construções

em regimes de símbolos e valores.

Mesmo com o funcionamento questionável do Teleférico e com a falência do antigo projeto do "Museu", a Estação Américo Brum é hoje um ponto turístico consolidado de visitação da Providência. O principal atrativo da Estação é o mirante com vista para o Porto e o Bar da Jura, que serve bebidas e refeições no local, mas que dependem do fluxo de visitantes e turistas, sendo a estabilidade no território fundamental para que atividades ligadas ao turismo, lazer e cultura ocorram. O Bar da Jura se tornou um ponto de parada para os circuitos de visitação guiada que existem no morro promovidos por empreendedores e ativistas locais. A dona do bar se soma a uma parcela de moradores que defendem o funcionamento do Teleférico, visto como possibilidade de fonte de renda para os moradores atuando na economia do turismo, cultura, lazer, gastronomia e serviços.

"Aqui é um ponto turístico!", diz Jura ao denunciar a paralisação do teleférico em uma entrevista de 2014. Para muitos, apesar de ter sido introduzido de modo autoritário às custas da violação de direitos, o abandono do teleférico representa mais um descaso por escancarar a inutilidade do sofrimento causado contra aqueles que tiveram suas casas demolidas para nada e a falta de compromisso do Poder Público em manter projetos na favela. Se em algum momento o projeto de tornar a Providência um ponto de visitação turística possa ter surgido de fora, idealizando uma integração neoliberal da favela que atrela sua narrativa a um circuito de consumo elitista, hoje muitas vezes são os próprios moradores que lutam pelo reconhecimento como ponto turístico e valorização histórica em seus próprios termos.

De fato, empreendedores, coletivos e lideranças fazem visitas guiadas com certa frequência a comunidade que, apesar da derrocada da UPP, mantém atrativos históricos para pessoas de fora. É o caso do Rolé dos Favelados, tour pelo Morro da Providência criado pelo morador e ativista Cosme Felippsen, que usualmente envolve um almoço no Bar da Jura, passando por pontos como a Igreja Nossa Senhora da Penha, os mirantes da comunidade e o Oratório do Cruzeiro, mas também por outras rotas reelaboradas por ele, como o Terreiro *Ilé Àse Omi FunFun*, considerado o terreiro de candomblé ativo mais antigo da região, e a casa onde morou Machado de Assis, na Ladeira do Livramento. Diferente de outros *favela tours* oferecidos em geral nas favelas da orla da Zona Sul para estrangeiros, o Rolé nasce "de dentro para fora" e traça seus próprios roteiros e narrativas sobre o local.

> Trazer as pessoas para a favela é trazê-las para conhecer o que nós temos para apresentar, que não é só tiroteio e violência. A Favela produz cultura e resistência. Fazer turismo na favela com cuidado e sensibilidade é trazer a memória desse espaço e movimentar economicamente esse território (Cosme Felippsen em Touguinhó, 2023).

Para ele, o Rolé dos Favelados é então uma "desobediência ao turismo". Selecionando pontos não usuais da cultura local, outras histórias são narradas, não só de uma Providência do

passado, mas uma Providência do futuro, imersa na política e lutando por seus direitos. As lutas contra as remoções também são rememoradas nesses circuitos de agentes locais, incorporando visões críticas à forma como o Estado trata o favelado. Enquanto os mirantes realizam esse enquadramento nas paisagens portuárias, moradores constroem outras perspectivas e narrativas para esses espaços que problematizam a produção da cidade. Deslocam a posição de consumo de paisagens do Porto Maravilha por uma visão dos entrelaçamentos profundos entre Providência e Porto enquanto territórios ancestrais da cultura negra. Assim, se o Teleférico fez parte de um projeto que, ao promover a especulação para classes abastadas promoveria também um embranquecimento do território portuário, a Estação Américo Brum como ponto turístico-cultural vem sendo reivindicada por movimentos de reafirmação da negritude de ontem e viva hoje. Ocupando a estrutura, rodas de samba, encontros, festas, atividades culturais e circuitos turísticos reterritorializam esse espaço e encarnam com nova vida o que poderia ser dado como morto, incorporando à infraestrutura novos significados e práticas.

De morro que é Museu à favela que é Galeria

Petersen concebeu o Museu a Céu Aberto da Providência como antítese arquitetônica do Museu Guggenheim, que prometia construir um museu de design submerso onde hoje é o Museu do Amanhã. Traçando uma diagonal, o próprio morro seria o prédio do Museu, conectado por circuitos turísticos a espaços culturais do Porto. Apesar do Guggenheim nunca ter sido construído, a proposta de concentrar na Praça Mauá um pólo de museus foi concretizada, com a instalação do Museu de Arte do Rio e do Museu do Amanhã no local. Essa profusão de museus não é mera coincidência, uma vez que Delgado (2007) apontou que é justamente através da cultura e dos museus que se praticam a "higienização" e expurgo dos elementos indesejados dos bairros a serem renovados.

O movimento de patrimonialização estimulado pela intervenção da Prefeitura desencadeou diversos movimentos com impacto de longo prazo, operou a seleção entre quais elementos da Providência seriam preservados e quais seriam destruídos, estabelecendo assim a definição de narrativas sobre a história, símbolos e imagens da favela. Como resultado dessas dinâmicas, desde o Morar Carioca, diversos movimentos culturais, artísticos, educacionais e turísticos que atuam sobre a memória e a imagem da Providência surgiram no território.

Coletivos locais, como o Rolé dos Favelados e o Galeria Providência, surgidos em 2016 e 2017 respectivamente, disputam as narrativas sobre a favela e reivindicam a retomada da história do Morro pelos próprios moradores. A ideia de pensar o morro como um Museu a Céu Aberto, antes proposta de cima para baixo, é atualmente reformulada pelo Galeria Providência, iniciativa do morador e pesquisador Dr. Hugo Oliveira, que busca construí-lo "de dentro" com apoio de parceiros locais e atuando com projetos de arte, cultura e educação na favela. Pensando

nessas dinâmicas de poder, o coletivo Galeria Providência reinventa processos patrimoniais priorizando a memória do morador. Segundo seu idealizador, a própria escolha pela ideia de Galeria é uma estratégia para ser antítese do Museu, se este havia sido construído de fora para dentro, os moradores ergueriam galerias de arte, múltiplas e em constante transformação, de dentro da favela para fora, inclusive invadindo eventualmente os espaços museais formais, como vem acontecendo a partir do estreitamento das relações do Museu de Arte do Rio com seus vizinhos do entorno.

Assim, grupos de turismo e coletivos de cultura locais promovem outras narrativas, outros trajetos e outras imagens do Morro, sendo atores políticos na disputa pela forma como a história da Providência é narrada, como ela é vista, que símbolos são atribuídos a ela. Um desses questionamentos refere-se à própria história de origem da favela que vem sendo fixada nas narrativas oficiais e, atrelado a isso, à luta que agentes como o Galeria Providência vem travando pelo reconhecimento da favela da Providência como território negro que deveria ser reconhecido no Circuito de Herança Africana da Pequena África (Oliveira, 2022). A data oficial na qual se celebra o aniversário da Providência retoma novembro de 1897, quando soldados vindos da Batalha de Canudos, enviados à Bahia para reprimir a comunidade de Antônio Conselheiro, teriam voltado e recebido autorização para se instalarem no morro a medida que não teriam sido pagos conforme prometido. A despeito do mito de origem ligado aos soldados de Canudos, diversas pesquisas levantaram prováveis ocupações anteriores e, portanto, diferentes gêneses do Morro da Providência (Chalhoub, 1996; Valladares, 2000; Oliveira, 2022). A principal teoria de uma ocupação significativa da classe popular nas encostas do Morro da Providência está ligada diretamente à política higienista de destruição dos cortiços da área central, tendo como marca a demolição do Cabeça-de-Porco em 1893, cujos despejados teriam subido o morro e sido autorizados a erguer suas casas com os escombros. A ocupação do Morro da Providência se adensou ainda mais durante a Reforma Passos (1903-1906) com o alastramento da política de demolição em massa dos cortiços da região central e com o planejamento da cidade para a expansão industrial do Porto.

Como já discutido pela bibliografia, a exploração da história de Canudos opera um papel importante na produção de narrativas sobre a origem das favelas ao estruturar o mito da ruralidade urbana (Leeds; Leeds, 1970; Valladares, 2000). Porém, quando o processo de patrimonialização estabelece como marco fundacional a chegada dos soldados de Canudos em 1897, a narrativa reconhecida oficialmente pelo Estado sobre a favela da Providência passa a ser centrada exclusivamente nos soldados republicanos. Ao dar mais ênfase aos símbolos supostamente atribuídos a Canudos, invisibiliza a ocupação anterior pela população negra, marginalizada pelo regime escravocrata, mão-de-obra das atividades portuárias e principal afetada pelo processo de remoção desencadeador do incremento da ocupação do morro durante

as reformas sanitaristas do fim do século XIX e início do século XX.

Ao mesmo tempo, a narrativa de Canudos é, entretanto, reapropriada de diversas formas por distintos atores e se mistura com percepções sociopolíticas da favela. Se por um lado Canudos entra nas narrativas oficializadas pela Prefeitura operando uma certa folclorização do nascimento da favela, também vai entrar nas narrativas, imaginações e simbologias de moradores, ativistas e coletivos locais, onde a celebração do 15 de novembro como data simbólica de fundação da Providência é uma crítica à República e que narra um processo que ecoa as vozes de novos e velhos excluídos de sempre. O deslocamento do origem mito de origem da favela da Providência lança desafios para o próprio conceito de favela em si, uma vez que reconecta seu surgimento diretamente a história da população trabalhadora e negra da região, desestabilizando mitos clássicos sobre as favelas como fora da legalidade e da urbanidade.

O Galeria Providência atua então como uma "estratégia de visibilidade" promovendo ações de cultura e educação no território "[...] com o propósito de disputar espaços e reposicionar o morro no mapa da cidade a fim de reconstruir sentimentos de pertencimento, consciência e valorização de que os conhecimentos que foram e são produzidos aqui caracterizam as marcas de uma ancestralidade preta" (Oliveira, 2022, p. 197). Atuando com arte urbana, como graffitti e colagens, dança, cinema e educação, esse e outros coletivos do território vêm mobilizando novos usos para espaços arruinados pela urbanização, como é o caso também da reforma recente de um vazio deixado pela demolição da Américo Brum que foi transformado em pista de skate e tela de cinema.

Longe de estarem passivos ou desinformados frente às dinâmicas do turismo mercadológico, esses grupos buscam se posicionar nessa teia política pautando outros turismos, outras histórias e outras imagens. Como um contraefeito de si mesmo, ao invés de produzir o apagamento ao buscar tornar a Providência o exemplo de "ex-favela" e remover os autores de sua história para representá-la em cenários vazios, a intervenção teve como impacto não planejado a exacerbação da autoconsciência e valorização das memórias dos excluídos das narrativas oficiais. Os movimentos atuais não renegam as iniciativas públicas passadas, mas reconstroem, literalmente de suas ruínas, novas perspectivas, projetos e narrativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A falência do projeto de urbanização da Providência e abandono do teleférico por anos não significam que a política não tenha trazido impactos e desdobramentos de longo prazo no território. Mesmo com a interrupção por um longo tempo do projeto e o funcionamento

intermitente da linha de teleférico, o espaço ocupado pela Estação Américo Brum é um espaço consolidado, frequentado pelos circuitos de visitação turística, eventos culturais e sociabilizações cotidianas. O teleférico é, assim, reinscrito sob outras lógicas e incorporado a novas narrativas nos circuitos de visitação.

O teleférico voltou recentemente aos interesses da administração municipal ao receber uma grande obra de reforma e ser posto novamente em circulação em 2024 pelo Prefeito Eduardo Paes, que retorna ao cargo com a estratégia de continuar tentando alavancar a especulação imobiliária no Porto e a atração de grandes shows, eventos e reuniões internacionais, como o encontro do G20 e dos BRICS no Rio. Com o funcionamento do transporte, mesmo que possivelmente temporário, a população começa aos poucos a traçar relações, rotas e usos possíveis.

Nas rotas de turismo e cultura, a integração da infraestrutura é feita de forma dúbia. Mesmo com a vontade de agregá-lo aos circuitos, seu planejamento, voltado para um passeio por cima e de longe, não favorece a passagem por pontos de interesse do território, que muitas vezes precisam ser acessados a pé, nos dois lados do morro. Dentro da Estação Américo Brum, um pilar pintado pela reforma traz uma arte em graffitti representando símbolos da história do morro como Machado de Assis e Dodô da Portela, dando indícios de que seus laços com a política do patrimônio e da memória da Providência está longe de acabar.

Assim como os projetos anteriores, que carregaram a esperança de que arrefeceria a violência no local, o turismo na Providência enfrenta ainda hoje o problema das dinâmicas dos conflitos entre forças policiais e facções em seu território. Apesar das iniciativas de turismo local, ao buscarem se reapropriar da narrativa sobre a favela, estarem promovendo também movimentos por reconhecimento e direitos, a alcunha de patrimônio histórico da comunidade dificilmente tem se traduzido em direitos para seus moradores, assim como a valorização da cultura de favela na mídia não tem significado a valorização da vida dos moradores de favela.

Seja porque participa de um movimento de seleção e apagamento de memórias dentro da conformação de um discurso sobre a história da Providência, seja porque diretamente envolveu a remoção dos que compuseram essa história, ou porque participa ainda hoje dos circuitos de memória, de muitas formas o Teleférico evidencia a tensão entre a política de visibilidade da favela como ponto turístico e de sua valorização histórica, com os regimes de destruição, precarização infraestrutural e produção de riscos à vida do morador de favela.

Nesse trabalho, acompanhando a trajetória da infraestrutura do teleférico do Morro da Providência, busquei reconstituir a genealogia da política urbana que tornou possível esse projeto, compreendendo assim como a intervenção disputava símbolos, memórias, narrativas e imagens da favela dentro de um planejamento de marketing do Rio Olímpico. Desenvolvi nesse artigo como o equipamento passa de um projeto associado a políticas de apagamento, remoção

e embranquecimento, a ser repautado como espaço de memória, pertencimento e resistência da cultura negra, enredado em dinâmicas políticas em disputa no presente. Através das linhas do Teleférico, circulam, assim, diversas expectativas e conflitos em torno de políticas de paisagem, patrimônio, memória e imagem da cidade.

REFERÊNCIAS

1. ABLA, Marcela Marques. **Habitação, favela e futuro**: melhorias habitacionais nas favelas após a metodologia de urbanização. O caso Santa Marta. 2011. Dissertação (Mestrado em Laboratorio de la Vivienda Colectiva Sostenible del Siglo XXI). Universidat Politécnica de Catalunya, Barcelona, 2011.
2. AMERICANOS propõem teleférico na Providência. **O Globo**, Rio de Janeiro, 22 out. 2009, Caderno Rio, p. 19.
3. ALBINATI, Mariana. Cultura e planejamento urbano na Zona Portuária carioca. **E-metropolis** Rio de Janeiro, ano 8, n. 29, p. 23-31, 2017. Disponível em: http://emetropolis.net/artigo/218?name=cultura-e-. Acesso em: 18 maio 2025.
4. ALMEIDA, Rafael Gonçalves de. A emergência da favela como objeto da prática médica. **Terra Brasilis**, [*s. l.*], v. 8, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.2082. Acesso em: 18 maio 2025.
5. ARANTES, Otília; VAINER, Carlos Bernardo; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000.
6. APÓS a força, as obras: Morro da Providência será reurbanizado e ganhará dois teleféricos e plano inclinado. **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 mar. 2010, p. 12.
7. BITTENCOURT, Yolle. **Informação e Participação Social No Turismo Sustentável**: O Caso Da Zona Portuária Da Cidade Do Rio De Janeiro. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
8. BORGES, Waleska. Teleférico do Morro da Providência passa pelo primeiro teste. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 dez. 2012. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/teleferico-do-morro-da-providencia-passa-pelo-primeiro-teste-7115734. Acesso em: 18 maio 2025.
9. CASTELLS, Manuel; BORJA, Jordi. A cidade como atores políticos. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 45, p. 152-166, 1996.
10. CAMARGO, Paula. **AS CIDADES, A CIDADE**: Política, Arquitetura e Cultura na Cidade do Rio de Janeiro. 2011. Dissertação (Mestrado em História Política e Bens Culturais) – Programa de Pós- graduação em História, Política e Bens Culturais, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2011.

11. CAVALCANTI, Mariana. À espera, em ruínas: Urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da 'PACificação'. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 191-228, 2013. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7424. Acesso em: 18 maio 2025.

12. CAVALCANTI, Mariana; CAMPOS, Marcos. A fantástica obra da paz: o Teleférico do Alemão e a produção de infraestrutura urbana no Rio de Janeiro. **Revista DADOS**, Rio de Janeiro, v. 65, n. 2, e20200212, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/dados.2022.65.2.259. Acesso em: 18 maio 2025.

13. CAVALCANTI, Mariana. Ainda construção e já ruína: Para uma antropologia dos urbanismos globais. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, e 61355, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.4322/dilemas.v16.n3.61355. Acesso em: 22 jun. 2025.

14. CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letra, 1996.

15. CHEQUETTI, Ana Clara. Ruínas **Olímpicas e a destruição infraestrutural como modo de produção da cidade**: uma etnografia da vida social do Teleférico da Providência. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

16. COMITE POPULAR DA COPA. **Dossiê Megaeventos e Direitos Humanos no Rio de Janeiro**, 2015.

17. DAFLON, Rogério. Morro da Providência será reurbanizado e ganhará dois teleféricos e plano inclinado. **O Globo**, Rio de Janeiro, 28 mar. 2010. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/morro-da-providencia-sera-reurbanizado-ganhara-dois-telefericos-plano-inclinado-3032742. Acesso em: 22 jun. 2025.

18. DAFLON, Rogério. Cidade do Rio ganha 44 ex-favelas. **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 maio 2011. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/cidade-do-rio-ganha-44-ex-favelas-2764079. Acesso em: 18 maio 2025.

19. DELGADO, Manuel. **La Ciudad Mentirosa**. Fraude y miseria del 'modelo Barcelona'. Barcelona: Catarata, 2017.

20. FORUM COMUNITÁRIO DO PORTO. **Relatório de Violação de Direitos e Reivindicações**. Rio de Janeiro: FCP, 2011a.

21. FORUM COMUNITÁRIO DO PORTO. **Situações ameaçadas de remoção na Providência identificadas e mapeadas pelo FCP**. Rio de Janeiro: FCP, 2011b.

22. FORUM COMUNITÁRIO DO PORTO. **Relatório Fotográfico do Morro da Providência** - visita realizada nos dias 24 e 26 de fevereiro de 2013 pela comissão de moradores da providência e por membros do fórum comunitário do porto. Rio de Janeiro: FCP 2013.

23. FURLANETO, Audrey. Teleférico deve ligar morro a novo museu de arte no Rio. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 1 jun. 2010. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/744010-teleferico-deve-ligar-morro-a-novo-museu-de-arte-no-rio.shtml. Acesso em: 18 maio 2025.

24. FREIRE, Américo, MEDEIROS, Bianca Freire; CAVACANTI, Mariana. **Lu Petersen:** militância, favela e urbanismo. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

25. GOULART, Gustavo. Ao inaugurar na Providência a sétima UPP, Cabral anuncia ocupação amanhã do Borel. **O Globo**, Rio de Janeiro, 27 abr. 2010, p. 12.

26. GOYENA, Alberto. **A demolição em sete obras**: patrimônio, arquitetura e esquecimento. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

27. GUIMARÃES, Roberta Sampaio. **A utopia da Pequena África**: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

28. GUIMARÃES, Roberta Sampaio. O patrimônio cultural na gestão dos espaços do Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, p. 149-168, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-21862016000100009. Acesso em: 18 maio 2025.

29. HULL, Mathew. Documents and burocracy. **Annual Review of Anthropology**, [*s. l.*], v. 41, p. 251-267, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953. Acesso em: 23 jun. 2023.

30. JAGUARIBE, Beatriz. Imaginando a "cidade maravilhosa": modernidade, espetáculo e espaços urbanos. **FAMECOS**, Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 327-347, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1980-3729.2011.2.9054. Acesso em: 18 maio 2025.

31. LARKIN, Brian. Políticas e Poéticas da Infraestrutura. **Revista Anthropológicas**. Recife, ano 24, v. 31, n. 2, p. 28-60, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.51359/2525-5223.2020.249895. Acesso em: 23 jun. 2023.

32. LEEDS, Anthony; LEEDS, Elizabeth. O Brasil e o mito da ruralidade urbana: experiência urbana, trabalho e valores nas "áreas invadidas" do Rio de Janeiro e de Lima. *In*: LEEDS; LEEDS; **A sociologia do Brasil urbano**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978. p. 86-143

33. LUNGO, Mario. Grandes Proyectos Urbanos. Una vision general. **Urbana**, Caracas, v. 10, n. 37, p. 15-43, 2005.

34. MEDEIROS, Bianca Freire. Favela como patrimônio da cidade? Reflexões e polêmicas acerca de dois museus. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 38, p. 49-66, 2006.

35. MEDEIROS, Bianca Freire. A favela que se vê e que se vende: Reflexões e polêmicas em torno de um destino turístico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 65, p. 61-72, 2007.

36. MEDEIROS, Bianca Freire; ROCHA, Lia; FARIAS, Juliana; NAME, Leo. Of cable-cars and helicopters: mobility regimes and the politics of visibility in the favelas of Rio de Janeiro. **Visual Studies**, [*s. l.*], v. 35, p. 478-488, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1080/1472586X.2020.1840099. Acesso em: 18 maio 2025.

37. MENEZES, Palloma. Intersecções entre novos sentidos de patrimônio, turismo e políticas publicas: Um estudo de caso sobre o Museu a céu aberto do Morro da Providência. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. **Anais** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2009.

38. NAME, Leo; FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Teleféricos na paisagem da "favela" latino-americana: mobilidades e colonialidades. **Revista de Geografia e Ordenamento do Território**, Porto, n. 11, p. 263-282, 2017. Disponível em: http://dx.doi.org/10.17127/got/2017.11.012. Acesso em: 18 maio 2025.

39. NOBRE, Eduardo. **Do Plano Diretor às Operações Urbanas Consorciadas**. São Paulo: Annablume, 2019.

40. OLIVEIRA, Hugo. Galeria Providência: uma estratégia de visibilidade e disputa como parte do território da Pequena África. *In*: EMERSON DOS SANTOS, Renato; BARROS, Teresa Guilhon; REIS, Desiree; ARAÚJO, Luis (ed.). **Territórios Negros**: patrimônio e educação na Pequena África, Letra Capital: Rio de Janeiro, 2022, p. 188-199.

41. RIO DE JANEIRO (Município). **Plano de Desadensamento e Reordenamento da Providência**. Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro.: Secretaria Municipal de Habitação, Rio de Janeiro, edição 43, p. 18, 19 de maio de 2010.

42. RIO DE JANEIRO (Município). **Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro 2009-2012**: Pós 2016: o Rio mais integrado e competitivo. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2009.

43. SANTOS, Renato Emerson dos (org). **Territórios Negros**: patrimônio e educação na Pequena África. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2022.

44. TOUGUINHÓ, Mauro. Rolé dos Favelados atrai visitantes ao Morro da Providência. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 mar. 2023. Disponível em: https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2023/03/6585326-role-dos-favelados-atrai-visitantes-ao-morro-da-providencia.html. Acesso em: 18 maio 2025.

45. URRY, John. **O Olhar do Turista**: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Nobel, 1990.

46. VAINER, Carlos Bernardo. Pátria, empresa e mercadoria. *In*: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos Bernardo; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, p. 75-103, 2000.

47. VALLADARES, Lícia. A Gênese da Favela Carioca. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 5-34, 2000.

48. VASSALO, Simone. Intervenções urbanas e processos de patrimonialização: as reelaborações da Pequena África na região portuária do Rio de Janeiro (anos 1980 e 2000). *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Anais** [...]. Natal: ABA, 2014. p. 1-22.

Ana Clara Chequetti
Pós-doutoranda no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4128-8456. E-mail: clarachequetti@iesp.uerj.br

DOSSIÊ TEMÁTICO

Tecendo mundos em disputa: conhecimentos tradicionais, cosmologias e a gestão de áreas de interesse ecológico na América Latina

Weaving worlds in dispute: traditional knowledge, cosmologies and the management of areas of ecological interest in Latin America

José Colaço Dias Neto
Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Carlos Santos Cardozo
Universidad de la República, Maldonado, Uruguay

Carmen Andriolli
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Luciana Loto
Universidad Nacional de Moreno, Moreno, Buenos Aires, Argentina

RESUMO

O dossiê Conhecimentos Tradicionais e Gestão de Áreas de Interesse Ecológico: estudos de caso sobre disputas e conflitos na América Latina explora a complexa relação entre conhecimentos tradicionais, cosmologias e a gestão de áreas de interesse ecológico na América Latina. Com esse dossiê, busca-se destacar como os modos de vida de povos e comunidades tradicionais são impactados por modelos de gestão ambiental associados aos Estados Nacionais. Esses modelos frequentemente geram conflitos entre as práticas locais de manejo dos ecossistemas e as regulamentações oficiais, resultando em novas formas de ativismo e resistência. O dossiê apresenta estudos de casos que ilustram as tensões e estratégias de resistência empregadas por essas comunidades diante de pressões das políticas de conservação que ameaçam seus territórios e modos de vida. Os cinco trabalhos reunidos discutem os impactos desses conflitos no ambiente, na paisagem e nas dinâmicas de uso e gestão dos territórios. Além disso, enfatizam a importância de reconhecer e valorizar os conhecimentos tradicionais para a sustentabilidade e resiliência dos ecossistemas, especialmente em um contexto de mudanças climáticas e degradação ambiental. No mais, o dossiê também aborda a complexidade das relações entre humanos e não humanos, destacando a necessidade de uma reavaliação crítica das ontologias e epistemologias hegemônicas. Desse modo, o dossiê está inserido em um campo de pesquisa vibrante, com contribuições teóricas e conceituais da antropologia e ciências sociais contemporâneas, pois busca oferecer uma visão abrangente e aprofundada das

CC BY

questões abordadas, ressaltando a relevância e a urgência de debater os conhecimentos tradicionais e a gestão de áreas de interesse ecológico na América Latina.

Palavras-chaves: Áreas de interesse ecológico, Comunidades tradicionais, Conflitos socioambientais.

ABSTRACT

The dossier Traditional Knowledge and Management of Areas of Ecological Interest: Case Studies on Disputes and Conflicts in Latin America explores the complex relationship between traditional knowledge, cosmologies, and the management of areas of ecological interest in Latin America. This dossier seeks to highlight how the ways of life of traditional peoples and communities are impacted by environmental management models associated with National States. These models often generate conflicts between local ecosystem management practices and official regulations, resulting in new forms of activism and resistance. The dossier presents case studies that illustrate the tensions and resistance strategies employed by these communities in the face of pressures from conservation policies that threaten their territories and ways of life. The five papers collected discuss the impacts of these conflicts on the environment, the landscape, and the dynamics of use and management of territories. In addition, it emphasizes the importance of recognizing and valuing traditional knowledge for the sustainability and resilience of ecosystems, especially in the context of climate change and environmental degradation. Furthermore, the dossier also addresses the complexity of relationships between humans and non-humans, highlighting the need for a critical reassessment of hegemonic ontologies and epistemologies. Thus, the dossier is part of a vibrant field of research, with theoretical and conceptual contributions from contemporary Anthropology and Social Sciences, as it seeks to offer a comprehensive and in-depth view of the issues addressed, highlighting the relevance and urgency of debating traditional knowledge and the management of areas of ecological interest in Latin America.

Keywords: Areas of ecological interest, Traditional communities, Socio-environmental conflicts.

INTRODUÇÃO

Povos e comunidades tradicionais, de áreas rurais ou urbanas, têm seus modos de vida marcados por éticas e regras específicas de relação com a terra, o ambiente e outros seres viventes,

as quais envolvem dispositivos de produção, divisão e delimitação de lugares e espaços. Esses modos de vida, têm sido fortemente impactados, ao longo das últimas décadas, por modelos de gestão ambiental em sua maior parte dirigidos ou associados aos Estados Nacionais e suas burocracias. Os dissensos ou desajustes entre as práticas locais e históricas de manejo dos ecossistemas tal como entendidos pelos coletivos humanos face às regras e regulamentações oficiais, quer se trate de áreas protegidas ou não, têm gerado um conjunto complexo de conflitos entre esses grupos e os Estados, ao mesmo tempo em que produzem novas formas de ativismo e resistência.

O dossiê Conhecimentos Tradicionais e Gestão de Áreas de Interesse Ecológico: estudos de caso sobre disputas e conflitos na América Latina, nesse sentido, explora a intrincada relação entre as práticas de conservação ambiental e as complexas dinâmicas de poder que se manifestam em cenários de disputas territoriais e conflitos socioambientais em diversas regiões da América Latina. A seleção dos estudos de caso empíricos aqui apresentados ilustra as tensões inerentes a esses contextos, bem como as estratégias de resistência, adaptação e resiliência empregadas por povos e comunidades tradicionais diante de pressões externas que ameaçam seus territórios, modos de vida e sistemas de conhecimento. Desta forma, busca-se elucidar como esses dispositivos produzem lugares, disputas, regulamentações locais e possibilidades de políticas públicas.

Os cinco trabalhos reunidos, derivados de empreendimentos de pesquisa criativos e originais, evidenciam de que maneira os conflitos, tácitos ou explícitos, identificados nesses contextos produzem impactos no ambiente, na paisagem e nos modos de vida considerados tradicionais. O leitor perceberá como os trabalhos apresentados discutem os efeitos sobre as dinâmicas de uso e gestão dos territórios, como impactam e reconfiguram as relações entre comunidades tradicionais, recursos naturais e outros grupos humanos que reivindicam práticas paralelas e concorrentes de espacialização, territorialização e produção de lugares. Também será possível perceber como, em outros casos, coletivos buscam recuperar e até mesmo produzir o que é comum em contextos de lutas em defesa do meio ambiente e do território.

Em um momento global de crescente preocupação com as mudanças climáticas, com a perda de biodiversidade e com a degradação ambiental, torna-se imperativo reconhecer e valorizar a contribuição fundamental dos conhecimentos tradicionais para a sustentabilidade e a resiliência dos ecossistemas. As comunidades que há séculos interagem de forma íntima e sustentável com seus ambientes desenvolveram um vasto repertório de saberes e práticas que, muitas vezes, são mais eficazes e adaptados localmente do que as abordagens convencionais de conservação. No entanto, tais conhecimentos e comunidades que os detêm estão frequentemente

na linha de frente de conflitos com interesses econômicos e políticos, que visam a exploração de recursos naturais, a expansão de monoculturas, a construção de grandes empreendimentos ou, ainda, a implementação de políticas de conservação que desconsideram os direitos e a participação local.

É importante sublinhar que resultados de pesquisas sobre a complexidade desses problemas têm sido discutidos intensamente em fóruns acadêmicos por pesquisadores(as) de variadas áreas da antropologia e das ciências sociais há algum tempo[1]. Assim, o campo de estudos sobre conhecimentos tradicionais e gestão ambiental e territorial tem se expandido e se complexificado impulsionado por uma reavaliação crítica das relações entre humanos e não humanos e pela valorização de outras ontologias e epistemologias que não as hegemônicas. Longe de uma visão romântica ou essencialista dos conhecimentos tradicionais, a antropologia e as ciências sociais contemporâneas têm se debruçado sobre as intrincadas redes de interdependência que moldam a vida em um planeta em crise, reconhecendo a agência de múltiplos seres e a pluralidade de mundos em coexistência.

Nessa direção, tanto os impactos diretos sobre um grande contingente de famílias ou de cidades inteiras – no que diz respeito às economias locais, gestão pública e formas de participação política – quanto as suas dimensões mais abrangentes, em maiores escalas, por se tratarem de fenômenos globais ajustados às estruturas contemporâneas de exploração de recursos naturais, paisagens perturbadas pela globalização e pela exploração desenfreada, seus modos de produção e administração e repartição de lucros por parte de grandes agentes sociais e mesmo por Estados, vêm sendo analisados nesse campo de estudos. Simpósios, mesas redondas, grupos de trabalho e dossiês em periódicos especializados atestam a centralidade e emergência da temática, articulando, com considerável sucesso, uma rede de pesquisadores(as) nacionais e estrangeiros que tem possibilitado a aproximação de diferentes abordagens de investigação.

Esta apresentação busca, portanto, não apenas introduzir os trabalhos que compõem o dossiê, mas também situá-los em um panorama mais amplo do estado da arte sobre o tema. No entanto, sem a pretensão de elaborarmos uma revisão sistemática e fortemente abrangente, vamos nos centrar em uma revisão de algumas contribuições teóricas e conceituais da antropologia e ciências sociais contemporâneas, com especial atenção às perspectivas de autores, em sua maioria latino-americanos, que se dedicam a problematizar ontologias, colonialidade,

1 Os proponentes deste dossiê têm, nos últimos anos, participado e coordenado atividades em importantes eventos e fóruns acadêmicos, tais como as Reuniões de Antropologia Brasileira (RBA) e as Reuniões de Antropologia do Mercosul (RAM) e Congressos da Latino American Studies Association (LASA), além dos Congressos da Asociación Latino Americana de Antropología (ALA) e Encontros da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).

decolonialidade e a crítica ao desenvolvimento. Cada artigo será apresentado destacando suas contribuições originais e como eles se inserem na discussão geral proposta no dossiê.

Em suma, o dossiê se insere em um campo de pesquisa vibrante, observado a partir de contextos regionais diferentes no Brasil e no Uruguai, a partir de pesquisas realizadas com povos indígenas, comunidades tradicionais e coletivos ou movimentos sociais organizados. O caráter amplo e multifacetado destes fenômenos deve ser compreendido sem perder de vista suas potencialidades comparativas e contrastivas, de modo que seja possível termos um panorama transnacional e em contextos fronteiriços dos desafios impostos à gestão ambiental e territorial, bem como à reprodução dos modos de vida dos coletivos humanos associados direta e indiretamente aos territórios em disputa. A intenção é oferecer aos leitores uma visão abrangente e aprofundada das questões abordadas, ressaltando a relevância e a urgência de debater os conhecimentos tradicionais e a gestão de áreas de interesse ecológico em um contexto de crescentes desafios socioambientais na América Latina.

RUÍNAS, PLURIVERSOS E CONFLITOS

O campo de estudos sobre conhecimentos tradicionais e gestão de áreas de interesse ecológico tem se expandido e se complexificado, neste sentido, outro aspecto fundamental que merece destaque, tanto pela sua recorrência como pelos impactos concretos nos modos de vida associados diretamente ao extrativismo, são os conflitos e tensões entre agências estatais, políticas de conservação e comunidades tradicionais, gerando, em muitos casos, relações de desconfiança, dificuldades de cooperação mútua e de diálogo, elementos esses fundamentais para uma gestão razoável dos recursos naturais, dos territórios e sua interface com diversos grupos humanos. Como também pode ser identificado nos trabalhos deste dossiê, os modelos normativos de gestão em Unidade de Conservação ou Terras Indígenas, têm evidenciado estratégias de resistência e modos de ação, por parte das comunidades tradicionais, sem os quais suas próprias existências estariam em risco.

Nesse contexto, as contribuições de Anna Tsing, Marisol de La Cadena, Mauro William Barbosa de Almeida, Manuela Carneiro da Cunha, Roberto Kant de Lima e Luís Roberto Cardoso de Oliveira, oferecem lentes analíticas particularmente potentes para desvendar as questões de fundo que perpassam o dossiê. Suas obras convergem na crítica às imposições homogeneizadoras da modernidade capitalista e na valorização das formas de vida que persistem

e florescem nas margens dos projetos hegemônicos.

Anna Tsing, com sua obra *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (2015), convida-nos a pensar sobre a vida em meio às ruínas do capitalismo. A autora explora as paisagens perturbadas pela globalização e pela exploração desenfreada, onde a monocultura e a homogeneização ameaçam a diversidade biológica e cultural. No entanto, Tsing (2015) não se detém na desolação; ela busca as "zonas de perturbação" onde a vida persiste e novas formas de colaboração e interdependência emergem. Através do estudo do matsutake, um cogumelo que cresce em florestas perturbadas, ela revela as complexas cadeias de valor que conectam diferentes atores – humanos e não humanos – em um mundo globalizado. A "arte da atenção" de Tsing nos ensina a observar as pequenas histórias, as conexões inesperadas e as formas de vida que florescem nas margens, resistindo à lógica da destruição.

Marisol de La Cadena (2015), por sua vez, nos convida a pensar sobre os "pluriversos" e as "ontologias relacionais". Em sua obra *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, ela explora as relações entre os humanos e os "seres-terra" (montanhas, rios, animais) nas cosmologias andinas, onde a natureza não é um objeto separado da cultura, mas um conjunto de entidades com as quais se estabelecem relações de reciprocidade e parentesco. De La Cadena (2015) argumenta que a modernidade ocidental impôs uma ontologia singular – a do "Um Mundo" – que invisibiliza e subalterniza outras formas de existência e de conhecimento. A autora propõe uma "antropologia do não-moderno" que busca descolonizar o pensamento e reconhecer a coexistência de múltiplos mundos, em que as fronteiras entre natureza e cultura, sujeito e objeto são fluidas e negociadas.

Mauro William Barbosa de Almeida (2004), em seu artigo seminal *Direitos à floresta e ambientalismo: etnicidade e populações tradicionais na Amazônia*, oferece uma perspectiva crítica fundamental sobre a construção política da categoria de "populações tradicionais" e as implicações das políticas estatais e ambientalistas na vida desses grupos. O autor demonstra como a intervenção do Estado, mesmo que com intenções de proteção, pode paradoxalmente gerar novas formas de controle e enquadramento, desconsiderando as complexas ontologias e formas de organização social e territorial próprias dessas populações. Sua análise revela como as categorias administrativas e jurídicas, ao tentarem capturar a diversidade dos modos de vida tradicionais, acabam por simplificá-los e submetê-los a lógicas externasAlmeida (2004) argumenta que a própria noção de "tradicional" é uma construção política que emerge em contextos específicos de disputa territorial e reconhecimento de direitos, não sendo uma essência cultural imutável, mas sim uma categoria relacional que se define em oposição ao "moderno"

e ao "desenvolvido". Essa perspectiva é crucial para compreender como as políticas públicas, mesmo aquelas que se propõem a proteger os direitos das comunidades tradicionais, podem reproduzir lógicas coloniais de controle e classificação, ignorando a agência e a capacidade de autodeterminação desses grupos.

O autor também destaca a importância da agência dessas populações na construção de suas próprias identidades e na negociação com o Estado, demonstrando que elas não são meras vítimas passivas das políticas públicas, mas atores sociais capazes de se apropriar e ressignificar as categorias impostas externamente. Essa capacidade de agência se manifesta na criação de novas formas de organização política, na articulação com movimentos sociais mais amplos e na elaboração de estratégias de resistência que combinam elementos tradicionais e modernos.

A análise de Almeida sobre a construção política da categoria "tradicional" encontra importante diálogo na distinção proposta por Manuela Carneiro da Cunha em seu importante livro *Cultura com aspas* (2009). Enquanto a cultura (sem aspas) refere-se à "rede de costumes e significações que estamos imersos em nossa realidade", a "cultura" (com aspas) representa o "exagero de traços típicos" com caráter performático (Cunha, 2009, p. 277-280). Esta distinção é crucial para compreender como as políticas públicas e as pressões do turismo (como evidenciado no caso dos Lençóis Maranhenses) podem transformar práticas culturais vividas em performances para consumo externo. O conceito de "efeito looping" (Hacking), apropriado pela autora, revela como as categorias impostas externamente são reapropriadas pelos grupos, gerando novas formas de identificação, que podem tanto fortalecer quanto transformar suas práticas tradicionais.

Nesse contexto, retomamos a contribuição pioneira de Roberto Kant de Lima, em sua obra *Pescadores de Itaipu: meio ambiente, conflito e ritual no litoral do estado do Rio de Janeiro* (1997), na qual o autor chama a atenção para a relação de complementaridade entre os conhecimentos tradicionais, a gestão dos recursos marinhos e a reprodução de um modo vida constantemente ameaçado pela especulação imobiliária e novas formas de apropriação da área costeira. Ao evidenciar etnograficamente o Direito Costumeiro dos pescadores de Itaipu, Kant de Lima (1997) articula como essas práticas estão em interface com processos sociais e instituições heterônomas que impactam nas disputas e produções de (novas) identidades. Essa análise permite compreender como a inserção dos conhecimentos tradicionais – como observado nas discussões sobre direitos de populações beneficiárias em Reservas Extrativistas - tem forçado comunidades a traduzirem suas práticas em categorias que não necessariamente correspondem às suas perspectivas ou cosmologias. Além disso, a desconsideração dessas demandas, quer seja nas normativas que incidem na gestão de áreas de interesse ecológico, quer

sejam em casos de litígios quando encontram lugar em diferentes esferas da Justiça, podem gerar efeitos nefastos na relação entre comunidades e órgãos ou agências estatais, produzindo, como nos lembra Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2002) um descompasso entre as dimensões legais e morais de um conflito.

Essas perspectivas convergem na compreensão de que os embates em torno dos conhecimentos tradicionais e da gestão de áreas de interesse ecológico são, fundamentalmente, colisões cosmológicas. As "ruínas do capitalismo" de Tsing (2015) podem ser estendidas para incluir as ruínas das políticas de desenvolvimento e conservação que, ao tentarem impor um "Um Mundo" (De La Cadena, 2015) de racionalidade e homogeneização, acabam por desorganizar e fragmentar as complexas redes de vida e conhecimento dos povos indígenas e comunidades tradicionais. A imposição de categorias como "população beneficiária" ou a presença militar em territórios indígenas são exemplos claros de como a lógica estatal e capitalista tenta subsumir cosmologias em um modelo único, gerando tensões e desterritorialização. Soma-se a isso, como nos lembra Roberto Kant de Lima (2008), num contexto social marcado pela desigualdade jurídica e pela hierarquia como princípio estruturante, como no caso da sociedade brasileira e, por que não dizer, latino-americana como um todo, que as demandas por direitos de suas camadas mais desprivilegiadas, seja por sua classe social, pela singularidade de suas cosmologias, quer seja pelas dificuldades de acessarem plenamente a Justiça ou mesmo por um combinado destes e de outros fatores, coloca em risco a reprodução social de seus modos de vida ao mesmo tempo em que aprofunda a possibilidade de um colapso da natureza.

COLONIALIDADE, DECOLONIALIDADE E A CRÍTICA AO DESENVOLVIMENTO

As "ruínas do capitalismo" identificadas por Tsing (2015) devem ser compreendidas também como ruínas da colonialidade, conceito fundamental desenvolvido por Aníbal Quijano em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. O autor (2005, p. 117) desenvolveu esse conceito para designar o "[...] padrão de poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado" que persiste além dos processos formais de descolonização. A colonialidade do poder, baseada na "[...] classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça", estabelece hierarquias que se estendem ao controle dos recursos naturais e à legitimação de formas de conhecimento (Quijano, 2005, p.126).

Walter Mignolo em *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade* contribui para esta análise ao propor o pensamento decolonial como "desprendimento do eurocentrismo como esfera do conhecimento" (p. 1), apontando para a necessidade de uma "opção decolonial" que questione as bases epistêmicas da modernidade (Mignolo, 2017, p. 18). Esta perspectiva é fundamental para compreender como as políticas de conservação ambiental, mesmo quando bem-intencionadas, podem reproduzir lógicas coloniais ao impor modelos únicos de relação com a natureza.

Arturo Escobar, através de sua crítica ao desenvolvimento, oferece ferramentas analíticas essenciais para compreender os conflitos apresentados no dossiê. Seu conceito de territórios de diferença, em *Territórios de diferença: Lugar, movimentos, vida, redes*, enfatiza "[...] a importância das perspectivas e conhecimentos locais na compreensão e na gestão dos recursos naturais" (p. 15), propondo alternativas ao modelo hegemônico de desenvolvimento que valorizam "[...] a coexistência de diferentes modos de vida e conhecimentos" (Escobar, 2017, p. 30). Além disso, a ecologia política, tal como desenvolvida por Escobar (2017) em *Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio*, permite analisar como as estruturas de poder influenciam as práticas de uso e gestão dos recursos naturais, revelando que as questões ambientais são moldadas por interesses políticos, desigualdades sociais e diferentes cosmovisões (Escobar, 2015). Esta perspectiva é crucial para compreender os casos apresentados no dossiê, como, por exemplo, a gentrificação turística nos Lençois Maranhenses e os processos de autodemarcação territorial dos Pataxó.

ARTIGOS DO DOSSIÊ: DISPUTAS COSMOLÓGICAS E A FABRICAÇÃO DE MUNDOS

Os cinco artigos que compõem este dossiê oferecem um panorama multifacetado das complexas relações entre conhecimentos tradicionais, gestão ambiental e territorial e os conflitos socioambientais na América Latina. Cada contribuição, com sua especificidade temática e metodológica, enriquece o debate e aprofunda a compreensão das disputas que se manifestam na coexistência de diferentes formas de vida e de conhecimento.

Assim, começando pelo nordeste brasileiro, abrimos o dossiê com o artigo *Mapeando a resistência: experiências de mapeamentos participativos entre os Pataxó, no contexto do processo de autodemarcação da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal*, de Anna Kurowicka. A

autora oferece uma análise fascinante sobre como os mapeamentos participativos se tornam ferramentas de resistência e afirmação territorial, exemplificando de forma paradigmática a capacidade dos povos indígenas de tecer mundos alternativos nas "ruínas" das imposições coloniais. O estudo revela que os mapas produzidos não são apenas representações geográficas, mas narrativas ontológicas das relações dos Pataxó com a terra, seus ancestrais e os seres que a habitam. Aborda a perda da territorialidade vivenciada pelos Pataxó após a implementação do Parque Nacional de Monte Pascoal em 1961 e destaca que entre as décadas de 1980 e 1990 foi homologada a Terra Indígena Barra Velha, no sul da Bahia, com territórios improdutivos para as formas de vida desse povo, fato que originou a reivindicação da ampliação da área durante as décadas posteriores. A autora enfoca o processo de autodemarcação propiciado pela utilização de tecnologias de Sistema de Informação Geográfica (SIG) no mapeamento participativo e como o mapa produzido com esta metodologia foi incorporado oficialmente na documentação apresentada pela Defensoria Pública da União (DPU) nos processos de reintegração de posse, permitindo, dessa forma, a construção de novas formas na luta pelo território.

A pesquisa demonstra que o processo de mapeamento participativo é, em si, uma prática que desafia as cartografias oficiais e as lógicas territoriais do Estado, configurando-se como uma forma de resistência ao "Um Mundo" homogeneizador descrito por De La Cadena (2015). Os mapas Pataxó incorporam elementos que transcendem a dimensão física do território, incluindo lugares sagrados, rotas ancestrais, áreas de coleta de plantas medicinais e espaços de reprodução cultural. Essa cartografia participativa revela, ainda, uma ontologia territorial que difere fundamentalmente da concepção ocidental de propriedade e uso da terra, ecoando as "ontologias relacionais" em que as fronteiras entre natureza e cultura, sujeito e objeto, são fluidas e negociadas, como explora Arturo Escobar (2018) em *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds.*

Os mapas produzidos não são apenas representações geográficas alternativas, mas expressões de uma ontologia territorial fundamentalmente distinta da concepção ocidental, onde diferentes seres e lugares possuem agência e perspectivas próprias. O processo de autodemarcação revela-se assim como resistência tanto à colonialidade do poder, que nega direitos territoriais indígenas, quanto à colonialidade do saber (Quijano, 2005), que deslegitima formas não-ocidentais de conhecimento espacial.

A originalidade do artigo reside em sua análise sobre como os mapeamentos participativos se tornam instrumentos de autodemarcação e de luta por direitos territoriais, demonstrando a capacidade dos povos indígenas de se apropriarem de tecnologias e metodologias externas para fortalecer suas próprias ontologias e reivindicações. Essa apropriação criativa exemplifica a "arte

da atenção" de Tsing (2015), mostrando como as comunidades encontram formas inesperadas de florescer nas margens, utilizando ferramentas aparentemente neutras, como os mapas, para afirmar suas ontologias e resistir às imposições homogeneizadoras do Estado e do capital.

O trabalho revela, por fim, como os Pataxó conseguem transformar uma tecnologia de controle estatal – a cartografia – em uma ferramenta de autodeterminação, criando mapas que não apenas demarcam território, mas também narram histórias, preservam memórias e projetam futuros. Essa transformação ontológica da cartografia demonstra como os povos indígenas não são meras vítimas das políticas estatais, mas agentes capazes de ressignificar e subverter as tecnologias de poder, criando, como nos provoca De La Cadena (2015), "mundos parcialmente conectados" onde suas ontologias podem coexistir e se fortalecer.

Em seguida, o artigo dos autores Benedito Souza Filho e Ana Luiza Sousa Romeiro, intitulado "*A casa virou negócio": turismo e gentrificação no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses*, evidencia um fenômeno que, sob a lente das teorias apresentadas, revela-se como uma colisão ontológica paradigmática ao analisar a problemática da transformação do uso de territórios ocupados por comunidades tradicionais em espaços destinados ao turismo.

Os autores, através de uma pesquisa etnográfica nas comunidades de Atins e Santo Amaro, demonstram como a expansão do turismo no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (PNLM) desencadeia um processo de gentrificação que transcende a mera transformação econômica, configurando-se como uma imposição do "Um Mundo" de De La Cadena (2015) sobre os pluriversos locais. Sinalizam como esse processo tem revelado como as áreas protegidas, notadamente os Parques Nacionais, estão sendo convertidos progressivamente em objeto de mercantilização, produzindo transformações visíveis na paisagem, intensificação da especulação imobiliária, pressão sobre o uso de recursos naturais tradicionalmente manejados, mudanças nas formas de sociabilidade, introdução de padrões arquitetônicos que contrastam com os locais, além de estilos de vida e comportamentos sociais distintos, que se mostram muitas vezes em desacordo com o modo de vida dos moradores locais.

Em outras palavras, a gentrificação não é apenas a valorização imobiliária e a substituição de populações, mas a imposição de uma ontologia capitalista do turismo sobre as ontologias relacionais das comunidades tradicionais da área (pescadores e marisqueiras). Para essas, o território não é um mero recurso a ser explorado ou um cenário para o lazer, mas um espaço de vida, de subsistência, de relações com os seres-água, os seres-terra e os ancestrais, ecoando as cosmologias andinas descritas por De La Cadena (2015). A casa, que para as comunidades locais é um *locus* de pertencimento e reprodução social, torna-se um "negócio", um ativo a ser monetizado na lógica do mercado turístico. Podemos ler o processo de gentrificação analisado

pelos autores também como um exemplo de como a colonialidade do poder (Quijano, 2005) se manifesta por meio de políticas de desenvolvimento turístico que reproduzem hierarquias coloniais.

Essas transformações geram desterritorialização, perda de identidade cultural e conflitos socioambientais, pois as práticas de manejo tradicional, as formas de sociabilidade e os estilos de vida das comunidades tornam-se desvalorizados e marginalizados em favor de novos arranjos e comportamentos ditados pela indústria do turismo. A transformação de práticas culturais tradicionais em atrativos turísticos, por seu turno, ilustra o que Cunha (2009) denomina passagem da cultura para a "cultura", onde elementos vividos se tornam performances para consumo externo. Podemos acionar também a crítica ao desenvolvimento de Escobar (2017) como ferramenta fundamental para compreender como o modelo de desenvolvimento turístico imposto ignora os "territórios de diferença" constituídos pelos pescadores e marisqueiras, privilegiando uma concepção homogeneizadora de "paisagem natural" destinada ao consumo.

Por outro lado, os autores exemplificam as "ruínas do capitalismo" de Tsing (2015), onde as paisagens são perturbadas pela lógica da monocultura turística que ameaça a diversidade cultural e biológica local. No entanto, seguindo a perspectiva da autora sobre a persistência da vida em "zonas de perturbação", o artigo de Souza Filho e Romeiro também revela como as comunidades encontram formas de resistir e adaptar-se, tecendo novas relações que desafiam a homogeneização imposta pela indústria do turismo.

A originalidade da análise proposta pelos autores reside na aplicação do conceito de gentrificação a um contexto de área protegida, revelando as tensões entre conservação ambiental, desenvolvimento turístico e os direitos das comunidades tradicionais. Sua contribuição para o dossiê é fundamental ao expor as contradições de um modelo de desenvolvimento que, ao invés de promover a coexistência de mundos, busca a subordinação de ontologias diversas à lógica do capital. O estudo demonstra como a imposição de uma única forma de valorização do território – a turística – invisibiliza e subalterniza outras formas de existência e conhecimento, confirmando a análise de De La Cadena (2015) sobre a violência epistêmica da modernidade ocidental.

Do nordeste brasileiro, vamos até a Amazônia, mais precisamente no interflúvio dos rios Negro e Japurá, afluente do rio Solimões, através do artigo de Nian Pissolati Lopes, *Ver e ser visto: política e territorialidade entre os Nadëb do Alto Uneiuxi, no Noroeste Amazônico*. O autor apresenta uma original contribuição ao campo da política indígena, a partir de uma abordagem etnográfica que compreende o período de 2016 a 2023, evidenciando como os Nadëb se relacionam com diferentes instituições, agentes e coletivos, indígenas e não indígenas,

e como são estabelecem e praticadas as noções jurídico-administrativas sobre o território. Explora também as tensões entre a presença militar e as cosmologias indígenas no contexto da militarização da fronteira amazônica, oferecendo um exemplo contundente de como a imposição do "Um Mundo" da segurança nacional pode desconsiderar a agência dos "seres-terra" e as complexas redes de vida que sustentam esses territórios. Com isso, revela como a lógica militar, com sua ênfase na vigilância e no controle, entra em tensão direta com as ontologias relacionais dos Nadëb.

A pesquisa demonstra que a territorialidade Nadëb não se baseia apenas na ocupação física do espaço, mas em relações cosmológicas complexas que envolvem múltiplos seres e temporalidades, ecoando as cosmologias andinas descritas por De La Cadena (2015) onde as montanhas, rios e outros seres-terra são agentes ativos nas relações sociais. A presença militar, com sua lógica de controle e vigilância, representa uma forma de "ruína" das ontologias indígenas, perturbando as paisagens relacionais que sustentam a vida Nadëb.

Na ação política de resistência, para a manutenção de sua identidade e de seus territórios, Lopes argumenta que para os Nadëb é fundamental o "ato de '(não) ver' e '(não) se fazer visto'" praticado como estratégia e resposta aos processos de transformação histórica na região, refutando teses como a do vazio demográfico amazônico ou a de que determinadas culturas indígenas precisam somente de áreas demarcadas proporcionais ao tamanho total de sua população.

As transformações socioespaciais vivenciadas pelos Nadëb no contexto fronteiriço revelam como a colonialidade do poder (Quijano, 2005) se manifesta através de sistemas de exploração que persistem desde o período colonial. O sistema de aviamento, o narcotráfico e o garimpo ilegal constituem formas contemporâneas de colonialidade que reproduzem hierarquias raciais e epistêmicas. É a resistência Nadëb que permite a manutenção de formas próprias de relação com o território, na medida em que este povo não aceita a ideia de uma natureza a ser explorada. Suas práticas territoriais constituem expressões de multinaturalismo que desafiam tanto a lógica extrativista quanto as tentativas estatais de controle territorial.

A originalidade do artigo reside em sua análise das estratégias de visibilidade e invisibilidade empregadas pelos Nadëb diante da presença militar, revelando como eles navegam entre diferentes regimes de visibilidade para manter sua autonomia e proteger seus territórios. Essas estratégias exemplificam a "arte da atenção" de Tsing (2015), mostrando como os povos indígenas encontram formas criativas de persistir e resistir nas "zonas de perturbação" criadas pela militarização.

O trabalho demonstra como os Nadëb desenvolvem táticas de (in)visibilidade que

lhes permitem manter suas ontologias relacionais (Escobar, 2017) mesmo diante das pressões homogeneizadoras da lógica militar. Essa capacidade de navegação entre mundos revela a agência indígena em contextos de adversidade, confirmando a análise de Almeida (2004) sobre como os povos tradicionais não são vítimas passivas das políticas estatais, mas atores capazes de elaborar estratégias sofisticadas de resistência e adaptação.

A contribuição do artigo para o dossiê é de grande relevância, pois lança luz sobre um aspecto muitas vezes negligenciado nas discussões sobre gestão ambiental e territorial: o papel das forças militares na gestão de áreas de interesse ecológico e na vida dos povos tradicionais. O trabalho reforça a necessidade urgente de repensar as políticas de segurança na Amazônia, garantindo o protagonismo dos povos indígenas na gestão de seus territórios e na construção de modelos de desenvolvimento que respeitem suas culturas e modos de vida.

Partimos do norte para o sudeste brasileiro com o artigo *De pescadores a beneficiários: (re) configurações dos mecanismos e categorias de identificação das populações extrativistas em Reservas Extrativistas Marinhas* de Tatiana Calandrino Maranhão.

A autora apresenta reflexões sobre as controvérsias que incidem no modo como os pescadores artesanais são ou não identificados como *população beneficiária* reflete também sobre de que modo esse reconhecimento afeta a relação entre esse grupo e a gestão das Resex-mar, oferecendo um diálogo direto e profundo com as reflexões de Mauro William Barbosa de Almeida (2004) sobre a construção política das categorias e a agência dos povos tradicionais. Em complemento, também dialoga com o trabalho de Ronaldo Lobão (2010), que realizou nos anos 1990 uma observação antropológica de fôlego sobre a construção da RESEXmar de Arraial do Cabo, um dos cenários do artigo de Calandrino. Lobão (2010), ao analisar os processos constitutivos, do ponto de vista político, jurídico e cultural da primeira RESEXmar do Brasil, chama a atenção para como a criação de uma Unidade de Conservação modelo foi se convertendo, com o passar do tempo, em um espaço complexo de disputas entre grupos com diferentes percepções sobre gestão, conservação ambiental e direitos gerando, assim, para as comunidades tradicionais, uma espécie de ressentimento ou descontentamento com a própria existência da RESEX.

A pesquisa de Tatiana Calandrino demonstra que a transição da categoria de "pescador" para "beneficiário" não é meramente uma mudança terminológica, mas uma transformação ontológica que altera as relações de poder, os direitos de acesso aos recursos e as formas de organização social. Essa transformação exemplifica a análise de Almeida (2004) sobre como as categorias administrativas, ao tentarem capturar a diversidade dos modos de vida tradicionais, acabam por simplificá-los e submetê-los a lógicas externas.

A categoria de "beneficiário" implica uma relação de dependência e passividade diante do Estado, contrastando com a autonomia e a agência tradicionalmente associadas à identidade de pescador. Essa mudança categorial revela como a própria noção de "tradicional" é, como argumenta Almeida (2004), uma construção política que emerge de contextos específicos de disputa territorial e reconhecimento de direitos, não sendo uma essência cultural imutável, mas sim uma categoria relacional que se define em oposição ao "moderno" e ao "desenvolvido", tal como apontado também nos trabalhos de Lobão (2010), Kant de Lima (2008) e Colaço e Mota (2023).

A definição de critérios para "população beneficiária" nas Resex-mar revela ainda tensões fundamentais entre diferentes regimes de conhecimento. O processo de categorização ilustra o que Cunha (2009) denomina "efeito looping", em que pescadores artesanais devem adequar-se a categorias externas para acessar direitos, transformando suas identidades no processo.

O artigo de Calandrino, nesse sentido, revela como os mecanismos de identificação e cadastramento das populações extrativistas podem reproduzir lógicas coloniais de controle e classificação, ignorando a complexidade e a diversidade dos modos de vida tradicionais. Paradoxalmente, as políticas que deveriam garantir direitos acabam gerando novas formas de marginalização, confirmando a análise de Almeida (2004) sobre como a intervenção do Estado, mesmo com intenções de proteção, pode gerar novas formas de controle e enquadramento. Essa dinâmica exemplifica também a colonialidade do saber (Quijano, 2005), na medida em que conhecimentos tradicionais de pesca e manejo marinho devem ser traduzidos em linguagens técnico-científicas para serem reconhecidos como legítimos.

A originalidade do artigo reside em sua abordagem crítica sobre a "Antropologia do Direito", ao questionar as categorias impostas pelo Estado e a forma como elas reconfiguram as identidades e os modos de vida dos pescadores artesanais, demonstrando como esses desenvolvem estratégias de resistência e apropriação de categoria impostas externamente. Isso evidencia a capacidade de agência destacada por Almeida (2004), mostrando que esses coletivos humanos não são vítimas passivas das políticas públicas, mas atores sociais capazes de se apropriar e ressignificar as categorias impostas externamente, criando novas formas de organização política e elaborando estratégias que combinam elementos tradicionais e modernos.

Na fronteira com o Brasil, na região leste do Uruguai, o artigo *Contribución de la acción colectiva a procesos de Educación Ambiental en la gestión integrada de bienes comunes costeros en Rocha,* de Natalia Verrastro e Dione Kitzmann, oferece uma análise perspicaz sobre como a ação coletiva se manifesta na gestão de bens comuns costeiros, exemplificando as possibilidades de vida que emergem nas "zonas de perturbação" descritas por Tsing (2015). O estudo de caso

em Rocha, Uruguai, demonstra que a Educação Ambiental (EA) não é meramente um processo de transmissão de conhecimento, mas uma arena onde múltiplas ontologias se encontram e onde a participação ativa dos atores sociais se torna um motor para a resolução de problemas socioambientais.

O artigo analisa os fundamentos da mobilização social ao longo de um período de 10 anos, com foco nas ações de educação ambiental realizadas por coletivos, com tendências que variam de posições conservadoras e pragmáticas a críticas e transformadoras. A identificação de seis dimensões de análise – inscrição territorial, temporalidade, tipos de bens comuns, processos de EA, relações com outros atores sociais e contribuições à gestão costeira – permite uma compreensão aprofundada das dinâmicas que moldam a recuperação e o manejo desses bens.

A originalidade do artigo reside em sua capacidade de demonstrar que, mesmo em contextos em que prevalecem tendências conservacionistas e pragmáticas, a ação coletiva pode gerar trajetórias educativas ambientais de médio prazo, introduzindo olhares críticos e demandas aos gestores. Isso sugere que, nas paisagens perturbadas da costa uruguaia, as comunidades estão tecendo novas formas de interdependência e colaboração, não apenas com o ambiente marinho, mas também entre si e com outras instituições, criando o que De La Cadena (2015) chamaria de "mundos parcialmente conectados".

O estudo revela como os processos de educação ambiental podem funcionar como espaços de negociação ontológica, onde diferentes formas de conhecer e se relacionar com o ambiente costeiro coexistem e se transformam mutuamente. Essa perspectiva desafia a imposição do "Um Mundo" da gestão tecnocrática, abrindo espaço para a emergência de pluriversos onde a diversidade de ontologias é reconhecida como fundamental para a sustentabilidade dos bens comuns costeiros. Estas práticas constituem alternativas ao modelo hegemônico de desenvolvimento (Escobar, 2018), valorizando conhecimentos locais e promovendo gestão participativa dos bens comuns costeiros. A dimensão decolonial destas experiências manifesta-se na construção de processos educativos que questionam a colonialidade do saber (Quijano, 2005), reconhecendo a legitimidade de diferentes formas de conhecimento sobre os ecossistemas costeiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O dossiê Conhecimentos Tradicionais e Gestão de Áreas de Interesse Ecológico:

estudos de caso sobre disputas e conflitos na América Latina emerge como um farol em meio às complexas e muitas vezes turbulentas águas das relações socioambientais contemporâneas. Ao reunir estudos de caso que atravessam diferentes paisagens e realidades da América Latina, o dossiê não apenas documenta os conflitos e resistências, mas também ilumina as intrincadas teias de interdependência que conectam humanos e não- humanos, conhecimentos tradicionais e políticas de gestão ambiental e territorial, ontologias plurais e a imposição de um "Um Mundo" hegemônico, oferecendo um panorama multifacetado das disputas ontológicas que caracterizam os conflitos socioambientais na contemporaneidade. Cada estudo de caso demonstra como diferentes coletivos humanos, mesmo em contextos de intensa pressão e adversidade, encontram maneiras de persistir, adaptar e resistir, tecendo novas relações com seus ambientes e com outros seres.

As lentes analíticas que mobilizamos nesta apresentação nos permitem compreender que esses embates não são apenas conflitos por recursos ou territórios, mas constituem disputas cosmológicas fundamentais entre diferentes formas de existir, conhecer e se relacionar com os territórios. As experiências de resistência, adaptação e criatividade apresentadas pelos povos e comunidades tradicionais revelam possibilidades concretas de construção de alternativas ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Também revelam a extraordinária capacidade de resistência e criatividade dos coletivos humanos, que encontram formas de manter e recriar suas ontologias mesmo diante das pressões homogeneizadoras. Seja através dos mapeamentos participativos dos Pataxó, da resistência à gentrificação nos Lençois Maranhenses, das estratégias de (in)visibilidade dos Nadëb, da ressignificação de identidades em Reservas Extrativistas ou da ação coletiva em Rocha.

O dossiê, portanto, não apenas documenta as lutas desses coletivos humanos, mas também aponta para a possibilidade de construir mundos onde a coexistência de múltiplas ontologias seja valorizada como condição fundamental para a gestão de áreas de interesse ecológico na América Latina. Nesse sentido, os conhecimentos tradicionais não são apenas saberes sobre o ambiente, mas ontologias em si, que oferecem alternativas concretas aos modelos hegemônicos de desenvolvimento e conservação.

Finalmente, não poderíamos deixar de registrar que este dossiê se soma às homenagens póstumas ao antropólogo e professor da Universidade Federal Fluminense, Roberto Kant de Lima, que nos deixou recentemente. Não por acaso, Kant de Lima e sua obra Os Pescadores de Itaipu: Meio ambiente, conflito e ritual no Estado do Rio de Janeiro foram apontados nesta apresentação. A contribuição dessa obra não apenas inspirou gerações de pesquisadores(as), como se tornou referência obrigatória para os estudos sobre comunidades tradicionais quando

observadas pela ótica de processos de sociais dinâmicos e da administração de conflitos. Pioneiro dos estudos antropológicos sobre pescadores artesanais no litoral brasileiro, Roberto Kant de Lima se notabilizou por uma série de realizações em sua trajetória profissional, entre as quais podemos destacar a original aproximação que promoveu entre a antropologia e o direito, fusão esta que, a partir da verve etnográfica que lhe era peculiar, produziu um olhar especial e diferenciado sobre diversos fenômenos da sociedade brasileira nas áreas do meio ambiente, dos estudos urbanos e da segurança pública.

Vale mencionar ainda que Kant de Lima foi um dos fundadores e primeiro coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (PPGACP/UFF)[2], criado em 1994 do qual derivou a Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia (e Ciência Política à época). A consolidação desta trajetória foi amplamente evidenciada pelo sucesso do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia - Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC/UFF), que Roberto Kant de Lima coordenou desde sua criação no ano de 2009. Temos a certeza de que seu legado intelectual e institucional continuará reverberando por muitos mares além!

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Direitos à floresta e ambientalismo: etnicidade e "populações tradicionais" na Amazônia. **Revista de Antropologia***,* São Paulo, v. 47, n. 1, p. 33-109, 2004.

2. DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings**: Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

3. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Direito Legal e Insulto Moral**. Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

4. COLAÇO, José; MOTA, Fabio Reis. O Mercado e o Estado: uma etnografia sobre direitos de pescadores em Portugal e no Brasil. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 11, n. 1, p. 59-74, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.15210/tes.v11i1.25160. Acesso em: 19 jun. 2025.

5. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios***.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.

2 Em 2003, o PPGACP/UFF foi desdobrado em dois outros PPGs, os atuais Programa de Pós-graduação em Antropologia e Programa de Pós-graduação em Ciência Política.

6. ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". **Desenvolv. Meio Ambiente**, [*s. l.*], v. 35, p. 89-100, 2015. Disponível em: https://www.furb.br/_upl/files/ppgdr/Territorios%20de%20diferena.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

7. ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferença**: Lugar, movimentos, vida, redes. Tradução de Eduardo Restrepo. São Paulo: Autêntica, 2017.

8. ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse**. Durham: Duke University Press, 2018.

9. KANT DE LIMA, Roberto. Apresentação. *In*: KANT DE LIMA, Roberto (org.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Brasília; Rio de Janeiro: Booklink: ABA, 2008. p. 5-08.

10. KANT DE LIMA; Roberto; PEREIRA, Luciana. **Os Pescadores de Itaipu**: Meio ambiente, conflito e ritual no Estado do Rio de Janeiro. Niterói: EdUFF, 1997.

11. LOBÃO, Ronaldo. **Cosmologias do Neocolonialismo**. Como uma política pública pode se transformar numa política do ressentimento. Niterói: EdUFF, 2010.

12. MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.17666/329402/2017. Acesso em: 19 jun. 2025.

13. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

14. TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World**: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

José Colaço Dias Neto
Professor associado da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6346-3297. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: josecolaco@id.uff.br

Carlos Santos Cardozo
Professor adjunto no Departamento Interdisciplinario de Sistemas Costeros y Marinos do Centro Universitario Regional del Este. Doctor em Ciencias Sociales pela Universidad Nacional de General Sarmiento. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1632-8129. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: carlos.santos@cure.edu.uy

Carmen Andriolli
Professora adjunta da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5583-776X. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: carmen.andriolli@gmail.com

Luciana Loto
Professora adjunta da Universidad Nacional de Moreno e Pós-doutoranda pelo Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Universidad Nacional de Moreno. Doutora em Biologia Marinha e Ambientes Costeiros pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8741-1683. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: lotoluciana@yahoo.com.ar

Mapeando a resistência: experiências de mapeamentos participativos entre os Pataxó, no contexto do processo de autodemarcação da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal[1]

Mapping the struggle: participatory mapping experiences among the Pataxó in the context of the self-demarcation process of the Barra Velha do Monte Pascoal Indigenous Land

Anna Kurowicka
Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, Bahia, Brasil

RESUMO

O presente artigo foca na experiência da introdução das ferramentas de Sistemas de Informação Geográfica e da realização dos mapeamentos participativos entre os Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, no contexto da luta pelos seus direitos territoriais. Os Pataxó perderam seu território tradicional na década de 1940, em função da instalação do Parque Nacional de Monte Pascoal. Desde então, lutam incansavelmente pelo direito de retorno às áreas dos seus ancestrais, tornando a criação da unidade de conservação um eixo identitário para sua mobilização etnopolítica. O momento atual dessa luta está marcado pela autodemarcação de seu território tradicional. Cansados de esperar pelo Estado no processo de reconhecimento, os Pataxó empreenderam, a partir de 2022, uma série de ocupações territoriais. O trabalho descreve a realização do projeto de Antropologia Engajada, entre os anos de 2023 e 2024, inserido no presente contexto político do território pataxó. O objetivo do projeto foi a criação de uma unidade de monitoramento: o Observatório Pataxó do Território. A equipe do Observatório, composta por dois Pataxó e pela autora deste artigo, trabalhou de forma alinhada com o Conselho de Caciques do território ao longo de um ano. Produziu, de forma autônoma, dados inéditos sobre o processo de luta Pataxó, construindo o mapa "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal". Ao mesmo tempo, popularizou o acesso ao conhecimento georreferenciado sobre o processo de demarcação do território,

1 Pesquisa financiada pela Fundação Wenner Gren, na modalidade Engaged Research Grant.

Recebido em 25 de outubro de 2024.
Avaliador A: 10 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 21 de fevereiro de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

participando ativamente de diversos debates políticos internos. Este trabalho mostra como o engajamento e as práticas de mapeamentos participativos resultaram em um aprofundamento na compreensão da construção da territorialidade Pataxó.

Palavras-chave: Territorialidade, Autodemarção, Mapeamento participativo, Sistema de Informação Geográfica, Pataxó.

ABSTRACT

This article focuses on the experience of introducing Geographic Information Systems tools and carrying out participatory mapping among the Pataxó of the Barra Velha do Monte Pascoal Indigenous Territory, within the context of their struggle for territorial rights. The Pataxó lost their traditional territory in the 1940s with the creation of the Monte Pascoal National Park. Since then, they have fought tirelessly for the right to return to their ancestral lands, with the establishment of the protected area becoming a central axis of their ethno-political mobilisation. The current phase of this struggle is marked by the self-demarcation of their traditional territory: tired of waiting for state recognition, the Pataxó launched a series of territorial occupations in 2022. This paper describes the implementation of an Engaged Anthropology project between 2023 and 2024, set within the current political context of the Pataxó territory. The project's goal was to create a monitoring unit: the Pataxó Territory Observatory. The Observatory team, consisting of two Pataxó members and the author of this article, worked closely with the territory's Council of Chiefs over the course of a year. The team autonomously produced unpublished data on the Pataxó struggle and created the map "Pataxó Self-Demarcation of the Barra Velha do Monte Pascoal Indigenous Land". Simultaneously, the Observatory popularised access to geo-referenced knowledge about the demarcation process and actively participated in various internal political debates. This paper demonstrates how engagement and participatory mapping practices have led to a deeper understanding of the construction of Pataxó territoriality.

Keywords: Territoriality, Self-demarcation, Participatory mapping, Geographic Information System, Pataxó.

INTRODUÇÃO

Segundo Thomas H. Eriksen, a antropologia teria o potencial de mudar o mundo se sua voz alcançasse um público mais amplo e se as contribuições da disciplina para a compreensão dos

"outros" fizessem, de fato, parte dos debates políticos (Eriksen, 2006). Essa premissa, ainda que algo idealista, permeia o método de trabalho etnográfico realizado no âmbito da Antropologia Engajada, que busca equilibrar reflexividade crítica, compromisso ético e engajamento na construção dos trabalhos dentro da disciplina. Em abril de 2023, iniciei a realização de um projeto de Antropologia Engajada — com duração de um ano — financiado pela Fundação Wenner-Gren. A proposta foi construída em conjunto com os Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (TI BVMP) e, desde o seu início, esteve fortemente comprometida com o objetivo de fortalecer a autonomia territorial indígena. O problema da pesquisa dentro do projeto era compreender como os processos de territorialização (Almeida, 2008; Heasbert, 2004), presentes no transcurso da autodemarcação, mobilizam o potencial político da etnicidade Pataxó, visando a reconstrução e a recuperação histórica de seu território.

Os objetivos da pesquisa se colocavam em paralelo à consolidação de uma equipe de monitoramento territorial, dentro da qual, por meio da participação ativa da antropóloga, constituiu-se o espaço do trabalho de campo etnográfico. O ponto de partida para o planejamento dos trabalhos foi a crescente utilização da tecnologia de georreferenciamento por outros grupos de monitoramento indígena no Brasil e as consultas ao "Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas" (Cardoso Mota *et al.*, 2012). Os primeiros exemplos para o Observatório foram os trabalhos dos grupos de monitoramento territorial indígena dos Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia, do Vale do Javari, no Amazonas, e dos Guardiões da Floresta, no Maranhão.

Atualmente, diversas iniciativas — geralmente com a participação de ONGs e da cooperação internacional — colaboram para proporcionar maior acesso às tecnologias de monitoramento pelos povos indígenas. Essa tendência é particularmente visível na região Norte do Brasil, especialmente na proteção da Floresta Amazônica. Nessa região, os grupos de monitoramento indígena frequentemente têm acesso a drones, equipamentos de Sistema de Informação Geográfica (SIG)[2] e aplicativos de geolocalização que funcionam em celulares, inclusive em línguas indígenas. A popularização da internet via satélite possibilita a conectividade em qualquer parte da floresta, permitindo monitoramentos em tempo real. No caso dos Uru-Eu-Wau-Wau, por exemplo, a Esri — uma das principais empresas de tecnologia

2 Ao longo do texto, estão sendo utilizados alguns conceitos da área de Geografia. Estes seriam: o georreferenciamento, entendido como a técnica de atribuir coordenadas geográficas a pontos, áreas ou objetos no espaço terrestre; os Sistemas de Informação Geográfica (SIG), que são ferramentas que integram dados georreferenciados para análise, visualização e gestão de informações espaciais; o sensoriamento remoto, que consiste na obtenção de informações sobre a superfície terrestre a partir de sensores instalados em satélites, drones ou aeronaves; a geomática, área que reúne métodos e tecnologias para a coleta, processamento e representação de dados espaciais; e a geolocalização, que se refere à identificação da posição de um objeto ou pessoa na superfície terrestre por meio de coordenadas geográficas.

SIG do mundo — desenvolveu aplicativos específicos para uso dos indígenas, mantendo uma parceria de apoio também com povos indígenas dos Estados Unidos e com a Administração Nacional da Aeronáutica e Espaço (NASA, em suas siglas em inglês)[3].

Com isso, a ideia principal do projeto da Antropologia Engajada era construir o Observatório Pataxó do Território: uma equipe indígena independente, orientada pelo Conselho de Caciques do território, destinada ao monitoramento territorial. O Observatório teria à disposição equipamentos de georreferenciamento e sensoriamento remoto, além da oportunidade de aprender o uso de softwares de Sistema de Informação Geográfica (SIG) e de elaborar mapas. A iniciativa era pioneira por projetar, pela primeira vez, a introdução de técnicas de georreferenciamento no território Pataxó, destinadas ao uso autônomo pelos próprios indígenas.

Entre a concepção e a realização do projeto, ocorreu uma mudança nas lideranças do Conselho de Caciques, o que trouxe uma nova configuração de poder interno à qual foi necessário ajustar a proposta inicial. As novas lideranças estavam fortemente comprometidas com a missão da autodemarcação da TI BVMP. Nesse contexto, grande parte dos trabalhos do Observatório foi dedicada a acompanhar o processo da autodemarcação, realizando mapeamentos participativos. A inovação metodológica consistiu na ausência de intermediação de técnicos externos à comunidade em todas as etapas de elaboração do mapa. No início do projeto, foram realizadas duas oficinas: uma sobre o uso de aparelhos de sensoriamento remoto e georreferenciamento, e outra sobre o manuseio de software SIG para mapeamento. A partir dessas oficinas, a equipe de monitoramento e a pesquisadora coletaram dados em campo e construíram um documento cartográfico inédito sobre a autodemarcação da TI BVMP. Paralelamente, o projeto do Observatório, ao utilizar ferramentas de georreferenciamento, contribuiu para a disseminação do conhecimento entre os indígenas sobre os limites administrativos impostos pelo Estado à demarcação do território.

A realização do projeto foi um mergulho nas profundezas dos conhecimentos tradicionais do povo Pataxó sobre seu território, resultando em um rico material etnográfico. Destaca-se aqui a evidência da violência, no sentido proposto por Michel Misse (2016), do esbulho territorial sofrido pelos Pataxó desde a década de 1940, especialmente com a instalação do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal (PNMP) sobre suas terras. Como observa o autor, na modernidade houve uma ampliação do conceito de violência, que passou a incluir não apenas atos físicos, mas também formas simbólicas e estruturais — inclusive aquelas praticadas pelo próprio Estado para moldar a sociedade segundo sua ideologia (Misse, 2016). Nesse sentido, a violência estatal, ao decretar a criação do PNMP sobre um território indígena, pode ser pensada

3 National Aeronautics and Space Administration (NASA).

tanto nas categorias da repressão direta contra os Pataxó quanto na própria delimitação da área da unidade de conservação. Essa questão torna-se especialmente relevante para a análise dos processos de territorialização, nos quais uma lógica espacial alheia — marcada por limites cartográficos fixos — atua como forma de repressão à liberdade territorial indígena. Desde a criação do PNMP até a atual e inacabada demarcação da TI BVMP, a problemática dos limites atravessa os processos de territorialização protagonizados pelos Pataxó.

O presente trabalho tem como objetivo descrever o processo de construção do Observatório Pataxó do Território e os desafios enfrentados para a realização dessa proposta. Estes se manifestaram de diferentes formas, começando pela formação de uma equipe indígena de monitoramento, capacitada na leitura de mapas cartográficos e no uso das ferramentas SIG. Desde o primeiro momento, evidenciou-se a disparidade entre a visão espacial dos indígenas sobre o próprio território e a rigidez cartográfica dos limites estabelecidos pelo Estado. Nesse sentido, os mapeamentos participativos aconteciam de forma paralela a um levantamento realizado pelas lideranças Pataxó sobre a dimensão em campo do processo de demarcação da TI BVMP. Esse movimento impulsionou releituras dos conhecimentos tradicionais sobre o território e fomentou debates sobre as estratégias de luta, aos quais a pesquisadora teve acesso por meio de sua participação engajada junto à equipe de monitoramento. Como será demonstrado ao longo do texto, a proposta de se aproximar à autodemarcação por meio do uso das técnicas do SIG evidenciou também diversas tensões presentes nos processos de territorialização atuais, entendidos como a produção ativa dos espaços pelos Pataxó e como um transcurso de afirmação etnoidentitária e política.

MAPAS, SIG E COMUNIDADES INDÍGENAS

No campo das relações políticas, os mapas se configuram como ferramentas de poder, legitimando domínios sobre áreas, estabelecendo fronteiras e dividindo o espaço. A colonização, nesse contexto, pode ser vista como um histórico de mapear para controlar, mapear para subjugar. Aproveitando os conhecimentos espaciais dos povos indígenas, os colonizadores em diferentes regiões do mundo foram criando mapas de seus domínios, geralmente esquecendo de sequer mencionar a existência dos primeiros habitantes. Estar no mapa é ser sujeito da história, ser representado como ator do processo, ter voz: a escolha sobre o que incluir na representação cartográfica é política. Fazer mapas exige conhecimento e tecnologia, e, tradicionalmente, o mapeamento estava reservado ao Estado e seus especialistas. Nas últimas décadas, essa tendência foi desafiada, mudando tanto a representatividade dos mapas quanto os atores envolvidos na sua

confecção.

A proposta dos atuais *mapeamentos participativos* é justamente romper com a lógica de domínio inscrita nos mapas tradicionais, invertendo a ordem de representação nesses documentos cartográficos. Por isso, muitos mapeamentos participativos estão comprometidos com ações políticas que visam intermediar situações de conflito, em defesa dos povos indígenas e das comunidades tradicionais. Essa tendência começou na década de 1970, quando os chamados "mapeamentos comunitários" se integraram às estratégias de luta por direitos territoriais. Considera-se pioneiro nesse campo o trabalho realizado com os Inuits no Canadá, no estudo *Inuit Land Use and Occupancy Project* (Acseldar; Coli, 2008). Nesse projeto, "[...] centenas de esquimós foram entrevistados no início dos anos 1970, resultando em mais de duzentos mapas de atividades sazonais de subsistência" (Acseldar; Coli, 2008, p. 16). Logo, essa experiência foi aproveitada em outras áreas do Canadá e Alasca, tornando essas regiões precursoras dos mapeamentos participativos ou *comunitários*.

Somente algumas décadas depois essas experiências foram replicadas em regiões tropicais da América do Sul, África e Ásia (Chapin; Lamb; Threlkeld, 2005). A partir dos anos 1990 e, mais visivelmente, dos anos 2000, surgiram no mundo diversas redes e grupos envolvidos no uso de SIG em mapeamentos participativos. Um importante incentivo para essa nova cartografia foi o avanço da tecnologia, tornando o mapeamento mais acessível a uma parcela maior da sociedade. Em contextos onde há disputas pelo acesso a recursos naturais, os mapeamentos participativos se engajaram em lutas em várias partes do globo:

> Na Ásia, mapeamentos participativos com povos indígenas foram desenvolvidos na Indonésia, nas Filipinas, na China, na Índia, no Nepal, na Tailândia, no Camboja e no Vietnã. Na Oceania foram realizados na Austrália e na Nova Zelândia. Na África, mapeamentos desse tipo ocorreram no Quênia, em Camarões, em Gana, na África do Sul, no Congo e na Tanzânia. Na América Central, os países que têm experiências com mapeamento indígena são: Belize, Nicarágua, Honduras e Panamá. Na América do Norte: Estados Unidos, Alaska e Canadá. Na América do Sul: Venezuela, Suriname, Equador, Colômbia, Bolívia, Peru e Brasil. (Chapin; Lamb; Threlkeld, 2005, p. 626).

No Brasil, um levantamento de 2008 citado por Acselrad e Coli (2008) identificou 118 experiências de mapeamento participativo com povos indígenas, quilombolas, pequenos produtores, extrativistas e associações de moradores urbanos:

> Três experiências originais, em certa medida 'paradigmáticas' e, no Brasil, inaugurais, são destacadas a seguir: os mapeamentos que precederam e deram base à instituição formal da figura das reservas extrativistas; o conjunto de iniciativas conhecidas como 'Guerra dos Mapas', cujo pressuposto fundamental foi o de contribuir para a afirmação territorial de grupos sociais atingidos pelo Projeto Grande Carajás; e o Projeto Mamirauá, calcado em um envolvimento das comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá para fins de manejo e preservação da biodiversidade. (Acselrad; Coli, 2008, p. 26).

Deveríamos acrescentar a essa lista o importante Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), uma iniciativa pioneira e interdisciplinar que busca mapear e documentar os territórios e conhecimentos de povos e comunidades tradicionais da Amazônia, além de outras regiões do Brasil, por meio de mapeamentos participativos e do uso da tecnologia SIG, contribuindo para a luta pelos direitos territoriais. Logo, segundo Correia, no caso brasileiro, os mapeamentos que envolvem populações locais recebem terminologias específicas, que às vezes diferem das usadas internacionalmente. Entre elas estão:

> […] 'levantamentos etnoecológicos', 'mapeamento etno-ambiental dos povos indígenas', 'mapeamento dos usos tradicionais dos recursos naturais e formas de ocupação do território', 'mapeamento comunitário participativo', 'mapeamentos culturais', 'macrozoneamento participativo', 'etnozoneamento', 'etnomapeamento', 'diagnóstico etnoambiental' e 'cartografia social', entre outros. Variações estratégicas e metodológicas subjazem, é claro, a todas essas terminologias. (Correia, 2007, p. 52).

O aumento das práticas de mapeamento participativo em contextos de lutas sociais acompanhou o debate dentro da cartografia sobre o caráter político dos mapas como representações do espaço: os mapas não são documentos neutros, mas profundamente inseridos nas relações de poder. A *cartografia crítica*, surgida desses questionamentos, propõe o conceito de *contra-mapeamento* para denominar os mapeamentos que desafiam narrativas estabelecidas sobre o espaço, especialmente no contexto do poder estatal e do capital (Peluso, 1995; Herlihy; Knapp, 2003). A diferença entre contra-mapeamento e mapeamento participativo é que, enquanto ambos utilizam métodos participativos, o primeiro se compromete com um engajamento político desde a sua concepção. Nesse sentido, conceitos como Sistema de Informação Geográfica Participativo (PGIS) e SIG Público Participativo (PPGIS) também promovem o uso do SIG em benefício das comunidades envolvidas nos mapeamentos.

A popularização das práticas de mapeamento participativo entre povos indígenas ocorre paralelamente à maior acessibilidade às tecnologias de geomática, sensoriamento remoto e softwares SIG entre os não especialistas. Nesse contexto, a ideia da *fronteira digital* torna-se relevante:

> A fronteira digital consiste em uma defasagem/disparidade entre grupos sociais diferenciados por raça, idade, localização e educação. Ou seja, esses grupos sofrem de uma defasagem (às vezes de grande amplitude) a cada vez que uma tecnologia é adotada. Assim, a fronteira não é apenas um problema de provisão de uma tecnologia em particular [...], por mais valiosas que sejam, mas de disparidades já existentes no acesso à tecnologia. (Crampton; Krygier, 2008, p. 94).

A partir dos anos 1990, e mais intensamente nas primeiras décadas dos anos 2000, essas tecnologias começaram a ser introduzidas entre populações indígenas com o objetivo de monitoramento e gestão territorial. Nos Estados Unidos, "[...] muitos povos indígenas foram

treinados e equipados para utilizar SIG, GPS e sensoriamento remoto. Tanto que, em 1993, foi fundado o Conselho SIG Intertribal, assistido pela NASA e outras instituições" (Chapin; Lamb; Threlkeld, 2005, p. 621). No Brasil, observam-se capacitações semelhantes, especialmente entre os povos indígenas da Amazônia, que utilizam essas ferramentas tecnológicas em suas estruturas de proteção territorial.

O TERRITÓRIO PATAXÓ NOS MAPAS

Como já mencionado, o fato de um mapeamento ser participativo não garante, por si só, seu engajamento com o movimento de ação política em favor dos grupos indígenas, podendo ter outras finalidades. "Desde a época de Cortés, a população indígena tem compartilhado seu conhecimento espacial para ajudar conquistadores, exploradores e pesquisadores a desenhar mapas de suas terras" (Herlihy; Knapp, 2003, p. 303). O início das relações entre o Estado e os Pataxó, após um longo período de relativo isolamento dos indígenas (Carvalho, 2009), ocorre no contexto dos mapeamentos/levantamentos topográficos para a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) nos anos 1940. A região do Monte Pascoal, no sul da Bahia, foi indicada naquela época como o local do "descobrimento do Brasil", e o governo de Getúlio Vargas determinou a criação do parque, considerando-o um monumento nacional. Uma equipe liderada pelo engenheiro conhecido como Dr. Barros foi enviada à região com o objetivo de realizar as medições da área para a futura unidade de conservação. Nesse contexto, Dr. Barros envolveu os indígenas nos trabalhos, convencendo os Pataxó de que estariam delimitando seu próprio território. No entanto, ao final das atividades, os Pataxó descobriram que não poderiam mais morar nem usufruir da terra que ajudaram a delimitar, pois ela se tornaria uma unidade de conservação.

Esse evento, promovido durante o trabalho da equipe do Dr. Barros, pode ser considerado o primeiro mapeamento participativo dos Pataxó, no qual técnicos não indígenas utilizaram o conhecimento espacial dos indígenas para realizar levantamentos topográficos. Esses trabalhos constituem provavelmente o registro mais antigo — e único — de um mapa mental do território Pataxó, produzido antes de suas terras estarem ameaçadas, e costumam ser chamados pelos próprios Pataxó de "medição do Dr. Barros" (Carvalho, 2009, p. 509) ou "alinhamento de 1943" (denominação que presenciei com maior frequência atualmente em campo). Seus efeitos estão presentes tanto nos marcos físicos utilizados para a demarcação do Parque (Carvalho, 2009), quanto nos imaginários sobre a territorialidade Pataxó, resultando em um contra-mapeamento "espontâneo" ou "não intencional" naquele momento. Os Pataxó ressignificaram a situação de

ameaça ao território, surgida no contexto da delimitação da unidade de conservação, e atribuíram sua própria interpretação aos trabalhos do Dr. Barros, segundo a qual a equipe técnica teria, de fato, delimitado o território indígena na década de 1940. Até os dias atuais, a maioria dos Pataxó compreende as dimensões de seu território referindo-se aos "marcos de 1943" e interpreta essa demarcação como um ato autônomo, desvinculado da criação do PNMP.

Carvalho (2009) destaca a criação do PNMP como um marco no processo de etnogênese dos Pataxó, momento em que se consolidam enquanto sujeitos de direitos e como um grupo étnico diferenciado. Essa nova identidade etnopolítica dos Pataxó terá na luta pelo território em torno do Monte Pascoal seu principal eixo:

> Entre os Pataxó, o evento crítico referido, ao tempo em que buscou destituí-los dos seus direitos históricos de habitantes tradicionais do entorno do Monte Pascoal, despertou-os, quase literalmente, para a consciência de que constituíam uma pequena parte de uma totalidade maior. Nesse sentido, esse evento equivale à sua própria gênese como comunidade política, fomentadora de uma identidade exclusiva e detentora do direito resultante da sua pré existência no território, à criação do PNMP (Carvalho, 2009, p. 509).

A amargura dos Pataxó diante da realidade pós-"medição do Dr. Barros" e da proibição do uso de seu território levou os indígenas a empreender uma heroica viagem à então capital, Rio de Janeiro, até a sede do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Capitão Honório, chefe dos Pataxó, caminhou seguindo a linha do telégrafo desde o sul da Bahia, levando a seguinte carta às autoridades:

> Do capitão Onoro para os pobres Chefe da ardea de indio de Belo Jardim Monte pasqual. Manda pedir roupa para minhas crianças e pesso feramenta para o meu trabalho faso um pedido que não deixe de atender. Peso o favor de não deixar o pessoal da India tomar minhas terras eles tan tando para panhar, Ardea dos Indios de Belo Jardim Monte Pascual que fica acima de porto Seguro na Bahia (SPI, 1949, *apud* Carvalho, 2009, p. 512).

Em 1949, o Capitão Honório já traçava o caminho em direção às autoridades e instituições do Estado, que seria seguido pelas lideranças Pataxó até os dias atuais, na busca pela reparação pela perda de seu território em torno do Monte Pascoal.

Em resposta ao pedido de Capitão Honório, em 1951, dois indivíduos, encontrados pelo capitão no Rio de Janeiro, chegaram à aldeia Barra Velha com a intenção de demarcar as terras dos Pataxó. Podemos entender esse evento como a segunda aproximação dos indígenas com práticas de mapeamento, medição e delimitação de terra, ainda mais desastrosas em seus efeitos:

> Os momentos de dispersão e violência também foram uma constante na história dos Pataxó, o mais presente na memória do grupo, aconteceu em 1951, quando dois

> homens chegaram à aldeia logo após o retorno do Capitão Honoro Borges (cacique) do Rio de Janeiro, dizendo que iriam demarcar as terras reivindicadas pelos índios, mas acabaram por envolvê-los num grande conflito com regionais e as polícias de Porto Seguro e Prado. […] Esse conflito ficou conhecido nacionalmente como 'A Revolta dos Caboclos de Porto Seguro' e para os Pataxó como 'Fogo de 51' ou 'Guerra de 51'. […] O fato é que com a dispersão dos Pataxó, após o conflito de 1951, várias unidades foram quebradas, e várias famílias desmembradas (Fundação Nacional do Índio, 2008, p. 3).

O evento conhecido como "Fogo 51" marca a diáspora do povo Pataxó, cujo trauma coletivo ainda persiste no imaginário desse povo. Os Pataxó começaram a retornar a Barra Velha somente na década de 1960, enfrentando severas restrições territoriais impostas pelos guardas florestais do Parque. O PNMP foi decretado em 1961, abrangendo o Monte Pascoal, mas com uma área menor do que aquela definida nos trabalhos de Dr. Barros[4].

No sombrio cenário das décadas de convivência dos Pataxó com as regras da unidade de conservação, em que continuaram a lutar pelo retorno ao seu território, um novo ator entrou em cena nos anos 1970: o grupo que mais tarde consolidaria o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB). Este núcleo foi formado pelo antropólogo e pesquisador Pedro Agostinho, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e seus alunos, incluindo a futura professora Maria Rosário de Carvalho. No contexto das pesquisas conduzidas por Agostinho, o Departamento de Etnologia e Antropologia da UFBA e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estabeleceram um convênio para definir o espaço da Reserva Pataxó. Com base em seus levantamentos e pesquisas junto aos Pataxó, Agostinho propôs uma equação matemática para definir e defender as necessidades territoriais dos indígenas (Agostinho, 1980).

Contudo, a FUNAI rompeu o convênio com os antropólogos sem motivo claro e negociou uma outra demarcação diretamente com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), órgão conservacionista que na época administrava o PNMP[5]. Nesse contexto, o Parque "cedeu" uma área para os indígenas, sem consultá-los, destinando-lhes apenas terras arenosas, inadequadas para a agricultura, sem manguezais e sem acesso à mata densa. Dessa forma, foi demarcada e homologada, entre os anos 1980 e 1991, a Terra Indígena Barra Velha, abrangendo pouco menos de 9.000 hectares[6]. O resultado da demarcação, sem ouvir as demandas dos Pataxó,

4 Decreto presidencial nº 242 de 29 de novembro de 1961 que criou o Parque Nacional do Monte Pascoal com a área de 22.500 hectares.

5 A gestão da unidade de conservação em torno do Monte Pascoal, inicialmente chamada de Parque Nacional do Monte Pascoal e atualmente conhecida como Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, passou por administrações de três diferentes instituições do Estado. Em ordem cronológica, essas instituições foram: o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

6 Terra Indígena Barra velha foi homologada pelo Decreto nº 396 de 24 de dezembro de 1991) da Presidência da República, com total área de 8.627 hectares.

deixou-os desiludidos e com um profundo sentimento de injustiça. Parte das lideranças temia reivindicar a revisão desses limites, lembrando o trágico desfecho do "Fogo de 51". Enquanto isso, outra parte dos Pataxó começou a se organizar e a articular o movimento de luta por uma nova demarcação, junto com aliados indígenas e indigenistas.

A RECONQUISTA DO MONTE PASCOAL

A partir da segunda metade da década de 1990, os Pataxó começaram a reivindicar a ampliação da Terra Indígena (TI) Barra Velha. Em 1997, iniciaram também as retomadas das áreas próximas ao Monte Pascoal, chegando, em 1999, a ocupar o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP). Na véspera das celebrações nacionais dos 500 anos do "descobrimento" do Brasil, os Pataxó expulsaram os funcionários do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e tomaram posse da área do Parque, trazendo grande entusiasmo para seu processo de luta. Essa primeira onda de retomadas continuou até o início da década de 2000, resultando na fundação de novas aldeias nas áreas recuperadas, dentro e nas proximidades do Parque. A movimentação terminou, porém, com um novo acordo de gestão compartilhada entre as lideranças Pataxó e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), restituindo, em certo sentido, aos indígenas a supervisão da unidade de conservação, agora sob o nome de Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal (PNHMP). Por outro lado, a criminalização das lideranças que encabeçaram as ações das retomadas desarticulou o movimento, que acabou recuando. No entanto, várias novas aldeias foram permanentemente incorporadas ao contexto do parque, como a aldeia Pé do Monte, e outras permaneceram nas regiões adjacentes, como Guaxuma ou Corumbauzinho.

No início dos anos 2000, a FUNAI, pressionada para revisar os limites da TI Barra Velha pelo movimento indígena e indigenista, finalmente formou o Grupo de Trabalho (GT) com esse objetivo. A elaboração do laudo antropológico foi assumida por Maria Rosário de Carvalho, que, na época, já tinha vasta experiência com os Pataxó. Maria Rosário de Carvalho, ou 'Rosário', como é chamada pelos indígenas, conheceu Barra Velha com Pedro Agostinho ainda nos anos 1970. Junto com lideranças como Joel Braz e Mané Santana, Carvalho realizou um abrangente levantamento etnográfico sobre a territorialidade pataxó. Os Pataxó, confiantes no trabalho da antropóloga, guiavam-na pela "medição do Doutor Barros", para mostrar seu território. Carvalho (2009) descreve, em seu artigo *O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico*, a viagem em busca dos marcos físicos do chamado também "alinhamento 1943". Acompanhada pelos Pataxó e pelo agrimensor da FUNAI, a autora

testemunhou, ainda em 2001, a permanência dos restos materiais da medição feita na década dos anos 40 do século passado (Carvalho, 2009). A excepcionalidade da continuidade desses marcos físicos do mapa mental, deixado pelos antepassados, define toda a especificidade da construção da territorialidade étnica dos Pataxó de Barra Velha.

Os trabalhos do GT da FUNAI, liderados por Carvalho, introduziram no discurso dos Pataxó o termo "alinhamento da Rosário", que corresponderia a uma versão erudita das demandas territoriais pataxó, baseada na "medição do Dr. Barros". Segundo os indígenas, foi elaborado um mapa a partir desses dados, chamado por eles de "mapa da Rosário". Durante conversas com as lideranças Pataxó, explicaram-me que a FUNAI tem acesso a esse mapa, mas o mantém oculto deles. Ao longo do período dos meus trabalhos de mapeamento na TI BVMP, procurei esse documento em várias fontes, porém sem sucesso. Talvez o chamado "mapa da Rosário" nunca tenha sido de fato consolidado como um trabalho cartográfico institucional, limitando-se ao exaustivo levantamento etnográfico com essa finalidade. Essa hipótese pode ser sustentada pelo fato de que os trabalhos do GT passaram a ser coordenados depois por outra antropóloga, que concluiu o estudo para a elaboração do laudo. A revisão dos limites da TI Barra Velha pela GT da FUNAI, resultou na publicação no Diário Oficial da União do Despacho nº 4 de 27 de fevereiro de 2008, ordenando a demarcação da nova TI Barra Velha do Monte Pascoal, com 52.784 hectares.

Não há dúvida sobre a familiaridade da nova antropóloga que assumiu os trabalhos junto a GT da FUNAI – Leila Silvia Burger Sotto-Maior – com a "medição do Dr. Barros", uma vez que ela mesma menciona esse evento no *Relatório Circunstanciado* (Fundação Nacional do Índio, 2008). No entanto, as constatações feitas ao longo de seu trabalho de campo a convenceram a defender outra linha como limite da nova TI, a qual, em parte, diverge do "alinhamento de 1943", mas em parte o acompanha. Além dos antigos marcos da época do Dr. Barros, a antropóloga utilizou os mapas desenhados por Mané Santana, a mesma liderança que acompanhou Carvalho em seus trabalhos, para aprimorar seu entendimento sobre o território. Os mapas criados pelos Pataxó, não seguem a lógica da cartografia oficial. No entanto, são documentos preciosos no contexto dessa apropriação da ferramenta de mapeamento pelos Pataxó, visando à luta pela preservação de seu território. Ao mesmo tempo, esses mapas são um repositório de conhecimento sobre a territorialidade, trazendo para o desenho o mapa mental que os indígenas transmitem de geração em geração. Junto com os marcos do "alinhamento de 1943", esses mapas servem como a referência mais fiel sobre o território para os Pataxó.

A divergência entre o "mapa mental" do território dos Pataxó e a delimitação da TI BVMP, acatada pela FUNAI, levou os indígenas a nomear essa linha como "alinhamento da Leila", em referência à antropóloga Leila Silvia Burger Sotto-Maior. Mais uma vez, a confiança no Estado foi abalada, já que o processo administrativo de demarcação, iniciado em 2008, ainda

não foi concluído. A lentidão do trâmite expressa a estratégia estatal de adiar o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. Em 2014, os Pataxó retomaram fazendas sobrepostas ao seu território, enfrentando reintegrações violentas com participação da polícia e do Exército, o que resultou na criminalização de suas lideranças. Embora não haja hoje impedimentos legais, o processo segue parado, aguardando apenas a emissão da Carta Declaratória pelo Ministério da Justiça. Diante disso, os Pataxó iniciaram nova série de retomadas em 2022, batizando o movimento de autodemarcação da TI Barra Velha do Monte Pascoal. Foi nesse contexto político que realizamos os mapeamentos entre 2023 e 2024, no âmbito do projeto do Observatório do Território.

A CONSTRUÇÃO DO OBSERVATÓRIO

No contexto da autodemarcação, o território tornou-se palco de conflitos com grupos contrários aos direitos territoriais Pataxó, principalmente fazendeiros que mantinham propriedades sobrepostas à TI. O projeto do Observatório teve que se adaptar a essa situação, respeitando códigos específicos quanto à entrada e permanência no território. Báez Casillas e Paz de Pena (2020) indicam que, em um trabalho ou pesquisa em situação de conflito, é necessário ter um colaborador – uma pessoa do grupo que deposite sua confiança no etnógrafo – para permitir que o pesquisador comece a transitar por essas realidades e demonstre suas intenções sempre que necessário. Dado que o medo e a suspeita são componentes fundamentais e crônicos da memória e da interação social nessas regiões, a presença de estranhos já é, por si só, problemática (Ferrándiz, 2011). Nesse sentido, a participação do antropólogo só será admitida à medida que este se torne útil para o grupo, o que implica em um posicionamento claro no contexto do conflito. O trabalho de campo configura-se, assim, como fruto de negociações complexas, entre expectativas e intenções de uso recíproco (Ferrándiz, 2011).

Esse colaborador foi, no caso do Observatório, uma liderança do Conselho de Caciques: o cacique Naô Xohã. Cheguei à sua casa acompanhada por uma grande amiga Pataxó, guerreira de mais de setenta anos e amplamente respeitada no território. No caminho, cruzamos um labirinto de fazendas retomadas desde 2022, marcadas por faixas com mensagens como “Pataxó na luta pelo território de origem” e “TI Barra Velha. Autodemarcação já”. Após alguns desvios, chegamos à sede desativada de uma das fazendas, atual morada do líder. Apresentei novamente a proposta do Observatório, em um contexto informal. Naô Xohã demonstrou interesse pelo drone previsto no projeto, acompanhado de um curso de uso — uma tecnologia que os Pataxó já buscavam incorporar há tempos em sua luta territorial. Ao mencionar minha vinculação

à Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), conquistei maior confiança, dado o reconhecimento da entidade entre os Pataxó. A presença da minha companheira, veterana na luta pelo território, também contribuiu para que o cacique aprovasse a proposta de criação do Observatório.

Com essa aceitação inicial, comecei a organizar a primeira oficina: uso de drones e GPS. Entreguei às lideranças próximas a mim a responsabilidade de indicar dois jovens para o curso e para as atividades do Observatório. Informei que o trabalho, além do aprendizado, oferecia uma remuneração e exigia comprometimento dos participantes. A oficina de drones deu grande visibilidade ao projeto dentro do território e atraiu até a visita do novo presidente do Conselho de Caciques, que antes era um pouco desconfiado em relação ao trabalho. No entanto, a segunda parte da oficina, que abordava o uso de GPS e noções básicas de mapas, foi menos popular. Comparado à espetacularidade das imagens aéreas do drone, um aparelho que parecia um celular antigo não chamava tanta atenção. Realizamos trilhas, marcando pontos, registrando trajetos e calculando áreas. Em uma dessas caminhadas, entramos na antiga sede da administração do parque, chamada Céu Azul, que estava abandonada. O casarão, construído em madeira de lei, lembrava um chalé nos Alpes e abrigava antigos quadros educativos cobertos de poeira, como "peixes esportivos", "espécies em extinção" e "caminhoneiro, você pode perder seu caminhão transportando madeira ilegal". Entre esses objetos, encontramos um mapa da região dos anos 1970.

Levamos o mapa para fora, limpamos e nos sentamos ao seu redor: os dois jovens, Niog e Tarakwaté Pataxó, o instrutor do curso, a quem eles chamavam de "profe", e eu. Começamos a leitura do mapa, e esse foi um momento importante para eu entender o nível de familiaridade dos indígenas com a cartografia e seus conceitos. Os dois guerreiros tinham ensino médio, noções de informática, usavam celulares e redes sociais diariamente. Não tiveram dificuldades em aprender a usar o drone ou o GPS ao longo da oficina, e nosso aprendizado era paralelo nesse sentido: eu me capacitava junto com eles. A complicação surgiu ao nos aproximarmos da forma como as informações geográficas estavam representadas no mapa. Tivemos que revisar conceitos básicos, como a direção do norte, a lógica da legenda, as curvas de nível e a escala, além de discutir a altura em relação ao nível do mar. Assim equipados, partimos para uma questão mais complexa: as coordenadas geográficas, essa grade de números estranhos que serve como base para o desenho do mapa. O "profe" explicou que as coordenadas geográficas eram universais em todos os mapas do mundo. Verificamos nossas coordenadas na porta de Céu Azul com o GPS e elas eram as mesmas do mapa dos anos 1970, há muito esquecido dentro do casarão.

A questão da fronteira digital foi acentuada durante nossa oficina de GPS, onde ficou evidente a necessidade de compartilhar um conjunto de códigos e lógicas para acessar plenamente

as capacidades das tecnologias de geoprocessamento. Nesse contexto, a próxima oficina – uso de software SIG para mapeamento – precisaria de um especialista com sensibilidade para o contexto do trabalho. Esse especialista foi Bruno, um jovem quilombola que cursava o último ano da Faculdade de Geografia e "participava da luta pela terra desde o ventre de sua mãe" (Bruno, 2023). Ele cresceu acompanhando os mapeamentos participativos realizados pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia[7], parceiros na luta pelos direitos de seu povo. A partir dessa experiência, Bruno desenvolveu grande fascínio pelos mapas, considerando-os ferramentas poderosas na luta pela preservação e reconhecimento dos territórios. Desde pequeno, ouvia seu avô dizer que quem fazia na verdade os mapas eram técnicos de fora, não a comunidade. Isso o motivou a se tornar geógrafo e confeccionar os mapas sendo quilombola. Com essa bagagem, Bruno aceitou o convite para ministrar as oficinas do Observatório com grande entusiasmo. Ele queria compartilhar seu conhecimento com os jovens guerreiros Pataxó, seus irmãos na luta pelo território.

O software SIG que utilizamos no Observatório foi o QGIS, por ser um programa de código aberto, sem custos de licença. As oficinas ocorreram na casa do cacique Naô Xohã, que oferecia espaço adequado e uma boa conexão à internet. Participaram os dois jovens da equipe do Observatório e eu, sendo que a liderança demonstrou grande interesse, acompanhando boa parte das atividades. Bruno, começou com uma introdução sobre a representatividade indígena nos mapas, historicamente e nos dias atuais. Ele mostrou exemplos de mapas usados como argumentos em reivindicações territoriais e explicou por que é tão importante que os movimentos de luta aprendam a confeccionar esses documentos cartográficos. Em seguida, partimos para a parte técnica, aprendendo as primeiras ferramentas do QGIS e acessando bancos de dados cartográficos. Nosso principal dado era o mapa da TI BVMP, que, com a ajuda de Bruno, baixamos do site da FUNAI e sobrepusemos à imagem de satélite. Naô Xohã, ao se sentar conosco, admitiu que viu pela primeira vez, com tanta nitidez, os limites da demarcação não concluída pela qual lutava com seu povo. Ao final da oficina, ele trouxe um mapa impresso da FUNAI e confessou que nem ele, nem a maioria dos indígenas, conseguiam interpretá-lo corretamente.

MAPEAR A AUTODEMARCAÇÃO

Durante a reunião do Conselho de Caciques, realizada em agosto de 2023, data das

7 Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, disponível em http://novacartografiasocial.com.br/. Ver página 5 do presente trabalho.

celebrações anuais da retomada do Parque, foi apresentado ao público, elaborado por esse grupo de lideranças, o novo *Regimento Interno de Gestão e Ocupação Territorial – Termo de Compromisso e Responsabilidade* (2023)[8]. Nesse documento, as lideranças do território pataxó manifestaram grande preocupação com o andamento do processo de autodemarcação, levantando diversas questões urgentes: a distribuição das áreas entre as famílias e lideranças indígenas, a importância de preservar a exclusividade do usufruto do território pelos Pataxó, e a necessidade de melhorias na organização e gestão das áreas retomadas. Entre as estratégias propostas para enfrentar essas situações, destacou-se a necessidade de realizar mapeamentos para: "divisão territorial", "mapeamento das áreas de ocupação" e "planos de gestão das áreas" (Conselho de Caciques Pataxó de Porto Seguro, 2023). Além disso, o artigo 29 desse *Regimento* sugere "[...] a articulação com os órgãos e instituições do Estado e da União, para o mapeamento e georreferenciamento das áreas de ocupação indígena" (Conselho de Caciques Pataxó de Porto Seguro, 2023, p. 8). Essa reunião ocorreu um mês antes da oficina do Observatório sobre o uso do software QGIS e acabou orientando nossos mapeamentos, em diálogo constante com o Conselho de Caciques. A criação de um mapa da autodemarcação consolidou-se como o principal objetivo dos trabalhos do Observatório, que também visava a formação de uma equipe indígena capacitada a utilizar as técnicas de georreferenciamento e os sistemas SIG.

Organizamos os trabalhos de mapeamento da autodemarcação da TI BVMP ao longo de 16 semanas, divididas em blocos de duas ou três semanas de atividade, intercaladas com descansos de igual duração. Como coordenadora do projeto, eu entrava em contato com as lideranças das ocupações onde pretendíamos realizar os mapeamentos. Nos casos em que não tinha familiaridade suficiente para agendar nossa visita, pedia a alguma liderança mais próxima que fizesse esse primeiro contato. Ao chegar ao local com a equipe do Observatório, procurávamos a liderança, que muitas vezes indicava outra pessoa da comunidade para acompanhá-lo nas atividades. Aproveitando os ensinamentos da capacitação em QGIS com o Bruno, desenvolvemos um modelo de trabalho: com o notebook aberto no QGIS, um dos monitores exibia a imagem de satélite, com o limite da TI Barra Velha do Monte Pascoal, que havíamos baixado previamente do site da FUNAI. No mapa, também havia outras referências, como estradas, rios e os dados dos trabalhos realizados em áreas já mapeadas do território. Os monitores explicavam que, observando a imagem de satélite, íamos desenhar o alcance da autodemarcação, situando também a liderança sobre o ponto de partida na imagem. A tecnologia de satélite foi uma ferramenta essencial para esse tipo de trabalho, pois permitiu identificar muitos detalhes do terreno, facilitando o entendimento da situação em campo. Caso houvesse dúvidas sobre a localização de pontos importantes, íamos de carro até o local, utilizando o GPS

8 Documento não publicado, ao qual tivemos acesso no decorrer do trabalho.

para maior precisão. Em seguida, integrávamos os dados ao mapa.

As outras informações que coletávamos nos nossos trabalhos eram os nomes das *sedes* a das *bases*, como chamam os Pataxó os núcleos nas áreas de autodemarcação. Só algumas chamavam-se aldeias, a maioria constitua-se como *ampliações* das aldeias já existentes. Colocávamos também os nomes costumeiros dos lugares, travessias, caminhos, sítios, tanto como os nomes coloquiais (e não os oficiais, que figuram nos cadastros) das fazendas ainda não recuperadas pelos Pataxó. Durante todas as viagens de carro, o aparelho de GPS estava ligado, e com isso conseguimos reconstruir no mapa a rede de caminhos internos nas áreas de autodemarcação. Nos momentos fora do campo, junto com os monitores, copiávamos por cima do satélite o restante dos rios e dos caminhos, ou qualquer outro tipo de informação que achávamos importante. Uma imagem impressionante olhando o satélite davam as extensas áreas de eucalipto dentro do território, e decidimos que o mosaico das plantações também deveria aparecer no mapa. Em todos esses trabalhos, o conhecimento do território dos monitores era bem essencial e alguém alheio a esse contexto, mesmo dispondo dos melhores equipamentos técnicos, dificilmente ia conseguir o resultado parecido. Outra questão era a comunicação nos locais do trabalho com as lideranças das retomadas sobre a localização dos pontos relevantes para o nosso trabalho. A linguagem utilizada pelos Pataxó para a narração sobre o espaço é bem específica, e nas vezes que tentei substituir os monitores nessa parte do trabalho, não alcancei os mesmos resultados.

Logo no início dos mapeamentos nas áreas da autodemarcação, fomos convidados, juntamente com a equipe do Observatório, para uma reunião do Conselho de Caciques, na qual pudemos esclarecer os objetivos que pretendíamos desenvolver. O Cacique Naô Xohã expressou sua confiança no alinhamento dos propósitos do Observatório com os interesses do território, o que facilitou bastante a abertura das demais lideranças conosco. A problemática do processo de autodemarcação dominou a reunião, durante a qual um oficial de justiça chegou para entregar várias páginas referentes a inúmeros processos de reintegração de posse contra os indígenas. Nesse contexto, surgiu a questão de ajustar as ocupações aos limites da TI BVMP, aspecto essencial para garantir o apoio legal às áreas retomadas. Nem as lideranças presentes, nem os representantes da FUNAI conseguiram definir com precisão essa situação. Enfatizamos que poderíamos verificar essa questão no computador do Observatório e convidamos as lideranças interessadas a se aproximarem após a reunião. Houve até uma pequena fila para a consulta, e os monitores do Observatório, juntamente comigo, revisaram as questões uma por uma. Essa oportunidade deu mais visibilidade ao Observatório, gerando maior confiança entre vários caciques e cacicas em relação ao nosso trabalho.

A falta de clareza em relação às referências espaciais da TI Barra Velha do Monte Pascoal chamava minha atenção desde o início dos trabalhos do Observatório. As lideranças sabiam

exatamente a quantidade de hectares a serem demarcados, sendo esse número frequentemente mencionado nos discursos da luta pelo território: 52.748 hectares. No entanto, não tinham precisão quanto à localização exata dos limites dessa área, que eles chamavam de "alinhamento da Leila". Nesse contexto, o Observatório identificou situações em que os próprios fazendeiros se aproveitavam desse desconhecimento para prejudicar os indígenas. Os produtores rurais, cujos empreendimentos se sobrepunham à TI BVMP, conseguiam convencer os Pataxó sobre outra localização da linha demarcatória, preservando assim suas propriedades das ocupações. A situação se complicava ainda mais pela crença de que existiria um outro mapa, supostamente nas mãos do Estado, que corresponderia ao "alinhamento da Rosário". A pouca familiaridade com o funcionamento do processo administrativo de demarcação fazia com que os indígenas não percebessem, de forma clara, a validade única, perante o Estado, do mapa reconhecido pela FUNAI. Em inúmeras ocasiões, fomos questionados pelas lideranças sobre nossa "escolha" do "alinhamento da Leila" para os trabalhos de mapeamento.

Essa questão também possui uma dimensão política interna na organização da luta pelo território, onde podemos observar duas vertentes que, em parte, se entrelaçam. A primeira está relacionada ao conhecimento tradicional Pataxó sobre sua abrangência territorial, marcado pelo contra-mapeamento expresso na medição do Dr. Barros. A construção discursiva dessa linha exige fidelidade ao "alinhamento de 1943" no processo de autodemarcação, sendo esse o "verdadeiro referencial territorial" para os Pataxó. Nesse contexto, o trabalho da antropóloga Maria Rosário de Carvalho, e seu "alinhamento", é visto como a comprovação da existência de uma versão "letrada" desse conhecimento. A segunda vertente, também reconhecendo as mesmas tradições e ideais ligados à construção da territorialidade Pataxó a partir dos mapeamentos realizados nos anos 1940, propõe como mais estratégico, no momento, seguir nas ocupações a linha demarcatória reconhecida pelo Estado. O debate sobre até que ponto os Pataxó devem respeitar os limites administrativos da demarcação em seu processo autônomo de autodemarcação é a principal pauta da política interna no território. Os trabalhos do Observatório, sem a intenção deliberada de provocar esse resultado, acabaram se aproximando dessa discussão.

Contudo, a parte mais sensível dos trabalhos era aquela onde eu precisava explicar porque utilizamos o "alinhamento da Leila" para os mapeamentos, e não o "alinhamento da Rosário" ou o "alinhamento de 1943". Mesmo quando conseguia argumentar sobre qual oportuno era ter os conhecimentos certos sobre o processo legal da demarcação da TI BVMP, enfrentava a desconfiança de querer convencer sobre a invalidade da delimitação surgida a partir dos trabalhos dos Pataxó junto ao Dr. Barros. Eu mesma, na verdade, estava me perguntando se com o meu trabalho não estava interferindo num assunto tão importante como a consciência territorial, que até agora garantiu a continuidade do movimento da luta. Ao mesmo tempo, sabia que ao menos conhecer a linha demarcatória oficial da TI BVMP podia preservar os

indígenas de ainda mais violência e dar um respaldo legal ao seu processo de retomada do território. Foram várias as conversas das que acabei participando ao longo do trabalho junto ao Observatório em torno dessa temática. Os Pataxó com a mesma determinação defendiam o processo da demarcação da TI BVMP, como rechaçavam o formato do território reconhecido pelo Estado.

Com o tempo, nós como Observatório conseguimos converter arquivo com os limites territoriais da TI BVMP, compatível com o software SIG, para um formato utilizável no popular aplicativo Google Earth. Foi uma verdadeira revolução: a questão dos limites, que até então era difícil de provar para os Pataxó, agora estava acessível a qualquer momento na tela do celular, sem a necessidade de consultas externas. A partir disso, nós, do Observatório, ensinávamos às pessoas interessadas nas áreas da autodemarcação a utilizar essa ferramenta, democratizando o acesso às técnicas de georreferenciamento. Os Pataxó, em seu processo de autodemarcação, já estavam habituados a consultar imagens de satélite em seus celulares e, agora, podiam também verificar os limites legais da demarcação da TI. Esse processo permitiu que os Pataxó não apenas visualizassem, mas participassem ativamente da interpretação e discussão sobre a demarcação de sua terra, compreendendo os critérios e implicações de cada detalhe. Além disso, ao capacitá-los com ferramentas como o Google Earth, promovemos uma autonomia técnica, possibilitando que eles próprios acompanhassem e gerenciassem as informações territoriais.

A CONCLUSÃO DO MAPA

Ao longo do projeto, conseguimos levar o projeto do Observatório a todas as áreas da autodemarcação, coletando dados completamente inéditos sobre esse processo. Finalizado o trabalho de campo, enfrentamos nosso último desafio: a conclusão do mapa. Nos instalamos em uma das escolas indígenas, que estava fechada durante o período de férias dos alunos e professores. Eu e um dos monitores ficamos lá, já que o outro não pôde acompanhar os trabalhos naquela época. Dormíamos e trabalhávamos em uma das salas, aproveitando as boas condições do local, com mesas, cadeiras e uma conexão estável à internet. Esse conforto contrastava bastante com as semanas de campo, nas quais trabalhávamos em situações improvisadas e pouco adequadas para o uso do computador. Tentávamos lembrar e aplicar os ensinamentos do Bruno, já de algum tempo atrás, para finalizar o mapa: seta norte, coordenadas geográficas, título, escala, legenda, fonte de dados, projeção geográfica. O software QGIS mantinha seu alto grau de complexidade e sua pouca intuitividade.

O cacique Naô Xohã nos visitava frequentemente, e íamos mostrando a ele o progresso

do nosso trabalho. Em uma dessas ocasiões, mostrei a malha das fazendas sobrepostas à TI BVMP, que havíamos baixado do site do Cadastro Ambiental Rural (CAR). Naô Xohã sugeriu que procurássemos também os nomes das fazendas e seus proprietários, o que encontramos online. Agora, podíamos cruzar nossos dados de campo, referentes ao alcance territorial da autodemarcação, com o mapa da FUNAI da TI BVMP e as fazendas sobrepostas ao território indígena, registradas no CAR. Deixamos visíveis ainda as plantações de eucalipto dentro do território Pataxó, as dimensões do Parque (PNHMP) e a demarcação da TI Barra Velha de 1991. O efeito foi impressionante, pois o mapa demonstrava de forma clara a situação do território: degradado e apropriado por dezenas de fazendas, plantações de eucalipto e, em grande parte, sobreposto com a unidade de conservação. Intitulamos o mapa como "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal", onde aproximadamente 80% da área da TI já estava recuperada pelos indígenas, sempre dentro dos limites da demarcação administrativa, ainda inconclusa.

OS RESULTADOS DOS TRABALHOS

A informação levantada pelo Observatório no mapa "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal" tinha um valor essencial para legitimar o processo das ocupações indígenas perante os juízes. Nos processos de reintegração e manutenção de posse movidos contra os Pataxó, faltava esse tipo de levantamento para a construção de uma defesa bem articulada. Normalmente, seria função do Departamento Territorial da FUNAI emitir pareceres sobre a sobreposição dos estabelecimentos rurais às terras indígenas. No entanto, pelo menos no caso da TI BVMP, a instituição indigenista não produziu esses documentos, deixando a Defensoria Pública da União (DPU) — que representa os indígenas nesses processos — sem a possibilidade de comprovar a situação das fazendas em relação à TI. O trabalho do Observatório foi fundamental para construir o conhecimento onde o desconhecimento jogava contra os Pataxó em sua luta pela terra. A apropriação das ferramentas de georreferenciamento e do software SIG pela nossa equipe permitiu que o mapa, que poderia ter sido feito há tempos pelo Estado e seus funcionários, finalmente fosse confeccionado pelos próprios indígenas com a minha participação.

Apesar do grande êxito que foi a criação do mapa "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal", uma parte importante dos dados que coletamos não pôde ser utilizada. Tratava-se principalmente das informações georreferenciadas sobre os núcleos de ocupação nas áreas da autodemarcação. Diante da situação de conflito e das graves

ameaças de novos ataques, o cacique Naô Xohã, após consultar lideranças e outras pessoas de sua confiança, decidiu pela não publicação desses dados. Comunicamos essa situação ao Conselho de Caciques na reunião seguinte, quando fomos convidados, como Observatório, a apresentar o resultado de nosso mapeamento. O tema gerou debate, e precisamos equilibrar a questão do georreferenciamento com a segurança no território. Esses dados continuam guardados, disponíveis para um momento mais propício à sua publicação e uso, sendo valiosas ferramentas para a elaboração de planos e estratégias de gestão territorial nas áreas de autodemarcação. O mapa "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal", foi distribuído em alguns exemplares impressos aos principais líderes, e também compartilhado em PDF pelo grupo de WhatsApp das lideranças.

Pouco tempo após concluirmos o mapa, fomos convidados, como Observatório, pela ANAÍ e pela Defensoria Pública da União (DPU) para apresentar nossos trabalhos. O evento ocorreu na cidade de Salvador, na sede da DPU, com a presença de várias lideranças indígenas que estavam na capital do Estado para um encontro do movimento indígena. Participamos da apresentação eu, o cacique Naô Xohã e Niog Pataxó, um dos monitores, sendo que cada um teve seu momento de fala. Posteriormente, fizemos outra apresentação sobre a experiência dos trabalhos do Observatório para o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade (NEPE). O mapa "Autodemarcação Pataxó da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal" passou a integrar oficialmente a documentação apresentada pela DPU nos processos de reintegração de posse movidos contra os Pataxó. Atualmente, constitui-se como o único trabalho cartográfico no qual os dados sobre o processo de autodemarcação foram georreferenciados, adiantando o trabalho do Estado e de suas instituições nesse sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo moderno da história das relações do povo Pataxó com o Estado, assim como a trajetória de seu território nesse contexto, pode ser analisado a partir dos sucessivos processos de mapeamento dos quais os indígenas participaram. Esses processos atingem seu ápice nas disputas em torno do estabelecimento dos limites da territorialidade Pataxó, representados atualmente pelos esforços paralelos da demarcação administrativa da TI BVMP e da autodemarcação indígena. Nesse contexto, é pertinente repensar a noção de limites/fronteiras a partir de duas perspectivas: a antropologia topológica, delineada por Amselle e M'Bokolo (1985), e a antropologia das margens, proposta por Das e Poole (2004). Para o primeiro autor, os limites são regiões de contato, que impulsionam relações e tecem territorialidades transversais.

Já para as autoras, esses limites configuram zonas de tensão, exclusão e violência, onde o formato do Estado se encontra em constante processo de negociação. Essas duas visões, em parte opostas, revelam-se particularmente relevantes para o caso Pataxó, no qual a construção dos limites é, ao mesmo tempo, topológica — pois não obedece à rigidez da representação cartográfica da TI — e incrustada na realidade de uma constante desconstrução e reinvenção do poder do Estado nesses espaços, materializando-se na autodemarcação do território indígena.

O processo da autodemarcação tem no debate sobre os limites um de seus pontos centrais, mobilizando as memórias e os conhecimentos tradicionais sobre o território. Estes entram em embate com o formato georreferenciado e administrativo da TI BVMP, que ora é entendido como mais uma violência do Estado, ora como um caminho para maior autonomia territorial. Os trabalhos do Observatório Pataxó do Território intervieram nesse processo, trazendo as ferramentas de SIG para o campo da luta indígena e reabrindo as discussões sobre as estratégias de autodemarcação. Tornou-se evidente, no percurso dos mapeamentos, a divergência entre o território Pataxó enquanto valor étnico — cuja defesa e continuidade orientam a etnicidade Pataxó — e a Terra Indígena, cuja conquista ressurge como uma estratégia no campo das reivindicações territoriais (Gallois, 2014). Como observado por Herlihy e Knapp (2003), o mapeamento participativo tem poder de produzir impactos políticos e sociais significativos, internos e externos às comunidades envolvidas, validando o conhecimento indígena e produzindo mecanismos que o transformam em resultados aplicados.

Entendendo o processo de territorialização como a produção de espaços — que, como tais, vão construindo seus próprios limites —, podemos observar como a autodemarcação da TI BVMP mobiliza e politiza os conhecimentos tradicionais sobre o território, com o objetivo de reconstruir a territorialidade em torno do Monte Pascoal. No entanto, o próprio entendimento desses limites como conceito está sujeito à visão interna dos indígenas sobre o território, em que as linhas demarcatórias do Estado se apresentam sempre como uma lógica externa. A apropriação relativa das ferramentas de SIG pelos Pataxó, por meio dos trabalhos do Observatório Pataxó do Território, não alterou essa dinâmica, mas permitiu a construção de novas formas na luta pelo território.

Os processos descritos aqui não apenas revelam a luta territorial concreta dos Pataxó, mas também evidenciam seu enfrentamento às narrativas históricas que moldaram o projeto nacional brasileiro. Um exemplo emblemático dessa dinâmica é a consolidação do Monte Pascoal como monumento nacional, operação simbólica que, ao celebrar a história oficial do "descobrimento", invisibilizou a presença dos povos indígenas. Como destacou Benedict Anderson (2008), no contexto da formação dos Estados modernos, os mapas oficiais não apenas representavam o espaço geográfico, mas também imaginavam comunidades políticas, fixando fronteiras que legitimavam a construção das identidades nacionais. No caso dos Pataxó, o

mapeamento estatal, ao delimitar o Parque Nacional do Monte Pascoal sem reconhecer sua ocupação tradicional, expressa essa lógica de exclusão, enquanto a prática de resistência por meio da autodemarcação constitui um movimento de reapropriação territorial e simbólica. Essa perspectiva dialoga ainda com as análises de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), que ressalta como os povos indígenas foram historicamente marginalizados nos processos de construção do Estado brasileiro. A luta dos Pataxó, ao reafirmar sua presença territorial no Monte Pascoal, desafia essa tradição de invisibilização. Como reforça João Pacheco de Oliveira (2016), a formação do Brasil enquanto Estado-nação envolveu a produção de "outros internos", entre os quais se encontram os povos indígenas, frequentemente subordinados a uma lógica de dominação e assimilação. A autodemarcação, portanto, não é apenas uma estratégia de luta por terra, mas também uma forma de reimaginar o pertencimento indígena dentro do projeto nacional.

REFERÊNCIAS

1. ACSELRAD, Henri; COLI, Luis Régis. Disputas cartográficas e disputas territoriais. *In*: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/ UFRJ, 2008. p. 13- 43.

2. AGOSTINHO, Pedro. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 23, p. 19-29, 1980.

3. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuaislivres", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pastos**: Terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

4. AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (coord.). **Pelos meandros da etnia**: etnias, tribalismo e Estado em África. Lisboa: Edições 70, 1985.

5. ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

6. BÁEZ CASILLAS, Miguel Ángel; PAZ DE PEÑA, Francisco Javier. La etnografía en los conflictos ambientales y las fronteras de la antropología. **Revista de El Colegio de San Luis**, San Luis Potosí, ano 10, n. 21, p. 5-31, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.21696/rcsl102120201183. Acesso em: 24 maio 2025.

7. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sociologia do Brasil indígena.** 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

8. CARDOSO MOTA, Thiago; PARRA BULBARELLI, Lilian; REIS DE SANT'ANA,

Graziella; PINHEIRO BUENO, Maria (org.). **Aragwaksã**. Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Brasília: FUNAI, 2012.

9. CARVALHO, Maria Rosário de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Caderno CRH**, Salvador, v. 22, n. 57, p. 507-521, set./dez. 2009.

10. CHAPIN, Mac; LAMB, Zachary; THRELKELD, Bill. Mapping Indigenous Lands. **Annual Review of Anthropology**, [*s. l.*], v. 34, p. 619-638, 2005.CORREIA, Cloude de Souza. **Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental**: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília, 2007.

11. CRAMPTON, Jeremy; KRYGIER, John. Introdução à cartografia crítica. *In*: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/ UFRJ, 2008. p. 85- 111.

12. DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the state**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

13. ERIKSEN, Thomas Hylland. **Engaging anthropology**: the case for a public presence. Oxford: Berg, 2006.

14. FERRÁNDIZ, Francisco. **Etnografías contemporáneas**: anclajes, métodos y claves para el futuro. Barcelona: Anthropos: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2011.

15. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Anexo ao Despacho FUNAI nº 4, de 27/02/2008**. Nota Federal, publicado no D.O. em 29 fev. 2008 - Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão dos Limites da TI Barra Velha. Brasília: FUNAI, 2008.

16. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Comexatibá (Cahy/Pequi)**. Brasília: FUNAI, 2006.

17. GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação**: o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014. p. 37-41.

18. HEASBERT, Rogerio. **O mito da Desterritorializaçao:** Do "fin dos territorios" à multiterritorialidade, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

19. HERLIHY, Peter; KNAPP, Gregory. Maps of, by and for the peoples of Latin America. **Human Organization**, [*s. l.*], v. 62, n. 4, p. 303-314, 2003.

20. OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: antropologia, história e educação. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

21. MISSE, Michel. Violência e teoria social. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 45-63, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.4322/dilemas.v9.n.1.7672. Acesso em: 20 abr. 2025.

22. PELUSO, Nancy Lee. Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. **Antipode**, [*s. l.*], v. 27, n. 4, p. 383-406, 1995.

Anna Kurowicka
Doutora em Antropologia pela Universidade de Barcelona. Pós-doutoranda na Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do Sul da Bahia. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9496-9925. E-mail: annankania@yahoo.es

“A casa virou negócio”: turismo e gentrificação no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses[1]

The house became a business”: tourism and gentrification in the Lençóis Maranhenses National Park

Benedito Souza Filho
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

Ana Luiza Sousa Romeiro
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

RESUMO

Gentrificação refere-se a transformações de áreas estratégicas com intuito de requalificar espaços e incentivar a reocupação dessas áreas, objetivando ganhos econômicos. No Brasil, o fenômeno também ocorre em regiões costeiras com potencial turístico, áreas protegidas e em regiões ocupadas por povos e comunidades tradicionais, ensejando problemas sociais e ambientais. É o que ocorre hoje no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, criado em 1981 em sobreposição a territórios ocupados por famílias de comunidades tradicionais. As iniciativas do Estado e de agentes políticos e econômicos, voltadas a transformar esse lugar-território em local turístico, tem posto em curso, dentre outras implicações, um processo de gentrificação de territórios tradicionalmente ocupados. Assim, o presente trabalho tem como objetivo analisar o processo de gentrificação em comunidades tradicionais do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, ocupadas por famílias de pescadores e marisqueiras que tiveram seus lugares de residência e trabalho convertidos em espaço de destinação turística. Nesse cenário, a gentrificação é um processo que se expressa em transformações na paisagem, intensificação da especulação imobiliária, pressão sobre os usos dos recursos naturais historicamente manejados, alterações nas formas tradicionais de sociabilidade, introdução de padrões arquitetônicos diversos daquele localmente existente, estilos de vida e comportamentos sociais distintos ao modo de vida dos nativos e aumento no custo de vida das famílias residentes. Baseado em uma metodologia qualitativa, o presente trabalho está ancorado em informações

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Recebido em 12 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 6 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 18 de fevereiro de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

etnográficas oriundas de trabalho de campo consolidado por meio da observação direta e participante.

Palavras-chave: Turismo, Gentrificação, Comunidades Tradicionais, Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses.

ABSTRACT

Gentrification, refers to a series of transformations in strategic areas with the aim of redeveloping spaces and encouraging the reoccupation of these areas for economic gain. In Brazil, this phenomenon also occurs in coastal regions with tourist potential, protected areas and regions occupied by traditional peoples and communities, resulting problems and socio-environmental conflicts. This is what is happening today in the Lençóis Maranhenses National Park, created in 1981, overlapping territories traditionally occupied by families of traditional communities. Initiatives by the state and by political and economic agents aimed at transforming this place-territory into a tourist site have led, among other implications, to a process of gentrification of traditionally occupied territories. The aim of this paper is to analyze the process of gentrification in some traditional communities in the Lençóis Maranhenses National Park, occupied by families who have had their places of residence and work converted into tourist destinations. In this scenario, gentrification is expressed in transformations to the landscape, intensification of speculation, pressure on the use of historically managed natural resources and changes to traditional forms of sociability. It is also reaffirmed by the introduction of architectural patterns that differ from those that exist locally, an increase in the cost of living for traditionally resident families, and lifestyles and social behaviors that differ from the native way of life. Based on a qualitative methodology, this work is anchored in ethnographic information from fieldwork consolidated through direct and participant observation.

Keywords: Tourism, Gentrification, Traditional Communities, Lençóis Maranhenses National Park.

INTRODUÇÃO

A intensificação das atividades de turismo em áreas protegidas no Brasil tem se pautado na exploração de zonas estratégicas que apresentam belezas cênicas como potenciais atrativos turísticos. O Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (doravante PNLM) é um exemplo emblemático desse processo. Frequentemente representado como “lugar paradisíaco” e destino

"obrigatório", tem sido alvo de iniciativas do Estado e de distintos agentes econômicos que buscam transformar esse lugar-território (Silva, 2020) em polo turístico, com possibilidades de altos ganhos econômicos. O crescimento das visitas em determinados lugares desse paraíso terrenal (Costa, 2023) tem estimulado, de forma acelerada, a implantação de estruturas e serviços destinados aos turistas. É o que tem ocorrido em Atins, uma comunidade tradicional[2] do município de Barreirinhas, no Maranhão, situada próxima a praias, campo de dunas e lagoas, que teve o seu cotidiano e a sua configuração socioespacial alterados pala intensa visitação turística.

Em 2019, com um total de 17.818 turistas[3] (Brasil, 2022b), Atins foi reconhecida como o terceiro destino mais procurado por turistas que visitaram o PNLM. Essa comunidade de pescadores e marisqueiras tem vivenciado transformações significativas, proporcionadas pelo volume de visitantes, pela construção de moradias de veraneio de brasileiros e estrangeiros, pela implantação de negócios e serviços turísticos de agentes externos, pela especulação imobiliária e por comportamentos e estilos de vida dos visitantes. Tais fatores têm propiciado modificações significativas no cotidiano das famílias e alterado o seu modo de vida tradicional.

O volume expressivo de turistas que, estimulado pelo apelo de contemplação da natureza, se supera ano após ano, tem gerado transformações ambientais e proporcionado modificações no cotidiano de famílias de comunidades tradicionais do PNLM. Essas alterações, conforme as percebemos, definiriam um processo de gentrificação que se desenrola em algumas localidades dessa unidade de conservação de proteção integral.

Segundo Rangel (2015), o termo gentrificação foi cunhado pela socióloga marxista Ruth Glass nos anos 1960, em seu livro *London: Aspects of Change*. Em suas definições iniciais, o conceito abordava a substituição da população residente mais pobre, por grupos da nova

2 De acordo com o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), povos e comunidades tradicionais são definidos como "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição" (Brasil, 2007, p. 1). Adotaremos a categoria "*comunidades tradicionais*" para nos referir às unidades sociais e territoriais presentes no PNLM. Esse entendimento segue as caracterizações feitas por Cunha (2009) e Barreto Filho (2006), definidoras de um modo de vida específico a partir de formas particulares de uso dos recursos e de interação com a natureza.

3 Há distinções conceituais importantes entre os termos "viajante", "visitante", "turista" e "excursionista". Segundo Cunha (2001), os visitantes subdividem-se em dois grupos principais: os turistas e os excursionistas. Os turistas são definidos como aqueles que "pernoitam num estabelecimento de alojamento coletivo ou num alojamento privado no local visitado" (Cunha, 2001, p. 19), enquanto os excursionistas retornam ao seu local de origem no mesmo dia da visita. No contexto do PNLM, embora haja excursionistas que realizam visitas rápidas — o chamado "bate e volta" — com o objetivo de conhecer apenas as lagoas, a maioria dos visitantes que se dirigem a Atins enquadra-se na categoria de turistas, uma vez que costumam pernoitar em hotéis, pousadas, casas de veraneio ou outros tipos de hospedagem local.

classe média, em bairros centrais de Londres. Embora tenha se originado de processos urbanos europeus, a noção de gentrificação tem sido adaptada para outros contextos, considerando alguns elementos estruturais, como deslocamento populacional e requalificação física do território.

Ferreira, Andrade e Menezes (2019) destacam que, na América do Sul, o processo de gentrificação também se manifesta em áreas rurais, incluindo regiões costeiras com potencial turístico, áreas protegidas e territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais. Com base nesses autores, julgamos pertinente a utilização da noção de gentrificação como ferramenta analítica para compreender o que vem ocorrendo em Atins, por considerar que se dão simultaneamente, a requalificação dos espaços, as reconfigurações socioespaciais marcadas por interesses econômicos, e a valorização imobiliária, estimulada pelos negócios do turismo.

Ainda que o uso do conceito de gentrificação exija cautela, como observa Ribeiro (2018), sua aplicação se justifica desde que envolva dois elementos centrais: a intervenção física no território e a substituição de moradores por grupos mais abastados. Nos últimos anos, as ações do Estado e de agentes políticos e econômicos voltadas à transformação de Atins em destino turístico têm impulsionado justamente esse tipo de reestruturação, tornando possível analisar tais dinâmicas sob essa ótica.

Desde 2015, quando se iniciam os primeiros estudos de viabilidade econômica do PNLM[4], as iniciativas do Estado e de agentes políticos e econômicos voltadas à transformação desse lugar-território (Silva, 2020) em local turístico têm posto em curso, dentre outras implicações, um processo de gentrificação de territórios tradicionalmente ocupados. Assim, o presente trabalho tem como objetivo analisar o processo de gentrificação em comunidades tradicionais do PNLM ocupadas por famílias de pescadores e marisqueiras que tiveram seus lugares de residência e trabalho convertidos em espaço de destinação turística. Para o presente artigo, tomamos como principal referência empírica a comunidade tradicional de Atins, em razão dos investimentos de pesquisa lá realizados pelos autores.

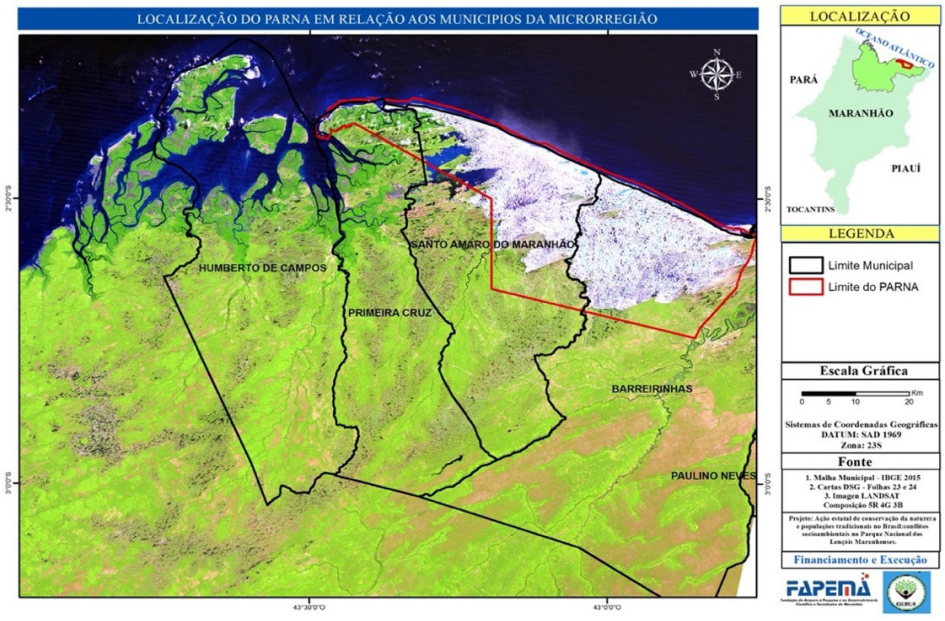
Adotamos também a noção de "lugar-território" como a categoria analítica, conforme proposta por Silva (2020), que permite articular as dimensões simbólicas e materiais do espaço, reconhecendo os significados afetivos e identitários atribuídos pelos sujeitos e as disputas de poder que moldam usos e apropriações territoriais. No contexto do PNLM, essa perspectiva possibilita compreender os territórios das comunidades locais como espaços de vida, trabalho e resistência, e não apenas como recursos econômicos.

4 Em uma reunião realizada na sede do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Barreirinhas (STTR) em maio de 2015, um funcionário do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) chegou a apresentar um estudo de viabilidade econômica que estava sendo desenvolvido à época por uma empresa contratada para este fim. Naquele momento, segundo o funcionário, a ideia era sondar o potencial que o PNLM oferecia para os possíveis investimentos no ramo do turismo.

Nesse cenário, a gentrificação é um processo que se expressa em transformações na paisagem, intensificação da especulação imobiliária, pressão sobre os usos dos recursos naturais historicamente manejados, alterações nas formas tradicionais de sociabilidade, introdução de padrões arquitetônicos diversos daquele localmente existente, estilos de vida e comportamentos sociais distintos, contrários ao modo de vida dos nativos, e aumento no custo de vida das famílias residentes.

Orientada pelo trabalho de campo etnográfico, que privilegia as interações face a face (Malinowski, 1978; Peirano, 1995; Beau; Weber, 2014), a metodologia mobilizada na obtenção dos dados, adotou uma abordagem qualitativa, ancorada na realização de conversas informais, observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas com atores-chave selecionados com base em critérios como disponibilidade, envolvimento com a temática, representatividade local e vínculos construídos ao longo dos momentos de trabalho de campo, desenvolvidos em diferentes momentos entre 2014 e 2024 em Atins e em outras comunidades do PNLM.

Mapa 1. Localização do PNLM e municípios da região



Fonte: Elaborado por Ulisses Denache Vieira Souza a partir de GERUR (2017).

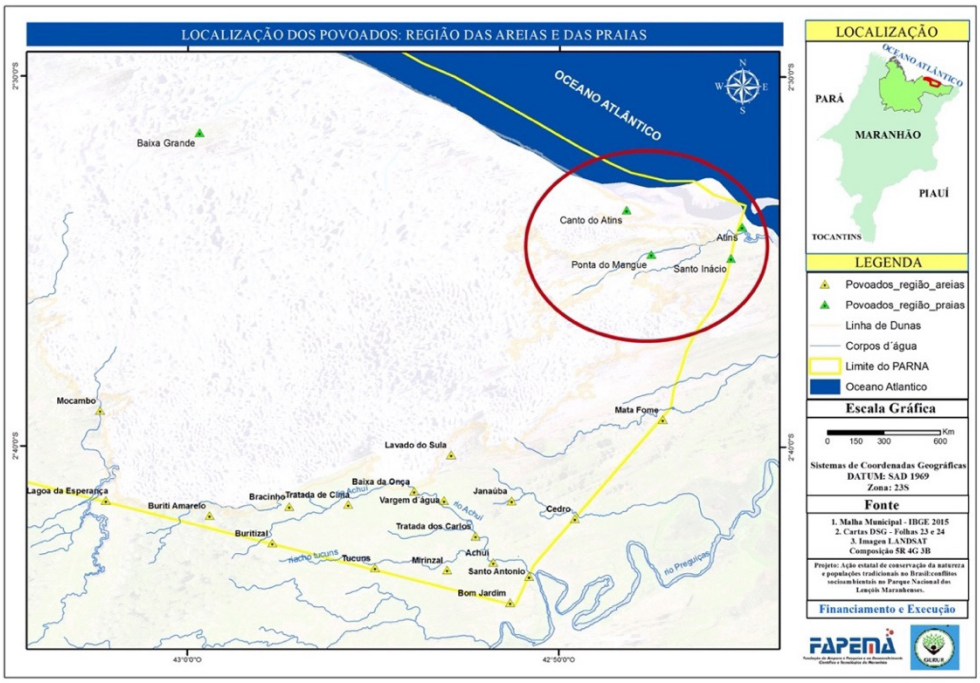
Esse recorte empírico e metodológico decorre de uma trajetória iniciada em 2014 com o projeto de pesquisa "Ação estatal de conservação da natureza e populações tradicionais no Brasil: conflitos socioambientais no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses", coordenado

por um dos autores do artigo e pela profa. Maristela de Paula Andrade, líderes do Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR). A investigação foi resultado de uma demanda do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Barreirinhas (STTR), que buscou o GERUR para auxiliar o órgão de representação com informações sobre o modo de vida das famílias.

Naquele momento, a pesquisa por nós conduzida procurava dar a conhecer a história da ocupação e a organização social e econômica das famílias, ou seja, buscava apresentar os elementos que caracterizavam o seu modo de vida. O objetivo era reunir elementos que comprovassem a presença das famílias, antes mesmo da criação do Parque Nacional do Lençóis Maranhenses, em 1981. O trabalho visou também produzir informações que permitissem superar as situações de conflito entre as famílias e o órgão ambiental, já que em muitas situações eram acusadas de invasoras.

Uma das principais áreas pesquisadas entre 2014 e 2017, por um dos autores do artigo, foi justamente a da chamada região das praias, onde se situam as comunidades de Atins, Canto do Atins, Santo Inácio e Ponta do Mangue. Essa região é uma das mais visitadas pelos turistas e, ao longo desse período, tivemos a oportunidade de acompanhar as transformações que se deram na região, principalmente em Atins, pela crescente visitação turística.

Mapa 2. Comunidades tradicionais pesquisadas – destaque da região das praias



Fonte: Elaborado por Ulisses Denache Vieira Souza a partir de GERUR (2017).

Em 2017, uma das autoras deste artigo ingressou no GERUR e passou a integrar a equipe de pesquisa do projeto "A disputa pela natureza: territorialidades e conflitos socioambientais no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses", sob orientação do coautor. Este projeto deu continuidade aos trabalhos de pesquisa do projeto anterior. Essa inserção resultou em uma monografia de conclusão de graduação em Ciências Sociais, defendida em 2019, e que teve a comunidade de Atins como universo empírico.

O trabalho etnográfico realizado em Atins teve como foco central de análise o papel das crianças e dos jovens nos arranjos familiares voltados à liberação de membros adultos para participarem de atividades relacionadas com o turismo. Tais arranjos familiares foram analisados na perspectiva de James Scott como formas cotidianas de resistência (Scott, 2002), considerando a participação de crianças e jovens como elemento estratégico para assegurar a reprodução social e material das famílias.

A constatação de que as famílias de Atins e de comunidades vizinhas passaram a articular as atividades tradicionalmente realizadas com aquelas relacionadas com o turismo motivou, em 2020, o ingresso da autora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA, novamente sob orientação do coautor, para desenvolver uma pesquisa de mestrado sobre as implicações do turismo para a organização social e econômica das famílias de Atins e Canto do Atins. Desde então, os relatos sobre os efeitos do turismo, como inflação de preços dos produtos, poluição, interferência nas áreas de trabalho, precarização do trabalho nas pousadas e restaurantes e pressão para compra de terrenos de moradores por agentes externos, tornaram-se recorrentes.

O presente artigo, portanto, desenvolvido agora no âmbito do doutorado pela autora, é fruto de uma trajetória de pesquisa conjunta consolidada ao longo de mais de uma década de inserção institucional no GERUR e de articulação com as famílias de comunidades tradicionais do PNLM.

Entre 2018 e 2021, o outro autor também esteve envolvido em trabalhos técnicos que tiveram como campo empírico essa região onde Atins está localizada. O primeiro refere-se à informação técnica (Gerur, 2019) que analisava criticamente o Projeto de Lei do Senado n° 465, de 2018 (Brasil, 2018), de autoria do então senador Roberto Rocha, que pretendia alterar os limites do PNLM, excluindo áreas de interesse turístico, entre elas aquela onde Atins se localiza. Toda a movimentação do parlamentar, por meio do PLS 465, visava criar as condições para a implantação de estruturas de atendimento a turistas nas áreas historicamente ocupadas pelas famílias das comunidades tradicionais.

O segundo trabalho técnico realizado pelo autor, juntamente com o advogado Joaquim Shiraishi Neto, foi o Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada, instrumento jurídico pensado como elemento de defesa das comunidades tradicionais da região das praias (Atins, Canto

do Atins, Santo Inácio e Ponta do Mangue). Realizado justo às famílias dessas comunidades, o Protocolo de Consulta foi idealizado em razão dos muitos projetos oriundos do executivo e legislativo, destinados a essa região do PNLM, entre eles o de concessão dos serviços de apoio à visitação a empresas privadas (Governo Bolsonaro) e o PLS 465 que pretendia excluir áreas estratégicas para fortalecer os negócios do turismo em bases empresariais.

Os trabalhos de pesquisa nessa região continuam, agora relacionados com a tese de doutorado da coautora desse artigo, que manteve como universo empírico a zona de intensa visitação turística onde Atins está situada.

DE TERRITÓRIO A PAISAGEM: A PRODUÇÃO DO PARQUE NACIONAL DOS LENÇÓIS MARANHENSES COMO ARTEFATO TURÍSTICO

Criada pelo Decreto n° 86.060 (Brasil, 1981), em 02 de junho de 1981, a área hoje identificada como Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses possui um perímetro de 270 km² e uma área de 155 mil hectares, distribuída entre os municípios de Primeira Cruz (6,89%), Santo Amaro (42,15%) e Barreirinhas (44,86%). Essa unidade de conservação de proteção integral situa-se a aproximadamente 260 km da capital maranhense, São Luís.

A criação dessa unidade de conservação em 1981 ocorreu sem que a presença dessas comunidades tradicionais fosse registrada pelo Estado (Dias, 2017) e sem que elas fossem informadas ou consultadas. Tal criação foi pautada na noção de vazio demográfico, desconsiderando a anterioridade da ocupação desse território por grupos sociais autoidentificados como agricultores, produtores de castanha de caju, extrativistas, artesãos, criadores, pescadores e marisqueiras.

Somente em 2007, com a chegada dos agentes do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em Barreirinhas, esses grupos passaram a ter conhecimento das novas finalidades e usos permitidos para essa área, além das implicações disso para suas formas de existência. De acordo com o relatório antropológico (Gerur, 2017), foram identificadas 23 comunidades tradicionais na porção do PNLM correspondente ao município de Barreirinhas.

Entre essas comunidades, encontra-se Atins. Parcialmente inserida dentro dos limites do PNLM, Atins está localizada na chamada *região das praias*, próxima ao campo de dunas e lagoas, e sua história de ocupação está relacionada com as atividades de pesca.

Conforme descrito por Santos (2018), os pescadores de Atins apresentam várias narrativas sobre como este local, inicialmente voltado exclusivamente à prática da pesca,

tornou-se também um local de residência. Uma das principais versões relaciona essa transição à construção de *ranchos*[5] por pescadores vindos de distintas localidades do PNLM, a exemplo de Mandacaru e Santo Inácio, comunidades próximas de Atins, bem como de localidades mais distantes como, Buriti Amarelo, Tucuns, Santo Antônio e Tratada dos Carlos.

Além da pesca e da mariscagem[6], as famílias dessa comunidade tradicional envolvem-se também com a criação de animais como galinhas, patos, bodes, porcos e bois. Realizam também cultivos de cebolinha, coentro, pimenta, melancia, além da confecção de artesanatos, como bolsas, chapéus, toalhas de mesa, pulseiras, todos produzidos com fibra de buriti (Pereira, 2018). Eixos importantes de sua organização econômica, tais atividades têm sido realizadas histórica e tradicionalmente, a partir de formas particulares de interação como a natureza (Descola, 2013).

Ratificando essas formas particulares de interação, Ballé (2009) ressalta que as paisagens refletem as interações dinâmicas entre elementos naturais e ações humanas. Argumenta que paisagens são configurações complexas e integradas de elementos naturais e culturais e, portanto, são mais do que um cenário natural. Representariam o resultado de processos históricos, sociais e ecológicos. As paisagens, segundo Ballé (2009), seriam moldadas tanto pela dinâmica do ambiente natural quanto pelas atividades e tradições humanas que nelas se expressam.

A distinção entre paisagem "natural", contemplativa, separada da cultura, e "paisagem humanizada" e cultural (Ballé, 2009), fruto do encontro entre pessoas e lugares, permite refletir sobre como as famílias das comunidades tradicionais transformam o espaço por meio de usos e interações cotidianas. No caso do PNLM, as argumentações de Ballé ajudam a pensar sobre como o Estado tende a naturalizar territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais, classificando-os como "vazios demográficos" ou simplesmente *"áreas naturais"*, disponíveis à exploração turística.

Ao refletir sobre as unidades de conservação como "artefatos culturais", Barreto Filho (2010) retoma Ballé para reforçar que esses espaços são tanto produtos de decisões políticas quanto realidades reapropriadas pelos grupos sociais que nelas vivem. As paisagens humanizadas, construídas a partir de condutas territoriais (Little, 2002), são frequentemente reclassificadas pelo Estado como "naturais" e sujeitas a políticas de preservação. Essa mudança é acompanhada de um processo de "naturalização" que separa natureza e cultura, deslegitimando o uso tradicional do território.

Segundo o Cadastro Nacional de Unidades de Conservação do Ministério do Meio

5 Os *ranchos* são estruturas construídas em pontos próximos à praia que servem como locais de permanência de pescadores e suas famílias durante os momentos de pescaria ou mariscagem.

6 Para mais informações sobre a prática da pesca e mariscagem em Atins, ver Santos (2018).

Ambiente (MMA), o Brasil conta com 152 unidades de proteção integral na esfera federal, somando uma área protegida de 503.131,61 km². Dessas unidades, 75 são classificadas como Parques Nacionais, abrangendo 269.316,45 km² (ICMBio, 2025). Conforme o artigo 11 do SNUC, essas unidades visam preservar ecossistemas de relevante valor ecológico e beleza cênica, sendo a única categoria onde o turismo é expressamente reconhecido como atividade-fim.

Embora o turismo represente uma alternativa econômica para as famílias de comunidades tradicionais afetadas pela recategorização de seus territórios, a forma como essa atividade tem sido promovida revela visões hegemônicas de poder. Tais visões possibilitam a construção de paisagens políticas (Besse, 2014) marcadas por concepções de homogeneidade, exterioridade e controle, que transformam o turismo em instrumento de exploração e dominação sobre os corpos e os territórios dessas populações.

Na produção dessa paisagem política, a principal preocupação do Estado é ordenar e regular as relações entre os homens, bem como as circulações, as distâncias, as localizações — inclusive das mercadorias — de modo a estabelecer uma estrutura estável e controlável. Assim, a paisagem passa a ser compreendida como uma extensão a ser dominada, negligenciando aquilo que Besse (2014, p. 251) chama de "paisagem vernacular" ou "paisagem vivida": aquela que não está dissociada do humano, mas que expressa formas de existência moldadas por hábitos, práticas e usos elaborados continuamente no contato direto com o lugar.

Essa "conversação com o lugar" — vivida por populações que interagem cotidianamente com os ambientes que habitam — é sistematicamente ignorada pelo Estado, que não reconhece a paisagem como espaço multiespécie, nem como expressão de modos de vida enraizados. Ao planejar, promover e gerir o turismo em unidades de conservação — especialmente em Parques Nacionais criados sobre territórios tradicionalmente ocupados — o Estado reitera uma concepção de paisagem naturalizada, idealizada e contemplativa, em detrimento da paisagem humanizada e vivida.

Considerando a discussão sobre como o turismo transforma territórios em paisagens a serem contempladas, em lazer e consumo cultural, é importante termos em mente que "[...] um ambiente físico não produz um lugar turístico por si só. Um amontoado de areia com textura adequada não é nada até que se torne um castelo de areia. Precisa ser transformado em edifícios, sociabilidades, vida familiar, amizade e memórias" (Urry; Larsen, 2021, p. 223). Assim, "[...] os lugares surgem como 'locais turísticos' quando são registrados em círculos de antecipação, performance e lembrança. Eles são produzidos econômica, política e culturalmente por meio de mobilidades em redes de capital, pessoas, objetos, signos e informações" (Urry; Larsen, 2021, 2021, p. 223).

Nesse contexto, o que antes era um "lugar-território" (Silva, 2020), marcado por atividades

como pesca, mariscagem, criação de animais, cultivo e manejo - resultado da interação entre diferentes grupos sociais e a natureza - foi transformado pelo turismo, em conjunto com outros processos, em paisagens destinadas à contemplação, lazer e consumo. Assim, a turistificação da paisagem produz novas funções, valores e significados ao que antes era lugar-território.

A transformação do PNLM em um local turístico foi fruto de investimentos tanto em infraestruturas quanto em campanhas de motivação e produção de signos – "paraíso natural"[7], "destino perfeito para aqueles que buscam aventura e contemplação da natureza"[8] – destinados ao olhar do turista.

O turismo no PNLM experimentou um crescimento significativo a partir de 2003, impulsionado pela inauguração da rodovia MA-402, que reduziu o tempo de viagem entre São Luís e Barreirinhas, um dos municípios que tem parte de sua base territorial no PNLM. Além desse marco, diversos outros fatores contribuíram para o aumento expressivo do fluxo turístico na região. Destacam-se a integração do PNLM no Plano de Desenvolvimento Integral do Turismo do Maranhão (Dias, 2017), a construção de um aeroporto em Barreirinhas[9], a construção de uma ponte sobre o rio Preguiças que permitirá o acesso mais rápido de Barreirinhas aos Lençóis Maranhenses, substituindo as antigas balsas utilizadas para cruzar o Rio Preguiças[10] e, mais recentemente, a outorga do título do PNLM como Patrimônio Natural da Humanidade pela UNESCO[11].

Atualmente, em um movimento de produção desse lugar-território como um "local turístico" (Urry; Larsen, 2021), o Estado brasileiro tem criado um conjunto de políticas de desenvolvimento que visam viabilizar o aproveitamento econômico dessa unidade de conservação por meio do estabelecimento de parcerias com o setor privado e o terceiro setor.

No governo Bolsonaro (2018-2022), o PNLM foi inserido na pasta de concessões de serviço de apoio à visitação (Brasil, 2019). Foram realizadas intencionalmente alterações pontuais no plano de manejo do PNLM (Brasil, 2022a) para viabilizar o processo de desestatização. Complementarmente, foi elaborado e aprovado um novo plano de uso público (Brasil, 2022b) para essa unidade de conservação, também objetivando o processo de concessão dos serviços

7 Disponível em: https://wticifes2023.ufma.br/guia-turistico/conheca-os-lencois-maranhenses/. Acesso em: 10 dez. 2023.

8 Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/parnalencoismaranhenses/guia-do-visitante.html. Acesso em: 10 dez. 2023.

9 Disponível em: https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/01/19/barreirinhas-tera-voo-direto-com-sao-paulo.ghtml. Acesso em: 10 out. 2023.

10 Disponível em: https://pge.ma.gov.br/noticias/pge-obtem-decisao-que-autoriza-a-construcao-da-ponte-que-ligara-barreirinhas-aos-lencois-maranhenses. Acesso em: 10 out. 2023.

11 Disponível em: https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/parque-nacional-dos-lencois-maranhenses-e-reconhecido-como-patrimonio-natural-da-humanidade. Acesso em: 25 out. 2024.

de visitação ao setor privado.

No governo Lula, o PNLM foi retirado da pasta de concessões[12] e foi escolhido como primeiro parque nacional brasileiro a ser alvo de um conjunto de ações que dão prosseguimento a uma agenda nacional iniciada em 2017, que visa viabilizar o aproveitamento econômico de unidades de conservação federais por meio do incremento de atividades turísticas. Tais ações estão sendo construídas por meio do estabelecimento de parcerias interinstitucionais, com o terceiro setor e com o setor privado.

O primeiro acordo a ser assinado foi fruto de uma cooperação técnica[13] interinstitucional entre a Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (Embratur), o Ministério do Turismo (MTur), o Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA) e o ICMBio. Como primeiro desdobramento desse acordo, uma equipe do MTur realizou uma visita técnica[14] ao PNLM para construir um plano de ação com foco no desenvolvimento turístico da região. O segundo acordo a ser assinado[15] foi fruto de uma parceria entre a Embratur e o Instituto Semeia[16] para promoção internacional de produtos e experiências de turismo de natureza nas unidades de conservação brasileiras.

Como parte da agenda de promoção do turismo nesta unidade de conservação, os gestores da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) aprovaram[17], em maio de 2024, uma consulta prévia para a expansão da Pousada Atins Charmes Chalés[18]. Esta pousada está localizada na zona de amortecimento da mencionada unidade de conservação, em Atins (município de Barreirinhas). A consulta visa avaliar a viabilidade para investimento de R$ 4,5 milhões de reais provenientes do Fundo de Desenvolvimento do Nordeste (FDNE), como parte dos R$ 9 milhões que os empresários paulistanos, proprietários dessa estrutura, pretendem

12 Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-cppi-n-293-de-22-de-novembro-de-2023-527802082. Acesso em: 14 abr. 2024.

13 Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/noticias/ultimas-noticias/icmbio-mma-mtur-e-embratur-celebram-novo-acordo-de-cooperacao-para-atividades-turisticas-em-unidades-de-conservacao. Acesso em: 14 abr. 2024.

14 Disponível em: https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/mtur-faz-visita-tecnica-aos-lencois-maranhenses-para-construir-plano-de-acao-com-foco-no-desenvolvimento-turistico-da-regiao. Acesso em: 14 abr. 2024.

15 Disponível em: https://embratur.com.br/2024/06/18/embratur-e-instituto-semeia-assinam-acordo-para-promocao-internacional-de-parques-naturais-do-brasil/#:~:text=18%2F06%2F2024%20%E2%80%93%20A,unidades%20de%20conserva%C3%A7%C3%A3o%20do%20Brasil. Acesso em: 20 jun. 2024.

16 Criado em 2011, o Instituto Semeia é uma organização filantrópica, sem fins lucrativos, que afirma trabalhar para potencializar o desenvolvimento socioeconômico sustentável de parques e unidades de conservação brasileiras.

17 Disponível em: https://www.gov.br/sudene/pt-br/assuntos/noticias/aprovada-consulta-previa-de-hotel-nos-lencois-maranhenses-para-financiamento-no-fdne. Acesso em: 1 jul. 2024.

18 Para mais informações sobre essa pousada, acesse: https://atinscharmechales.com.br/.

investir na expansão de sua pousada. Além da referida estrutura, o casal de empresários possui um anexo com o mesmo nome e um bar (Atins Beach Bar) à beira da praia em Atins.

> Como destino turístico, o PNLM é construído pelo imaginário social como lugar que possui uma natureza paradisíaca, intocada, desconectada da produção humana e, em razão dessas construções sociais, torna-se uma destinação propícia à exploração econômica pelos agentes ligados à cadeia do turismo (Costa, 2023, p. 10).

Em 2023, o número de visitação ao PNLM chegou a 408.235, o que lhe garantiu a sexta posição no ranking dos dez parques nacionais mais visitados do país no último ano[19]. A turistificação da paisagem do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses (PNLM) tem transformado áreas anteriormente utilizadas pelas famílias para realização de suas atividades tradicionais — como agricultura, pesca e criação de animais, extrativismo — em espaços de contemplação e lazer. Os investimentos de agentes políticos e econômicos nesses espaços, como no caso de Atins, têm propiciado mudanças significativas no modo de vida das famílias.

"A CASA VIROU NEGÓCIO": TURISMO E PROCESSO DE GENTRIFICAÇÃO EM TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

Para ilustrar as transformações na vida cotidiana de Atins e a dinamização dos negócios do turismo, uma moradora dessa comunidade que vive na área situada fora dos limites do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses comentou: "a casa virou negócio". A frase dessa moradora, recheada de significados, expressa bem a metamorfose operada. Atins, costumava ser um lugar de pesca, mariscagem, criação de animais soltos, de cultivo e residência. Hoje, convertida em um espaço para atender turistas, a cada temporada, as famílias sentem o desgaste desse novo ritmo de vida acelerado, propiciado pela intensificação da visitação turística. A "casa", como sinônimo de lugar tradicional, foi convertida em espaço de negócios, ou seja, foi requalificada para atender aos interesses econômicos de agentes externos. Como sustenta Costa (2023), a natureza foi comodificada, foi apropriada como uma nova mercadoria dos negócios do turismo.

Atins é uma comunidade tradicional parcialmente inserida dentro dos limites do PNLM que foi convertida no terceiro destino mais procurado por turistas nacionais e estrangeiros que visitam o PNLM. Localizada na chamada *região de praias,* próxima às lagoas e ao campo de dunas, é vista como ideal pelos turistas para contemplar a natureza por meio da realização de

19 Disponível em: https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/visitacao-em-parques-nacionais-batem-recorde-em-2023-e-consolida-o-ecoturismo-entre-as-preferencias-dos-viajantes. Acesso em: 7 abr. 2024.

passeios feitos a pé (*Trekking*)[20], de quadriciclo, de veículos a tração, a cavalo e também para a prática de esportes como o *Kitesurf*[21]. Essas alternativas têm atraído praticantes do turismo de aventura e aqueles que desejam circular pela chamada Rota das emoções[22].

De acordo com as famílias, com o aparecimento de turistas na região, a parte de Atins situada fora dos limites do PNLM passou a ser vista como um local estratégico por "empresários"[23] interessados em construir estruturas de atendimento a turistas. Em relação a essa dinâmica, observam-se dois movimentos distintos, protagonizados por indivíduos externos, sobretudo franceses, italianos, argentinos, alemães e brasileiros oriundos de estados como São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará e Maranhão. No primeiro movimento, eles chegam a Atins como turistas que visitam e se encantam com sua paisagem e com o modo de vida mais tranquilo, optando por se estabelecer na região. No segundo movimento, já com um perfil mais empresarial, esses "empresários" passam a adquirir antigas estruturas, casas e terrenos pertencentes a moradores locais, implementando novos empreendimentos turísticos. Essa dinâmica tem contribuído para transformar a configuração social, econômica e espacial de Atins, introduzindo novos padrões de uso e ocupação do território. Isso ocorre porque essa área está sujeita a regulamentações e fiscalização menos rigorosas que aquelas localizadas dentro dos limites do PNLM.

Em um levantamento realizado durante uma etapa de trabalho de campo em Atins em setembro de 2024, com o objetivo de quantificar as estruturas de atendimento ao turismo pertencentes a empresários externos à comunidade, contabilizamos 87 unidades, incluindo pousadas, hotéis, restaurantes, casas de veraneio, bares e escolas de *kitesurf*. Esses empreendimentos estão situados em uma comunidade com 102 famílias e aproximadamente 350 moradores, mas que recebeu, em 2019, um total de 17.818 turistas (Brasil, 2022b).

Em Atins, o processo de gentrificação se manifesta em transformações visíveis na paisagem, intensificação da especulação imobiliária, pressão sobre o uso de recursos naturais tradicionalmente manejados, mudanças nas formas de sociabilidade, introdução de padrões arquitetônicos que contrastam com os locais, além de estilos de vida e comportamentos sociais distintos, muitas vezes em desacordo com o modo de vida dos moradores locais. Esse processo tem também contribuído para a eleva**ção** do custo de vida das famílias residentes.

---

20 Caminhadas feitas com guias dentro do PNLM em diferentes trajetos e com duração que podem variar entre horas e dias.

21 Esporte aquático que utiliza uma prancha e uma pipa que é puxada pelo vento, permitindo assim que o praticante do esporte deslize sobre a água, realizando diferentes manobras.

22 Termo cunhado por políticos e bastante difundido entre os agentes de turismo, serve para designar um circuito de atrativos naturais no trajeto entre o Parque Nacional de Jericoacoara, o Delta do Parnaíba e o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, situados nos estados do Ceará, Piauí e Maranhão, respectivamente.

23 Categoria nativa utilizada pelas famílias para definir os "não membros" dessa comunidade, os "de fora" que constroem estruturas para atendimento ao turismo em Atins.

A chegada de empresários do setor turístico e o frenesi de construções em Atins vêm transformando significativamente a paisagem e a dinâmica comunitária. Nesse cenário, as famílias se veem pressionadas a ceder espaço aos interesses empresariais, resultando na perda de controle sobre seu próprio território. A pressão junto às famílias para aquisição de terrenos para construção de casas de veraneio, pousadas, restaurantes ou mesmo para especulação no mercado imobiliário, tem propiciado a saída gradativa de moradores que sempre viveram em Atins.

O que se verifica em Atins em uma escala menor tem se manifestado em termos de investimentos imobiliários em uma escala maior. Já se observa mais recentemente o investimento em distintas áreas próximas ao PNLM e a construção de condomínios que têm sido oferecidos em campanhas publicitárias em São Luís, capital do estado do Maranhão.

As mudanças mais visíveis estão na paisagem local. As áreas de praia, tradicionalmente utilizadas pelas famílias para pesca e mariscagem, foram transformadas em um dos principais espaços de visitação. Em razão da imposição da presença dos turistas, as praias se constituíram em espaço de disputa entre as famílias que ainda pescam e que querem ter direito de circular livremente por essas áreas, e os empresários que construíram restaurantes, bares e escolas de *kitesurf* para recepção e atendimento aos turistas. Além disso, surgiram estacionamentos privativos, cercas e estacas na água, limitando o acesso e a circulação das famílias por essas áreas.

Sequência de fotos 1. Praia de Atins



Fonte: Autores (2024).

Diante desse cenário, os *ranchos* de pesca, tradicionalmente usados pelos pescadores, têm sido substituídos por bares e restaurantes, enquanto as canoas de pesca vão dando lugar às lanchas, *jet-skis* e pranchas de *kitesurf*. Os praticantes do *kitesurf*, por utilizarem as mesmas áreas que os pescadores, acabam "espantando os peixes" – como dizem os pescadores - devido ao barulho produzido pelas pranchas na água, além de danificarem as redes de pesca durante a prática do esporte, quando realizam manobras muito próximas aos pescadores em suas canoas.

Além desses problemas, os barcos de pesca das famílias agora são impedidos de ficar ancorados próximos às escolas de *kitesurf* pois, segundo seus proprietários, dificultam as aulas ministradas aos praticantes do esporte durante a alta temporada do turismo na região. Tal situação tem propiciado a expulsão gradativa dos pescadores dos seus antigos locais de trabalho, em um verdadeiro processo de expropriação.

Esse cenário é acompanhado por um ritmo cada vez mais intenso de construções de pousadas, hotéis, casas de veraneio e restaurantes que transformam a paisagem local e geram resíduos de construções que são descartados no mangue, em terrenos vazios ou enterrados nas dunas. Algumas pessoas têm enterrado resíduos de construção nas dunas próximas às casas das famílias, especialmente durante a noite e madrugada. Segundo o relato de uma moradora, os empresários não se preocupam com o descarte adequado, apenas mandam os empregados se livrarem dos resíduos, que acabam sendo enterrados na região.

Além desses problemas ambientais causados pelos resíduos, os empresários têm assumido o papel de definidores de regras de circulação na comunidade, instalando placas de trânsito por toda a área de Atins localizada fora dos limites do PNLM. Essas placas, confeccionadas por eles, indicam as ruas permitidas para tráfego e as direções a serem seguidas. Quando alguém é flagrado "desrespeitando" essas orientações, a pessoa é exposta no grupo de *WhatsApp* da comunidade e rotulada como desconhecedora das "leis de trânsito".

Segundo os moradores, a instalação dessas placas desconsidera a sazonalidade existente. Durante o período de chuvas, ocorrem mudanças na paisagem local. Áreas que no verão (junho a dezembro) ficam secas, tornam-se completamente alagadas durante o inverno (dezembro a maio). Quando as ruas ficam alagadas no período chuvoso, as placas não se mantêm nos locais onde foram afixadas, tendo que ser refeitas e recolocadas no período de estiagem.

Sequência de fotos 2. Placas de compra e venda de terrenos encontradas em Atins



Fonte: Autores (2024).

A especulação imobiliária é outro aspecto desse processo, visível pelas inúmeras placas de "compra e venda" de terrenos. Em várias conversas, as famílias relatam que grandes empresários do setor turístico estão adquirindo terrenos e estruturas de pequenos proprietários em Atins, acumulando, assim, vários terrenos. Segundo os moradores, os preços dessas áreas começam em R$ 150.000,00 e esse valor aumenta quanto mais os terrenos se aproximam da praia. O ICMBio tem tentado conter essas transações, instalando placas de alerta que informam sobre a proibição de compra e venda de terrenos em parques nacionais.

Concomitantemente a esse processo intenso de compra de terrenos, os recursos naturais tradicionalmente utilizados pelas famílias dessa comunidade vêm sofrendo grande pressão. A areia do igarapé, por exemplo, tem sido usada na construção das estruturas dos empresários, alterando seu curso durante o inverno. Este ano, em razão da erosão provocada pela extração indiscriminada de areia, o igarapé se rompeu, criando um novo braço, o que fez com que a parte localizada próxima à maioria das casas das famílias secasse mais cedo.

Em conversa com um morador, ele nos disse que a areia utilizada nas construções, vem da parte do igarapé em que a água do mar não toca na areia. Quem não tem como buscar a areia por conta própria, paga R$ 200,00 para um tratorista buscar uma carrada ou R$ 80,00 para algum dono de Toyota. Ele também comentou que esses valores correspondem ao frete acrescido de uma taxa (lucro), "como se o igarapé fosse deles", segundo as palavras do morador.

Perguntado se havia necessidade de permissão para retirar a areia, ele respondeu que não, pois, conforme salientou, "o igarapé não tem dono". O sentido do não ter dono, segue

a lógica de uso comum dos recursos pelas famílias. A intensificação das construções pelos empresários tem subvertido essa lógica de uso comum, convertendo os agentes externos em "proprietários" dos recursos tradicionalmente utilizados pelas famílias.

Além da extração da areia para edificação de estruturas, as famílias relatam que a maioria das pousadas em Atins agora possui piscinas para os hóspedes e que, no inverno, quando o igarapé enche, veículos contratados pelos proprietários das pousadas retiram água do igarapé para abastecer essas piscinas. De acordo com os moradores, os empresários instruem os empregados a levarem uma caixa d'água sobre um trator e a usarem um motor para bombear a água do igarapé. Enquanto algumas pousadas com melhor estrutura têm equipamentos para tratar a água, outras, com menos recursos, utilizam, segundo relataram, "a mesma água que a nossa".

O incremento do turismo em Atins tem propiciado modificações consideráveis, tanto em relação ao uso dos recursos comuns quanto na imposição de novas regras de comportamento e mobilidade. Essas transformações afetam profundamente as formas de sociabilidade. O ritmo de vida acelerado, imposto pelo turismo e pelas novas demandas econômicas, causam uma sensação de perda de autonomia das famílias, que agora enfrentam maiores desafios para compatibilizar as demandas impostas pelo turismo com as atividades tradicionalmente realizadas, como a pesca, a mariscagem, o plantio e os cuidados com a casa e os filhos. Esse novo cenário tem gerado desgastes físicos e emocionais, como evidenciado em relatos de casos de pessoas da comunidade que tem sofrido de ansiedade e depressão.

A introdução de padrões arquitetônicos contrastantes com as construções locais também é evidente. Embora sejam usados "materiais típicos" da região, como madeiras, palhas e conchas, esses elementos servem para erguer estruturas padronizadas, semelhantes às encontradas em outros destinos turísticos, resultando em uma aparência homogênea que pouco reflete a identidade arquitetônica da comunidade.

Oliveira e Marquesan (2016), ao refletirem sobre o processo de gentrificação na Ilha de Fernando de Noronha (PE), observam que a gentrificação turística se define pela capacidade de interligar processos globais e locais. Nesse contexto, o turismo atua como "um processo globalizado que conecta as forças exógenas de corporações multinacionais e fluxos de capital com os poderes locais de moradores, elites e consumidores" (Gotham, 2005, p. 1101 *apud* Oliveira; Marquesan, 2016, p. 16), ao mesmo tempo em que mantém uma dimensão "local", pois o consumo turístico está diretamente vinculado ao espaço onde ocorre. Desse modo,

> [...] o turismo 'envolve a produção de peculiaridades, culturas e diferentes histórias locais que encantam os visitantes por serem exóticas e únicas' (Gothan, 2005, p. 1102, tradução nossa), isto é, da mesma forma pela qual se busca viver experiências únicas, que só podem ser alcançadas no próprio local, os pacotes turísticos são extremamente homogeneizados: os hotéis possuem estruturas semelhantes (os das grandes redes

> principalmente), os meios de transportes são quase todos os mesmos, os restaurantes com culinária internacional e até os locais de tirar as fotografias são iguais para a maioria das pessoas (Oliveira; Marquesan, 2016, p. 16).

Apesar do PNLM ser propagandeado como um paraíso de belezas cênicas que possibilita uma "experiência transcendental" para os turistas, as estruturas construídas em Atins por empresários do ramo possuem características arquitetônicas que acabam por padronizar esses produtos e serviços visando o atendimento de um tipo específico de turista. Um exemplo é um hotel construído na parte do povoado de Atins que está localizada fora dos limites do PNLM, mas que é classificada pelos moradores da comunidade como o "centro do Atins". Podemos perceber na imagem a seguir o quanto essa estrutura destoa da paisagem local. Apesar de ser apresentada como uma "construção ecológica" pelos seus idealizadores, ela possui dois andares e não se compara a nenhuma outra estrutura presente nesse local.

Foto 3. Hotel Convento Arcádia



Fonte: Autores (2022).

O aumento do turismo também trouxe estilos de vida e comportamentos muitas vezes conflitantes com o modo de vida dos moradores nativos, como o uso de drogas, festas com som alto e um crescimento dos casos de assaltos, o que tem gerado tensões e insegurança. Essas novas dinâmicas comportamentais têm ensejado problemas, pois alteram significativamente a rotina de descanso das famílias, sobretudo daqueles que têm suas casas próximas aos locais onde os bares e restaurantes estão situados.

Além disso, o custo de vida para os moradores aumentou consideravelmente, com

preços de alimentos e serviços básicos inflacionados. Como relatam alguns moradores, "basta dizer que é de Atins pra tudo ficar mais caro". Os gastos com energia, por exemplo, podem ultrapassar valores superiores a R$ 400,00 mensais, fazendo com que as famílias dependam da renda oriunda das atividades relacionadas ao turismo para permanecer na comunidade.

Esse conjunto de mudanças reflete o processo de gentrificação (Oliveira; Marquesan, 2016; Ferreira *et al.*, 2019) que está em curso em Atins, no qual os moradores experimentam a perda gradual de controle sobre seu território e enfrentam dificuldades para permanecerem em seu lugar de residência e trabalho diante dos interesses empresariais e turísticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O turismo, enquanto fenômeno histórico e social total (Cohen, 2004; Holden, 2006; Ouriques, 2016 *apud* Pereiro; Fernandes, 2018), não pode ser compreendido de maneira restrita. Reduzir sua complexidade apenas à esfera econômica, às representações simbólicas ou às experiências individuais dos turistas implica negligenciar a multiplicidade de relações, processos e significados que o constitui.

Como argumentam Pereiro e Fernandes (2018), é necessária uma superação do economicismo e da lógica meramente gerencial para que se possa pensar o turismo a partir de abordagens antropológicas, interdisciplinares e sensíveis à diversidade dos contextos em que ele se insere. No entanto, tal superação não implica a exclusão das dimensões econômicas, políticas ou organizacionais, que são fundamentais para a compreensão do turismo como prática social situada, e produtora de estruturas e sentidos. Assim, refletir sobre o turismo requer uma leitura ampliada, atenta às suas múltiplas interfaces e às disputas que permeiam sua produção e apropriação nos diferentes territórios.

O processo de gentrificação que se faz sentir de forma mais significativa em Atins, tem revelado como as áreas protegidas, notadamente os Parques Nacionais, estão sendo convertidos progressivamente em objeto de mercantilização. A comoditização da natureza, que interessa mais de perto àqueles da *trade* do turismo, não ocorre sem comprometimento do ambiente natural e das alterações radicais no modo de vida de famílias de comunidades tradicionais. Nesse caso, o PNLM tem servido como modelo para o desenvolvimento futuro de outras iniciativas.

A gentrificação turística não deve ser vista ou explicada exclusivamente pela dinâmica dos empresários desse setor. Deve ser pensada como decorrente de uma nova política do Estado que vê, nesses espaços naturais, potencialidades para o desenvolvimento de novas oportunidades de negócios. Embora o turismo apareça como um instrumento ideológico e como um novo

mito inquestionável, ele deveria canalizar benefícios para conservação ambiental e cultural ao invés de comprometer a natureza e as comunidades em detrimento de ganhos econômicos para determinados agentes (Pereiro, 2015).

Embora o turismo possa representar uma oportunidade de desenvolvimento socioeconômico para povos e comunidades tradicionais quando eles têm a possibilidade de ser protagonistas, a apresentação do potencial dos Parques Nacionais como dinamizador dos negócios e oportunidades de trabalho, como no caso dos Lençóis Maranhenses, configura-se muito mais como artefato político e econômico, como construção social que possibilita mudanças significativas nos locais onde os agentes econômicos têm os seus negócios. Na prática, esses artefatos, como construtos sociopolíticos, têm contribuído para a intensificação dos processos de gentrificação.

No caso estudado, observamos um processo de transformação do lugar com identidade e personalidade, como as famílias de Atins o percebem, em espaço ressignificado pela dinâmica de um tipo específico de turismo. A despersonalização imposta pelo incremento de um turismo de base empresarial, impõe a produção de paisagens reconfiguradas, ou seja, paisagens resultantes de apropriação dos espaços naturais locais, adequados aos interesses dos turistas, com oferta de serviços que tendem a agradá-los. Nesse caso, natureza e negócio fundem-se para tornar possível o processo de despersonalização local.

O caso de Atins permite perceber que o processo de gentrificação passa por uma dinâmica de ressignificação de paisagens. Aqui, em razão da articulação entre as inciativas do Estado e os interesses econômicos dos agentes do setor do turismo, a paisagem "natural" e "política" gradativamente se sobrepõe à paisagem "humanizada", "vivida", cultural.

A promoção do turismo em Parques Nacionais, como no caso dos Lençóis Maranhenses, alberga uma enorme contradição. Ao mesmo tempo em que é propagandeada como oportunidade de geração de renda complementar às famílias residentes, contribui para acentuar processos de mercantilização da natureza e de gentrificação, ou seja, como um novo mecanismo de exploração e domínio.

Nas iniciativas direcionadas para essa unidade de conservação, o Estado tem priorizado os interesses de agentes econômicos ligados à cadeia do turismo, estabelecendo parcerias com o setor privado e o terceiro setor, deixando de pensar políticas de inclusão das famílias das comunidades tradicionais nesse ramo de atividades.

Um turismo verdadeiramente sustentável e inclusivo não se limita à preservação ambiental ou à geração de renda. Deve incorporar a valorização dos modos de vida locais, o fortalecimento da autonomia das comunidades e a promoção da justiça territorial. Como defende Pereiro (2015), um turismo ambientalmente responsável, culturalmente enriquecedor e economicamente viável pressupõe a autogestão comunitária, a consideração do turismo como

atividade complementar à economia familiar, o direito das comunidades de serem ouvidas nas políticas que afetam seus corpos e territórios, além do incentivo à produção de conhecimento sobre o turismo de base comunitária (TBC). Assim, a construção de alternativas turísticas justas e inclusivas passa necessariamente pela escuta ativa das populações locais e pela valorização de suas formas de saber, viver e resistir.

REFERÊNCIAS

1. ANDRADE, Maristela Paula; SOUZA FILHO, Benedito. **Plantar, Criar, Pescar**: comunidades tradicionais e modalidades de interação com a natureza no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. Relatório de Pesquisa. São Luís: UFMA, 2017. 2 v.

2. BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2009.

3. BARRETO FILHO, Henyo. Áreas naturais, artefatos culturais: uma perspectiva antropológica sobre as unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010. p. 147-202.

4. BARRETO FILHO, Henyo. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. *In*: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; NEVES, Walter (ed.). **Sociedades caboclas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2006. p. 109-143.

5. BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia do trabalho de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

6. BESSE, Jean-Marc. Entre a geografia e a ética: a paisagem e a questão do bem-estar. Tradução de Eliane Kuvasney e Mônica Balestrin Nunes. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 241-252, 2014. Disponível em: https://revistas.usp.br/geousp/article/view/84455/87441. Acesso em: 24 maio 2025.

7. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei do Senado no 465, de 2018**. Altera os limites do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. Brasília: Câmara dos Deputados, 2018. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/134725. Acesso em: 30 mar. 2020.

8. BRASIL. **Decreto nº 10.147, de 2 de dezembro de 2019.** Dispõe sobre a qualificação de unidades de conservação no âmbito do Programa de Parcerias de Investimentos da Presidência da República e sobre a sua inclusão no Programa Nacional de Desestatização.

Diário Oficial da União, Brasília, DF, Seção 1, p. 3, 3 dez. 2019.

9. BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 24 out. 2022.

10. BRASIL. **Decreto nº 86.060, de 02 de junho de 1981**. Cria, no Estado do Maranhão, o Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, com os limites que especifica e dá outras providências. Brasília, DF, 1981. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-86060-2-junho-1981-435499-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 26 out. 2022.

11. BRASIL. **Lei n.º 9.985, de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm. Acesso em: 26 out. 2022.

12. BRASIL. Plano de Uso Público do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ed. 66, , p. 581, 2022b. Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/marinho/lista-de-ucs/parna-dos-lencois-maranhenses/copy_of_plano_uso_publico_pnlm.pdf. Acesso em: 17 nov. 2022.

13. BRASIL. Portaria n.º 99, de 18 de fevereiro de 2022. Altera parte do Plano de Manejo do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses, situado no estado do Maranhão. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ed. 39, p. 102, 2022a. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-99-de-18-de-fevereiro-de-2022-382401186. Acesso em: 15 nov. 2022.

14. COSTA, Benedita de Cássia Ferreira. **As novas imagens do pitoresco**: turismo e comodificação da natureza no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

15. CUNHA, Licínio. **Introdução ao turismo**. Lisboa: Editorial Verbo, 2001.

16. CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 277-300.

17. DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2013.

18. DIAS, Roseane Gomes. **Tempo de muito chapéu e pouca cabeça, de muito pasto e pouco rastro**: ação estatal e suas implicações para comunidades tradicionais no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão,

São Luís, 2017.

19. FERREIRA, Marcos Vinícius Cortes; ANDRADE, Liza Maria Souza de; MENEZES, Paulo Dimas Rocha de. **Processos de gentrificação em territórios tradicionais nas unidades de conservação da América do Sul**: causas e efeitos na Vila de Caraíva/BA. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2019.

20. GRUPO DE ESTUDOS RURAIS E URBANOS. **Análise Técnica do Projeto de Lei do Senado nº 465/2018 que altera os limites do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses**. São Luís: GERUR, 2019.

21. INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Painel de Unidades de Conservação Brasileiras. **ICMBio**, Brasil, 2025. Disponível em: https://bit.ly/4ep4aMC. Acesso em: 20 jun. 2025.

22. LITTLE, Paul. Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Horizontes Antropológicos**, Brasília, v. 28, n. 1, p. 2-32, 2003.

23. MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução. Tema, método e objetivo desta pesquisa. *In*: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução de Roberto de Souza. São Paulo: Abril Cultural, , 1978. p. 17-34. (Coleção Os pensadores).

24. OLIVEIRA, Davi Pinheiro de; MARQUESAN, Fábio Freitas Schilling. Gentrificação em Fernando de Noronha. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, 4., 2016, Porto Alegre. **Anais** [...]. Porto Alegre: SBEO, 2016. p. 1-26.

25. PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

26. PEREIRA, Mônica Sousa. **Namoro no Palmeiral**: produção artesanal, sistemas de conhecimento e manejo das palmeiras de buriti no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

27. PEREIRO, Xerardo; FERNANDES, Filipa. **Antropologia e turismo**: teorias, métodos e praxis. Tenerife: PASOS – Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 2018. (Pasos Edita, v. 20).

28. PEREIRO, Xerardo. Reflexión antropológica sobre el turismo indígena. **Desacatos**, Ciudad de México, n. 47, p. 18-35, 2015. Disponível em http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2015000100002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 17 fev. 2025.

29. RANGEL, Natália Fonseca de Abreu. O esvaziamento do conceito de gentrificação como estratégia política. **Cadernos Naui**, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 1-20, 2015. Disponível em: https://naui.ufsc.br/files/2016/06/O-esvaziamento-do-conceito-de-gentrificacao.pdf. Acesso em: 24 maio 2025.

30. RIBEIRO, Tarcyla Fidalgo. Gentrificação: aspectos conceituais e práticos de sua

verificação no Brasil. **Revista de Direito da Cidade**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 1334-1356, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.12957/rdc.2018.31328. Acesso em: 24 maio 2025.

31. SANTOS, Lícia Cristina Viana Silva. **A participação das mulheres na pesca artesanal no Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses**: o caso da mariscagem em Atins. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

32. SCOTT, James. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, 2002.

33. SILVA, Cícero Bezerra da. Rio São Francisco: um lugar-território. **Revista Cerrados**, Montes Claros, v. 18, n. 2, p. 319–343, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.46551/rc2448269222020. Acesso em: 24 set. 2024.

34. URRY, John; LARSEN, Jonas. **O olhar do turista 3.0**. Tradução de Leonardo Abramowicz. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2021.

Benedito Souza Filho
Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão. Doutor em Antropologia pela Universidade Autônoma de Barcelona. Pós-doutor em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8550-1215. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Ilustrações e Revisão. E-mail. beso45@gmail.com

Ana Luiza Sousa Romeiro
Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5914-1228. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Ilustrações e Revisão. E-mail: analuiza134@gmail.com

Ver e ser visto: política e territorialidade entre os Nadëb do Alto Uneiuxi, no Noroeste Amazônico[1]

Seeing and being seen: Indigenous politics and territoriality in the Nadëb of the Upper Uneiuxi in the Northwest Amazon

Nian Pissolati Lopes
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Este artigo é uma contribuição ao debate a respeito da política indígena em torno dos direitos à terra, das ameaças e dos conflitos históricos que a permeiam. Para isso, o texto apresenta e analisa dados etnográficos de uma pesquisa realizada entre 2016 e 2023 junto ao povo Nadëb do Alto Uneiuxi, que habita tradicionalmente o Noroeste Amazônico brasileiro, no interflúvio dos rios Negro e Japurá (afluente do Solimões). Os Nadëb, ainda pouco conhecidos na literatura especializada, são caracterizados pela alta mobilidade espacial. O argumento se baseia em minha observação e participação em processos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural, nos quais os indígenas estão envolvidos desde 2017. Ao descrever algumas etapas desses trabalhos, teço considerações sobre a socioespacialidade indígena levando em conta sua ligação com alguns acontecimentos históricos na região e, neste caminho, explicito aspectos da cosmopolítica do rio Uneiuxi. Proponho, ainda, algumas reflexões sobre o discurso indígena direcionado ao Estado e a outros atores quando estão em jogo seus direitos constitucionais relacionados à terra e as ameaças com as quais devem lidar. Finalmente, reflito sobre as alianças estabelecidas com não indígenas e algumas traduções que são construídas nesse processo para caracterizar o que atualmente meus interlocutores chamam de *nadëb hëëj n'aa*, "terra Nadëb".

Palavras-chaves: Nadëb, Etnologia, Noroeste Amazônico, Gestão Territorial e Ambiental, Política Indígena.

1 Este artigo deriva de minha pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). A pesquisa foi fomentada por meio de bolsas e financiamentos das seguintes instituições: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de janeiro (FAPERJ); PPGAS/MN/UFRJ; Firebird Foundation; Centre National de Recherche Scientifique (CNRS); Museu do Índio/UNESCO.

Recebido em 11 de novembro de 2024.
Avaliador A: 28 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 18 de abril de 2025.
Aceito em 20 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

This study contributes to the debate on Indigenous politics related to land rights and the historical threats and conflicts that permeate it. It describes and analyzes ethnographic data from a survey carried out from 2016 to 2023 with the Nadëb of Alto Uneiuxi, who have traditionally inhabited the Brazilian Northwest Amazon between the Negro and Japurá rivers (a tributary of the Solimões river). The Nadëb (regarding whom the specialized literature scarcely know) show great spatial mobility. The argument of this study is based on my observation and participation in contemporary processes of resource management, territorial self-management, and cultural safeguarding in which Indigenous people have been involved since 2017. In describing some stages of such work, I discuss Indigenous socio-spatiality by considering its connection with some historical events in the region and explain aspects of the cosmopolitics of the Uneiuxi River. I also propose some reflections on Indigenous discourse directed at the State and other actors before the threats to their constitutional rights and related aggresions. Finally, I reflect on the alliances established with non-Indigenous people and some translations that are constructed in this process to characterize what my interlocutors currently call "nadëb hëëj n'aa": nadëb land."

Keywords: Nadëb, Ethnology, Northwest Amazon, Territorial and Environmental Management, Indigenous Politics.

INTRODUÇÃO

Neste artigo proponho uma discussão no campo da política indígena, tomando como base as relações atuais que o povo Nadëb estabelece com o território (e o discurso indígena sobre esse território). Para isso, apresento uma etnografia de processos contemporâneos nos quais os Nadëb se relacionam com diferentes atores – entre eles o Estado e seus agentes, organizações indígenas e não indígenas, entidades socioambientais, missionários, invasores e empresários –, mobilizando, inclusive em seus próprios termos, noções jurídico-administrativas sobre a terra. O argumento se baseia em minha observação e participação em trabalhos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural nos quais os Nadëb estiveram envolvidos nos últimos anos (2017-2023). Minha hipótese é que, neste processo, uma equação fundamentalmente política para este povo está no ato de "(não) ver" e "(não) se fazer visto" – que deriva, em parte, de transformações decorrentes de uma situação histórica.

Os Nadëb habitam tradicionalmente o interflúvio dos rios Negro e Japurá, no noroeste da Amazônia brasileira (AM), e são falantes de uma língua da família Naduhup (Epps; Bolaños, 2017). Atualmente, sua população é estimada em cerca de 800 pessoas que vivem,

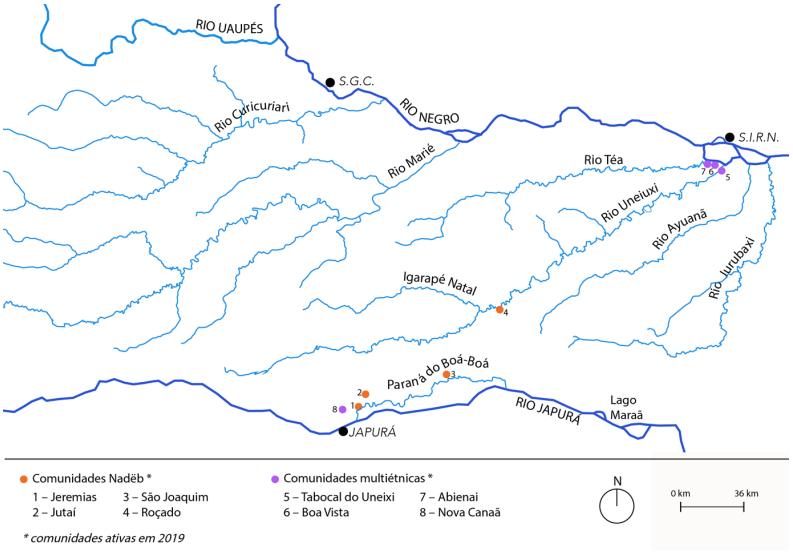
majoritariamente, nas Terras Indígenas Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá (Pissolati Lopes, 2023).[2] O povo Nadëb, assim como os demais grupos falantes de línguas Naduhup, é reconhecido pela alta mobilidade terrestre (ver, por exemplo, Reid, 1979). De fato, ao longo de minha pesquisa, ouvi repetidamente de meus interlocutores frases como "a vivência do Nadëb é andar no mato". *Awät*[3] é um verbo em sua língua que significa "mover" em tradução literal, mas que também é empregado no sentido de "viver". De modo que a construção "*hëëj hẽ ỹ bawät*" tem o sentido tanto de "eu me locomovo na terra firme/mata" como "eu vivo na terra firme/mata". O fato explicita a abrangência semântica do termo que, em determinadas situações, ganha o sentido de "mover-viver". Assim, ao conectar a "vivência Nadëb" à mobilidade na floresta, meus interlocutores ressaltam um aspecto próprio do que é "ser Nadëb", algo que está próximo da noção de "bem-viver" hup (*náw ibiy*), descrito por Monteiro e McCallum (2013).[4] Os caminhos terrestres (*ta tyw n'aa*) dos grupos Nadëb, ou varadouros, como são regionalmente conhecidos, têm um papel estruturante para a sua territorialidade. Por exemplo, cumprem historicamente o papel de conectar cursos de rios de médio e grande porte, permitindo o estabelecimento de relações de aliança e parentesco entre os próprios Nadëb e também com outros grupos indígenas e não indígenas. As "histórias dos antigos" (*wahëëh panyyg)* sobre guerras, festas e visitas são construídas em meio à deambulação dos grupos por uma área extensa do interflúvio Japurá-Negro. Há, dessa maneira, uma história e uma significação do espaço construída por meio de localidades interconectadas por uma rede de caminhos. Ainda hoje os varadouros são utilizados no dia a dia para a caça e coleta, acesso às roças afastadas das comunidades, bem como viagens para visitar parentes.

Figura 1. Mapa de comunidades onde estavam distribuídas famílias Nadëb em 2019

2 Esta estimativa é baseada em censo realizado por mim (2017-2019), acrescido de dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena, referentes ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (DSEI 2018) e do Médio Rio Solimões e Afluentes (DSEI 2017).

3 Neste artigo uso o itálico para grafar palavras estrangeiras e para dar destaque, pontualmente, a palavras ou a trechos do texto.

4 Cito as autoras: "[…] as formas específicas em que os Hupd'äh se posicionam frente à atividade de perambulação no interior da floresta, como enfatizar que 'não se cansam', ou que 'sentem felicidade', constituem seu ethos, e isso marca profundamente as formas em que se relacionam com outras esferas da sua vida atual" (Monteiro & McCallum, 2013, p. 52).



Fonte: Lopes (2023, p. 41), a partir do Mapa Físico do Brasil (IBGE, 2013).

Neste artigo, descrevo algumas das transformações socioespaciais acompanhadas pelos Nadëb ao longo do tempo nesta região que se destaca por sua relevância política. Este interflúvio é uma área de transição entre as bacias do Japurá (afluente do Solimões) e do Negro e propicia a comunicação física e cultural entre regiões distintas. No período pré-colombiano, a região provavelmente estruturou uma extensa rede de comunicação e troca econômica e cultural, multiétnica, por meio de igarapés e varadouros (Porro, 1995; Vidal, 1993). Após a invasão europeia e a entrada de colonos, as Coroas portuguesa e espanhola aventaram o estabelecimento de uma rota fluvial economicamente viável que unisse as bacias e facilitasse o escoamento de produtos da mata e indígenas aprisionados para o trabalho compulsório. Contudo, a ocupação dos sertões se mostrou um projeto irrealizável tanto do ponto de vista econômico como militar, de modo que, desde o início da colonização amazônica, a região passou a ser transitada por missionários e pelo que Sweet (1974) chamou de "*transfrontiersmen*": uma população flutuante formada por militares desertores, foras-da-lei e pessoas engajadas na extração de drogas do sertão e no tráfico de indígenas escravizados (Andrello, 2004, p. 59). Já no século XVIII, o Caquetá-Japurá se configurou como um corredor de tráfico de indígenas aprisionados e uma região disputada pelas Coroas.[5]

No fim do século XIX, o ciclo da borracha trouxe uma nova onda migratória para este rio, acompanhada de uma violência inédita, mesmo para os padrões praticados na região. Faulhaber (1992) considera que este é o ápice de uma transformação socioespacial em curso desde os

5 O rio Japurá nasce em território que atualmente pertence à Colômbia, onde é chamado de Caquetá.

dois séculos anteriores.[6] Como demonstra Taussig (1987) para o caso extremo de Putumayo, é o sistema de aviamento do fim do século XIX, ali materializado na extração do caucho, que irá introduzir uma forma de relação no Noroeste Amazônico que será devastadora: a sujeição pela dívida. Um sistema que, em sua aparente simplicidade, guarda uma verdadeira engenharia da exploração compulsória da mão de obra indígena e dos recursos da floresta.

Apesar de haver nuances conforme a época e a região, o sistema de aviamento foi – e continua sendo em muitos casos – a maneira de regulação da extração de matéria-prima na Amazônia (Meira, 2018; Souza, 2019). O trabalho é estruturado por uma cadeia de relações entre pessoas, baseadas na forma patrão-freguês, ligadas perpetuamente pela dívida: o indivíduo que está na ponta, geralmente indígena (mas não só), que irá extrair a matéria-prima, recebe adiantado, de um comerciante local, mercadorias, ferramentas e utensílios para a empreitada. Contraída a dívida, o produto extraído, extremamente subvalorizado, nada mais é que o pagamento ao patrão que facilitou os bens de consumo. O sistema cria uma cadeia espacializada, de modo que os patrões dos indígenas, que estão na boca dos afluentes, são fregueses dos patrões que estão nos municípios dos grandes rios, que por sua vez devem aos patrões de Manaus e Belém, que, finalmente, são dependentes daqueles que são os donos dos meios de produção além-mar.

Com isso, engendrou-se um sistema de trabalho atrelado ao cálculo monetário que, contudo, prescindia da circulação da moeda, a não ser de forma virtual (Faulhaber, 1992; Andrello, 2004). Ao longo do tempo, a ausência formal do Estado e o contexto de exploração da floresta e dos indígenas sedimentaram a violência como um modo de relação nesta bacia. No século XX, a questão torna-se um problema transfronteiriço entre os Estados-nação recém-criados. Como argumenta Souza (2019, p. 243-244), nestes países, o sistema de aviamento, "[...] braço das relações de trabalho do extrativismo, sobreviveu e prosperou nos empreendimentos 'modernos' do garimpo, na extração ilegal de madeira e na transformação de áreas de floresta em campo para gado". Para o autor, as metamorfoses dos empreendimentos da economia extrativista teriam seu ponto máximo na figura dos narcotraficantes. Atualmente, o Japurá é cortado pela fronteira entre Brasil e Colômbia e o rio continua a ser utilizado como um corredor para o narcotráfico, garimpo ilegal, ação de piratas e outras irregularidades.[7] O Anuário Brasileiro de

6 A bibliografia em torno do primeiro ciclo da borracha no Noroeste Amazônico é vasta. Apesar de suas consequências terem sido mais profundas numa área a oeste, sendo um de seus epicentros a bacia de Putomayo, na Colômbia (Taussig, 1987), o processo produziu efeitos também no Japurá. As obras de Pineda (1985) e Faulhaber (1992) são uma introdução ao tema na bacia deste rio. Andrello (2004) e Meira (2018) evidenciam as consequências para o Alto e Médio Rio Negro, onde, embora a extração não tenha sido tão intensa, também trouxe efeitos profundos.

7 Machado (2000) estabelece um paralelo entre as rotas de tráfico de indígenas escravizados e drogas do sertão nos séculos XVII e XVIII com o que chama de "corredores terrestres-fluviais" utilizados pelos circuitos ilegais de

Segurança Pública de 2022 (FBSP, 2022) apontou Japurá como um dos 20 municípios mais violentos do país.

Imagens de satélite e invasão territorial

Em uma tarde de fevereiro de 2021, chegou, em meu celular, a mensagem de um interlocutor Nadëb[8] com coordenadas geográficas acompanhadas de um *link* para a plataforma Google Maps. Ao abri-lo, vi um ponto marcado em um mapa do interflúvio Japurá-Negro.

Figura 2. Ponto georreferenciado no interflúvio Uneiuxi-Japurá



Fonte: Google Maps (2021).

Na sequência, meu interlocutor me encaminhou a seguinte mensagem:[9]

> Interlocutor Nadëb [por mensagem de áudio]: […] isso que eu tô enviando, esse endereço aí, é lá pro centro do igarapé, onde nós estamos. Vai embora esse igarapé e a *gente quer ver essa imagem aí,* [entender] o que que [a imagem] é. Porque em cima do varadouro [Nadëb], tem a picada dos *mäs* ["brancos"]. A gente não sabe quem fez essa picada do igarapé, eles estão limpando com motosserra. Em cima do varador tá limpo, limpo, limpo. O pessoal [Nadëb] descobriu agora, quando foi lá. […] Aí foram mais em cima do varadouro e descobriram esse igarapé. Ficou limpo, [antes] tava cerrado, muito. E agora diz que tá limpo, vai embora! *Aí a gente achou essa imagem* aí e a gente tá pensando que é o pessoal que tá fazendo as barracas deles lá. […] *Esse ponto que eu coloquei lá, tipo assim, é um local, por exemplo, uma invasão que esse pessoal tá fazendo* (conversa realizada em 18/02/2021 por aplicativo de mensagens, grifo nosso).

contrabando e narcotráfico atuais no rio Japurá e outros "lugares de comunicação".

8 Para segurança de meus interlocutores, neste artigo, omito seus nomes próprios e, quando necessário, emprego nomes fictícios que criei para manter em sigilo suas identidades.

9 Entre os Nadëb, o domínio do português varia de acordo com o gênero e a idade dos falantes, bem como de seus interesses pessoais. No caso em questão, a conversa se deu majoritariamente em português.

Assim, os Nadëb suspeitavam de uma nova ação de invasores em seu território que, apesar de histórica, nos últimos anos vem se intensificando. Geralmente, os episódios estão ligados à extração ilegal de recursos (mineral, vegetal, animal) ou à busca por uma rota para escoamento de mercadorias entre os rios Caquetá-Japurá e Negro. Algumas semanas antes, uma voadeira com cinco homens armados havia invadido a TI e retornado, algumas horas depois, sem nenhuma interação com os indígenas. Na continuação de nosso diálogo meu interlocutor acrescentou: "[…] a gente tem que ver o quê que é [essa imagem esbranquiçada no verde do mapa]. […] Às vezes, quando o pau cai, esse lugar aparece nessa imagem. Por isso que a gente quer ver o que é, se é uma casa [de invasores] […]".

Assim, os Nadëb reconheceram o igarapé no mapa digital que suspeitavam estar sendo invadido e identificaram uma mancha clara em meio ao verde da floresta que domina a representação do satélite. Aparentemente, a investigação virtual trazia um novo indício que se somava àquele constatado *in loco*. Ao me contatar, meu interlocutor me pedia um auxílio específico: ele queria visualizar melhor aquela imagem. Ou seja, buscava uma imagem de satélite recente, com maior definição, para que descobrisse se a mancha identificada seria realmente uma clareira aberta pelos invasores.

Este episódio sintetiza o modo pelo qual os Nadëb lidam com uma série de desafios contemporâneos no que tange a segurança de sua própria vida nesta região. Minha proposta, neste artigo, é analisar a maneira como os indígenas se relacionam com seu território tendo em vista a articulação que necessariamente devem estabelecer com atores não Nadëb.

TRÊS TRABALHOS E UM RIO

Entre 2017 e 2018 acompanhei os Nadëb em um trabalho de salvaguarda cultural e de etnomapeamento, em um projeto ligado ao Museu do Índio e à Unesco, que incluía os demais povos da família linguística Naduhup.[10] O objetivo era realizar o "registro cultural" e criar processos de preservação de suas "artes verbais" e "modos de fazer caminhos". O projeto se deu concomitantemente com outros trabalhos nos quais os Nadëb começavam a se engajar: a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Uneiuxi (PGTA

10 Trabalho realizado no âmbito do "Projeto de Cooperação Técnica Internacional Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural de Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato na Região Amazônica", Museu do Índio/Unesco; Subprojeto: "Caminhos dos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb: arte verbal e imagem, tecendo floresta e mundos".

TI Uneiuxi) e a implementação da temporada experimental do turismo de pesca esportiva do tucunaré (2018–2020). São muitos os elementos que conectam os três projetos – temas como ancestralidade, saúde, educação, territorialidade e manejo de recursos –, mas naquele momento, um foco especial de atenção era a proteção ao território e aos indígenas.[11]

Tanto no processo de elaboração do PGTA, como na regulamentação da pesca, a invasão histórica do território Nadëb e a pilhagem de recursos naturais foram temas centrais.[12] O projeto da pesca, por exemplo, além de buscar a autonomia no manejo do tucunaré, era visto pelos Nadëb como uma maneira de frear os empresários que anualmente invadem ilegalmente o rio Uneiuxi e outros afluentes do Negro, com barcos e botes repletos de turistas estrangeiros, na temporada de seca. Já as reuniões para desenvolvimento do PGTA apontavam que a discussão sobre o monitoramento de seu território era urgente e levantavam, por exemplo, a necessidade de criação de postos de vigilância em locais mais expostos.

Desde o início, entidades como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto Socioambiental (ISA) assistiram os indígenas no desenvolvimento do PGTA e no processo de ordenação pesqueira. Assim, os Nadëb viviam naquele momento o desafio de traduzir aspectos de suas práticas, relações e saberes sociocósmicos relacionados à terra, de modo que os aliados compreendessem algo do que significa habitar o Alto Uneiuxi e pudessem apoiar a luta pela garantia de seus direitos. Nesse sentido, o PGTA e a temporada experimental de pesca focavam em ações no presente (e no futuro) para a gestão de seu próprio território. Já o trabalho de salvaguarda enfatizava sua dimensão mito-histórica: o registro de narrativas e elementos que dessem a medida da temporalidade e expusessem os sentidos e os modos de habitação no espaço. Neste processo, como veremos, o computador e o papel foram tomados como dispositivos que poderiam elucidar e materializar para os não indígenas caminhos (literais e metafóricos) que formam os Nadëb (e seu espaço) no presente (Andrello, 2004).

É de se destacar a relevância que o rio Uneiuxi ganhou nos trabalhos. Por exemplo, no projeto de salvaguarda, que descrevo adiante, os Nadëb definiram que os registros a serem produzidos estariam focados neste rio e em dois de seus afluentes, o Natal e o Natalzinho. A empreitada se deu por meio de três abordagens complementares. De início, os indígenas produziram um mapa mental do rio Uneiuxi, a diversas mãos. Em seguida, partiram para o

11 Note-se que 2018 foi o ano em que Bolsonaro ganhou as eleições presidenciais no Brasil com a proposta de uma política deliberadamente anti-indígena e anti-ambientalista, cujas consequências em âmbitos locais rapidamente se multiplicaram assim que assumiu o governo.

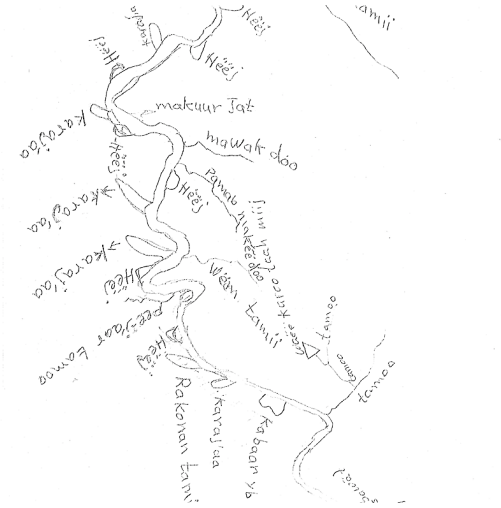
12 Conforme a época, a área e o tipo de invasor, os recursos almejados foram seringa, balata, sorva, ucuquirana , cipó, madeira, ouro, peixes ornamentais, tucunaré (pesca esportiva), pirarucu, tartarugas, ovos de tartaruga, caça, dentre outros. Ainda um tipo de invasão histórica, e fundamental para se compreender a região, remonta ao século XVII, relacionada à busca por conexões fluviais entre o Negro e o Japurá (e Solimões) (Lopes, 2023).

georreferenciamento de localidades no território. Fizeram uma primeira viagem fluvial de 10 dias ao longo do Natal e, algumas semanas depois, subiram o Uneiuxi até a cabeceira, adentrando, também, o Natalzinho. Realizamos, ainda, a gravação, transcrição e tradução de narrativas que traziam elementos mito-históricos sobre a região.[13]

Desenhando o rio

O mapa mental feito à mão pelos Nadëb é prodigioso, tem mais de um metro de comprimento e alcança um grau de detalhamento notável, tanto em relação ao traçado serpenteado do rio, como à profusão de toponímias em seu curso. A peça é uma representação da memória social ao mesmo tempo que denota a experiência do habitante (Ingold, 2007), sobrepondo histórias e diferentes períodos temporais à própria topologia.

Figura 3. Trecho do rio Uneiuxi desenhado pelos Nadëb



Fonte: Lopes (2023, p. 577).

O processo de confecção do mapa durou cerca de 3 dias. Observando o trecho destacado acima é possível notar que o desenho justapõe uma visão aérea e externa, própria às imagens cartográficas clássicas, à visualidade experienciada pelas pessoas. Isso é notável, por exemplo, quando observamos o sentido de leitura dos textos inseridos pelos indígenas. Da forma como está disposta a figura acima, é possível ao observador ler os referentes que estão à direita do traçado do rio, no sentido montante. Para os referentes à esquerda, o sentido de leitura é de

13 Por questões de espaço, não é possível apresentar neste texto as narrativas, tampouco analisá-las no contexto de uma cosmopolítica no Uneiuxi. Para este debate, remeto o leitor a Lopes (2023, p. 173-180; 593-598 *et passim*).

quem está descendo o rio. Esta formatação reflete a experiência histórica de deslocamento espacial de grupos Nadëb ao longo do século XX, à medida que se engajavam no sistema de aviamento na Bacia do Rio Negro (Lopes, 2023, p. 577). Adiante, descrevo esta movimentação.

Na representação, todo o rio é marcado por topônimos, sendo que predominam termos de origem portuguesa (ex.: Igarapé do Bitinha, Paraná da Piranha, Lago Pesqueiro) ou nheengatu (ex.: Acutinema, Mitamirim, Akutiboia) no baixo curso. Conforme se alcança o médio e o alto curso, os termos e expressões passam a ser registrados majoritariamente em nadëb (ex.: Wëëw, Wisara, Sawiis Tamoo). Esta configuração espelha a própria história de ocupação do rio. A foz e as regiões a jusante foram majoritariamente habitadas por grupos arawak, "caboclos" e patrões com quem os Nadëb se relacionaram em diversos graus de intensidade ao longo do tempo. Já o alto curso é habitado historicamente pelos Nadëb. Os brancos se mantiveram afastados dos trechos a montante até meados da década de 1950 e, mesmo após, sua circulação permaneceu relativamente restrita.

Caminhos da tradução

Gostaria de abordar, agora, dois aspectos das escolhas metodológicas dos indígenas no processo de salvaguarda. O primeiro ponto notável é sua decisão em privilegiar os cursos de água e adotá-los enquanto estrutura da representação. Apesar de os Nadëb serem reconhecidos na região, e também na literatura especializada, por sua alta mobilidade por terra (Pozzobon, 1983), existem narrativas deste povo, que remetem provavelmente ao início do século XX, que descrevem navegações em "canoas de casca de pau"[14]. A partir da década de 1960, as relações com cursos fluviais de maior porte se intensificam, quando os Nadëb passam a abrir comunidades na beira do Uneiuxi. Até então, seus grupos habitavam idealmente o interior da mata, nas cabeceiras de igarapés. A mudança é, em parte, fruto de uma transformação na relação entre indígenas e *mäs* (termo empregado para designar os brancos), à medida que o sistema de aviamento avançava sobre o rio. Se até ali as relações com os brancos eram majoritariamente bélicas, o sistema patrão-freguês, em tese, permitiria aos Nadëb estabelecer relações menos perigosas com esses forasteiros, para obter mercadorias e ferramentas em troca de produtos extraídos da floresta. Inicialmente, entre as décadas de 1940 e 1950, famílias desceram o Alto Uneiuxi para se estabelecerem próximos aos patrões, no Médio Rio Negro. Porém, a violência a que eram submetidos, as epidemias que proliferavam, e as dívidas que só aumentavam, resultaram em muitas mortes e sofrimento. Na virada da década de 1950 para 1960, algumas famílias decidem retornar para o alto curso, onde fundam uma nova comunidade, Roçado,

14 Tastevin (2014 [1923]) registra deslocamentos fluviais dos "Maku do Japurá", termo pelo qual alguns grupos Nadëb foram historicamente referenciados, inclusive atravessando este rio, no final do século XIX.

na beira do rio, e a uma distância segura dos patrões e das epidemias. A nova configuração permitia que os Nadëb visualizassem qualquer forasteiro que subisse o rio, ao mesmo tempo que os mantinham visíveis aos patrões que almejassem negociar com os indígenas. Assim, a vinda para a beira era, em parte, uma estratégia de "amansamento" dos brancos (Albert; Ramos, 2002). Nas décadas seguintes o sistema de aviamento se consolidou no Uneiuxi (permanecendo forte até a década de 1990) e Roçado cresceu, recebendo famílias que haviam permanecido no interior da floresta ou que continuaram, por um tempo, perto dos patrões.

Note-se, portanto, que todo esse processo é acompanhado por uma transformação no modo como os Nadëb lidavam com a questão de *ver e fazer ver*. Até então, permanecer no interior da mata dava aos Nadëb a vantagem de não serem vistos por potenciais inimigos, dentre eles os brancos, que assim estariam mais suscetíveis às expedições de assalto para obtenção de ferramentas e bens de consumo. Com a mudança para a beira do rio, *ser visto* passa a ser uma condição para potenciais alianças do grupo com forasteiros que poderiam lhes fornecer bens a partir de um outro tipo de relação, estruturada na forma patrão-freguês.

Voltando ao trabalho de salvaguarda que acompanhei, o segundo ponto a se destacar sobre a produção do mapa mental é a decisão, por parte dos Nadëb, por um registro mais extensivo do que intensivo do território que habitam, ao optar por varrer todo o curso do Uneiuxi, da foz à cabeceira, e boa parte de dois afluentes. Foram mapeados, em extensão, ao menos 280 km do curso do Uneiuxi e de dois tributários. Portanto, os Nadëb não focaram uma área restrita sobre a qual pudessem, por exemplo, se aprofundar no detalhamento de informações como o trajeto de caminhos de caça terrestre, a extensão de uma área específica de coleta, a localização exata de um sítio antigo no interior da mata etc.

Ou seja, ainda que extenso, o desenho produzido destaca-se pelo seu poder de síntese e sobriedade de elementos utilizados. A representação do "território Nadëb" se limita ao traçado, a lápis (apenas cor grafite), do rio principal e de alguns afluentes, de lagos, paranás, além da inserção dos nomes de localidades. Esta maneira de dispor as informações exige um conhecimento prévio por parte de um observador, o que diferencia a experiência de leitura/visualização do mapa conforme o repertório e a vivência que se tenha do espaço (e do tempo). Por exemplo, o registro que recebeu o nome "Lugar onde Puuw Nu atravessou" designa um local no baixo curso do rio cuja referência mais explícita é a um episódio descrito na narrativa de Kanang Hÿÿh, quando o personagem Puuw Nu, após uma expedição de assalto aos balateiros na foz do rio, inicia sua caminhada de retorno para o Alto Uneiuxi. Neste local referenciado, o personagem atravessa o rio da margem direita para a esquerda. A segunda camada de informação é que, neste ponto do Uneiuxi, há um lajeado que só é visível no período de seca. Este lajeado é uma paragem para descanso dos Nadëb quando em viagem nessa época do ano e, no período de cheia, é uma área do rio que deve ser desviada, para que se evite danos às embarcações. Há, ainda, outra camada

de informação. Neste trecho do rio há, atualmente, um posto de vigilância da Funai. Portanto, o topônimo denota, para determinadas pessoas, tanto a conformação geofísica do espaço, como a memória individual e coletiva sobre ele e as relações práticas com o ambiente.

Assim, a densidade de significados presente na representação Nadëb não se reflete numa riqueza de elementos figurativos, tão presentes em mapas mentais indígenas que abordam a territorialidade e a governança territorial.[15] A representação das relações territoriais tem o rio Uneiuxi como eixo de representação e os topônimos como condensações de referências heteróclitas da "terra Nadëb" (*nadëb hëëj n'aa*).

Este exemplo expõe uma característica do regime de visualidade Nadëb que está ligado, mais uma vez, à questão do que é dado a ver a outrem. Um índice no mapa revela diferentes informações conforme o grau de conhecimento que o observador tem do território. Esta lógica de representação que expõe um mínimo de elementos que emergem de um contexto mais abrangente de significados é própria da estética Nadëb. Por exemplo, em sua arte verbal (Lopes, 2023), é por meio dessa dinâmica que narrativas se entrelaçam, constituindo um sistema complexo de memória e significação de relações entre pessoas humanas e não humanas, no espaço e no tempo. Todo canto Nadëb possui/pertence a uma mito-história mais extensa e detalhada. De modo que o ouvinte de um canto que não conheça previamente sua narrativa terá uma compreensão limitada de seu conteúdo (podendo, inclusive, não o compreender).

Assim, poderíamos dizer que no mapa produzido pelos Nadëb, o contorno do rio e seus topônimos são como índices, antes do que ícones: o rio desenhado é um *caminho-território*, que guarda memórias e práticas inscritas no espaço (Santos-Granero, 1998). Tal estruturação também é perceptível no trabalho de marcação de coordenadas geográficas realizado no mesmo projeto. Foram registradas mais de 150 coordenadas ao longo do rio e seus afluentes. Em geral, as marcações eram realizadas dentro da própria canoa em que nos deslocávamos. Ao passarmos por uma área que os indígenas decidissem identificar, reduzíamos a velocidade de deslocamento ou parávamos momentaneamente a embarcação para efetuarmos a marcação no aparelho GPS. A preocupação do grupo não era com a exatidão da localização de um ponto geográfico porque, inclusive, as referências associadas àquela coordenada geralmente não eram sequer espacialmente coincidentes. De modo que uma marcação realizada no meio do rio reunia significados tão diversos como uma área de extração de sorva no interior da mata, uma paragem historicamente usada pelos Nadëb na beira do rio, o local de nascimento de

15 Para citar um exemplo próximo, veja-se a representação produzida pelo professor hupd'äh José Mateus Salustiano (FOIRN, 2021, p. 236), da comunidade de Santa Cruz do Cabari, no Médio Uaupés, que consta no PGTA Wasu. O mapa é colorido, possui a representação de elementos da paisagem como árvores e cursos d'água e apresenta uma legenda no próprio desenho com ícones representando "serra", "igarapé", "floresta-mato", "caatinga", "acampamento", "caminho", "comunidade", "lugar sagrado", "*moy höd*".

alguém, um episódio de uma narrativa mítica, o início de um varadouro etc. Dessa maneira, seria mais correto conceber as coordenadas registradas não como pontos, mas como *nós*, no sentido dado por Ingold (2007): constituídos pelo emaranhamento de linhas que são histórias de vida humana e não humana distribuídas no espaço. Esta compreensão e construção do território Nadëb (*nadëb hëëj n'aa*) está fortemente conectada a uma vivência construída pela mobilidade espacial que é própria deste povo.

ALIANÇAS E TRANSFORMAÇÕES

Proponho, agora, articular os modos de conceituação e representação do território tratados até aqui às relações e alianças que os Nadëb devem estabelecer com atores não indígenas no presente. Para isso, descrevo as dinâmicas que pude observar durante o processo de desenvlvimento do PGTA TI Uneiuxi (elaborado entre 2017 e 2022, publicado em 2024). Os PGTAs são instrumentos estabelecidos pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), instaurada pelo Estado brasileiro em 2012, por meio do decreto 7747. Em linhas gerais, o objetivo da PNGATI é garantir e promover a proteção territorial e cultural indígena, aliada ao uso sustentável de recursos naturais, geração de renda e melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas em seus territórios. Nesse sentido, os PGTAs seriam instrumentos elaborados pelos próprios povos indígenas (por vezes em colaboração com parceiros indígenas e não indígenas) que organizam em um único documento conceitos, práticas e planos relacionados à vida em seu território. Geralmente, os documentos são construídos a partir de reuniões e oficinas temáticas coletivas. A extensão do processo varia conforme o contexto local.

Em julho de 2019, os moradores das aldeias Roçado e São Joaquim se reuniram nesta última comunidade para uma etapa de elaboração de seu PGTA. Aquele era um momento importante na recente história Nadëb porque era a primeira vez que algumas lideranças do movimento indígena do Rio Negro visitavam a aldeia.[16] O objetivo geral do evento era promover um debate em torno da autogestão do território e avançar na elaboração do documento final. Ocorria, ainda, uma articulação interna aos próprios Nadëb que lidavam com o desafio de imaginar um território comum nos termos jurídico-administrativos definidos por uma política de

16 Estavam presentes famílias do Roçado e de São Joaquim, e também de outras aldeias Nadëb do Paraná do Boá-Boá. Entre os participantes não Nadëb, estavam, além de mim, os presidentes da FOIRN, da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), além de representantes do ISA e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Estado. No encerramento do encontro, Saulo, importante líder Nadëb, proferiu um discurso em que apresentou uma síntese histórica da delimitação da "área Nadëb" e das alianças necessárias para sua efetivação. Reproduzo parte de sua fala:

> Em 1968 não tinha [tanto] povo como tem agora.[17] Em 1968 nem vocês existiam, quando chegou Gilberto da Funai, no Roçado.[18] Ele me chamou. O tuxaua era o meu sogro, ele não sabia falar nada [em português]. Chamou eu aqui. […] Não era Funai, era SPI.[19] Chamou nós dois [líder Nadëbe o sogro]. […] Ia passando pessoa [forasteira] carregando sova, naquela época cortavam sova [em nossa terra], trabalhando sova. Ele disse: 'Por que vocês deixam esses *mäs*, esses brancos? Por que vocês deixam ele entrar na área de vocês? Daqui mais tarde vocês vão ficar pobres! E teu povo vai pedir comida e o branco não vai dar pra eles' […] Então ele disse assim: 'Daqui mais tarde eles vão tirar tudo que é riqueza de vocês. Vocês não vão ter nada, vocês que são filhos da terra, que nasceu na terra, se criou na terra', diz Gilberto. […] 'Tem a lei hoje', ele disse, 'tem a lei criada no país. Daqui mais tarde nós vamos fazer todo esse trabalho. Funai vai fazer levantamento da área de vocês. Não é agora'. Aquilo foi, mas custou isso aí […] Então hoje vocês [Nadëb] tem ajuda do pessoal [parceiros não Nadëb], povo tá crescendo. Mais tarde, do Uneiuxi pra cá [Japurá] vai ser cidade dos Nadëb. […] O pessoal de Jutaí [aldeia na TI Paraná do Boá-Boá], isso aí tudinho se juntando para aqui. […] Hoje o povo tá crescendo, como ele falou mesmo. […] E agora, olha aí. Por que tá dessa maneira?[20] [Porque] Eu me virei um bocado. Esse velhinho era novo naquele tempo (trecho do discurso de líder Nadëb, em português, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019).

Em seu discurso, o líder indígena abordou relações construídas em torno da "área Nadëb" que resultaram em sua delimitação e proporcionaram conquistas que Saulo entende terem melhorado a vida de seu povo. Para descrever esse processo, sua fala esteve focada em alguns elementos. Por um lado, reservou ao protagonismo Nadëb (e particularmente a si mesmo) uma força inconteste. Por outro, o líder indígena ressaltou a importância das relações construídas com certos *mäs* (que não os patrões), desde a década de 1960. Saulo localiza, portanto, o início de seu envolvimento na luta pela demarcação da terra a partir do encontro com o sertanista. Sua fala é semelhante à de outras lideranças indígenas envolvidas na reivindicação de demarcação territorial. Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015), por exemplo, narra seu engajamento na

17 O líder Nadëb se refere ao grande decréscimo populacional Nadëb ao longo do século XX que está relacionado principalmente a epidemias e à violência característica do sistema de aviamento difundido na região (Meira, 2018). Este cenário começou a mudar principalmente a partir dos anos 1990 e, atualmente, sua população está crescendo (Lopes, 2023).

18 Provavelmente, o sertanista a quem o líder Nadëb se refere é Gilberto Pinto Figueiredo Costa, que, em 1967, era o chefe da Primeira Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

19 Oficialmente, o SPI operou de 1910 a 1967, quando foi substituído pela Funai.

20 O líder Nadëb se refere às terras demarcadas, ao crescimento do povo Nadëb e à elaboração do PGTA TI Uneiuxi.

luta pela delimitação da terra yanomami a partir de situação semelhante. O xamã descreve seus diálogos com funcionários da Funai e novos aliados da Comissão Pró-Yanomami, no início da década de 1980, como um momento em que compreendeu a necessidade de sair de seu território para expor aos brancos a violência dos garimpeiros à qual eles e a floresta estavam sendo submetidos. Também o líder Nadëb faria, a partir da década de 1980, viagens para Brasília para reivindicar a demarcação do território de seu povo.

Gostaria de destacar ainda dois pontos da fala acima reproduzida. O primeiro se refere à associação que o líder indígena estabeleceu entre o crescimento da população e das aldeias Nadëb e as cidades dos *mäs*. Ouvi comparações semelhantes de outros interlocutores ao longo de nosso convívio. Compreendo que estas são associações construídas pelos Nadëb para conotar a melhoria das condições materiais de sua vida após a demarcação territorial e o fim das relações com os patrões e, talvez ainda mais importante, para ressaltar (*e tornar visível para outrem*) o crescimento de sua população e a extensão da terra que habitam. Note-se que para que esta condição seja alcançada, o líder nadëb estabeleceu uma relação direta com a disponibilidade de recursos do território.

Isto nos leva ao segundo ponto que gostaria de abordar: no diálogo com o Estado e outros atores, o discurso indígena atual associa uma dimensão da vida do povo Nadëb à *riqueza de sua terra,* que, nestes termos, passa a ser apresentada também como uma fonte de recursos naturais. Em outras reuniões públicas que pude participar em torno dos processos que venho analisando neste texto, ouvi Saulo e outras lideranças destacarem que os recursos da floresta e dos rios devem ser protegidos contra as investidas dos brancos, que agora são associados à pobreza de um mundo exaurido de recursos. Nesta mesma reunião, Omar, outro líder Nadëb, disse em língua nadëb para seus parentes:

> Tudo é terra dos Nadëb, eles não são pobres. […] *Mäs* quer sua terra, e depois? Não tem mais terra. […] Tem de tudo na terra dos Nadëb. Lagos, peixes, tem caça, tudo. Vejam vocês o que acontece com o dinheiro. Às vezes, você vai na cidade, você leva R$ 2 mil, R$ 3 mil, não dura nem uma semana. Acaba! O dinheiro acaba! A nossa terra não acaba! (trecho do discurso de líder Nadëb, em língua Nadëb, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019. Transcrição e tradução nossa).

Deve-se ressaltar que a luta indígena por direitos territoriais integra uma cosmopolítica abrangente. É também Kopenawa que explica que para além dos aliados que lhes orientaram sobre o processo jurídico-administrativo de demarcação do território, foram os *xapiri*, seus espíritos auxiliares, que lhe abriram os olhos sobre a importância dos Yanomami protegerem a terra em que vivem contra os brancos forasteiros, que ao contrário dos indígenas, não têm nenhuma sabedoria sobre a floresta e, assim, devastam todas as suas árvores e rios: "foi assim que, com os espíritos, compreendi que a floresta não é infinita como eu pensava… Agora sei

que se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer depressa" (Kopenawa & Albert, 2019, p. 330).

Assim, se o esquema histórico das relações espacializadas no século XX localizavam a riqueza material a jusante do Uneiuxi – onde estavam os centros urbanos e os patrões do sistema de aviamento difundido na região (Meira, 2018) –, argumentos atuais dos líderes Nadëb ressaltam que os indígenas habitam uma *terra rica de recursos* que, por sua vez, são manejados pelos indígenas com uma sabedoria compartilhada por seus antepassados. Em sua luta por direitos relacionado à terra, os Nadëb, ao lidarem com o processo de regularização fundiária das TIs, constroem um discurso complexo sobre a sua experiência de habitar o Alto Uneiuxi: práticas relacionadas à subsistência como caça, coleta e cultivo, consideradas (desde o mito cosmogônico) como um trabalho árduo (condição que, por sua vez, seria fruto de um equívoco de dois irmãos demiurgos quando estes chamaram diferentes gerações de humanos para povoar o mundo)[21] passam a ser tratados como um modo de vida tradicional a ser valorizado pelo Estado. Nesta abordagem dos indígenas o manejo tradicional de recursos naturais, portanto, está associado à proteção de um espaço específico ("nossa terra").

O discurso político Nadëb contemporâneo inverte o mito cosmogônico ainda em outro ponto, ao colocar nas mãos dos indígenas a possibilidade de uma melhoria de vida no futuro. Se, no tempo mítico, os irmãos demiurgos Ee T'aah Paah erroneamente chamaram os brancos (donos das mercadorias e ferramentas) para povoar o mundo (a jusante do Uneiuxi), gerando uma dependência material dos indígenas, agora são os Nadëb que habitam uma terra rica de recursos (a montante do Uneiuxi) e detêm os conhecimentos para manejá-la.

Luis Cayón (2014, p. 5), ao descrever a experiência de elaboração dos "Planos de Vida" indígenas na Colômbia, relata como os "indígenas usam e ressignificam conceitos cosmológicos para negociar suas realidades com os Estados, elaborar suas próprias traduções e compreensões sobre eles".[22] Ao analisar as elaborações acima sobre o conceito de "nossa terra" pelos Nadëb, é possível perceber movimento semelhante.

Proteção territorial e "cultura misturada"

O primeiro registro oficial relacionado à regularização fundiária do território Nadëb data de 1982, quando foi realizado o levantamento de campo por um Grupo Técnico instituído por

21 A etnologia indígena está repleta de exemplos de narrativas cosmogônicas que apresentam o motivo da "má escolha" dos indígenas que, ao surgirem no plano terrestre, optam pelo caminho árduo do trabalho e das restrições materiais em detrimento do domínio sobre mercadorias e ferramentas, que, então, são destinadas aos "brancos". Como enfatiza Cunha (2009, p. 130), trata-se de uma teoria política indígena própria, que guarda "[...] a ideia dignificante de que os índios são agentes de sua própria história".

22 O nome técnico para o documento empregado pelo Estado colombiano é Plano de Ordenamento Territorial.

portaria da Funai. A homologação da TI Uneiuxi se deu apenas em 11 de dezembro de 1998. Contudo, em maio daquele ano, quando a Funai dava início aos trabalhos de demarcação física da área, os Nadëb identificaram um erro relacionado aos limites do território e reivindicaram, por carta, a correção. Poucos dias depois, ainda em maio de 1998, o órgão indigenista expediu o Ofício nº 422/DAF, em que "o então Diretor de Assuntos Fundiários da Funai se compromete com o líder Nadëb em proceder à revisão dos limites da terra indígena Uneiuxi, à luz do Decreto nº 1775/96, 'num prazo mínimo de seis meses'" (Funai/PPTAL, 2010, p. 22). Três anos depois a revisão ainda não havia ocorrido, e o povo Nadëb encaminhou outra missiva endereçada ao presidente da Funai, cobrando o compromisso firmado pela DAF/Funai. Transcrevo um trecho do documento:

> Não aceitamos o limite da nossa terra no lado sul. Não podemos deixar ficar de fora a nossa *melhor Terra Alta*. É nesse pedaço que estamos perdendo, onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha. É também onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá. Foi nesta terra que meu pai, o tuchaua [...] foi morto a tiro de espingarda pelo pessoal da seringa. Sr. Presidente eu e meu povo somente vai aceitar o início dos Trabalhos do pessoal da demarcação se nós recebermos uma carta oficial da Funai de Brasília dizendo que vão atender bem depressa a solução do limite sul. […] É a sobrevivência do meu povo. Nós não vamos perder esse pedaço" (carta endereçada à Funai-Brasília 7/5/1998, assinada por líder Nadëb, grifo nosso).

A leitura da carta revela em que termos se dá o embate político do ponto de vista do líder Nadëb. A expressão "nossa terra", central para seu argumento, condensa diferentes aspectos do território reivindicado. O trecho em destaque começa por ressaltar que esta é uma área de habitação histórica ("onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha"), relacionada às dinâmicas de mobilidade socioespaciais tradicionais ("onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá"). O líder indígena chama atenção, ainda, para a violência dos seringueiros, que mataram seu pai neste mesmo local na década de 1950. Finalmente, ele destaca que o trecho reivindicado seria a "melhor Terra Alta" no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, ou seja, não inundável, propícia para a subsistência de seu povo. Portanto, ao lidar com conceitos como "limites de terra" no trato com o Estado, o líder Nadëb contrapõe aspectos dos modos de vida e cultura "tradicionais" indígenas às ameaças e violência históricas dos brancos invasores.[23] Esse discurso sobre o espaço se desdobra numa temporalidade que aponta, mais uma vez, para o futuro: a garantia de uma área (e de seus recursos) que possibilite a vida das próximas gerações de um povo (aqui concebido como unidade étnica).

Os elementos elencados na carta explicitam aspectos fundamentais da territorialidade

23 O processo de homologação da revisão de limites da TI Uneiuxi se estendeu, ainda, por muito tempo. A declaração da TI (com a incorporação da área reivindicada) se deu pela Portaria n. 2.360 - 18/12/2006. A TI Uneiuxi foi homologada apenas em 28/04/2023, pelo atual governo Lula.

Nadëb que, neste ponto, se assemelha ao contexto de outros povos ameríndios. Zanotti (2016), por exemplo, ao analisar a relação dos Mebêngrokê-Kayapó, cujas TIs estão localizadas entre o Pará e o Mato-Grosso, afirma que sua luta por terra, historicamente ameaçada pelo agronegócio, é também uma luta pela manutenção de um território vivo, entrelaçado a elementos culturais específicos e associado às relações adequadas estabelecidas com seres não humanos que também formam aquele lugar (Zanotti, 2016). Notemos ainda que em sua carta o líder Nadëb associa, em especial, a proteção territorial às práticas tradicionais de alimentação (caça, pesca, coleta de castanha, área para cultivo), algo também empreendido pelos Kayapó. Como diria Zanotti, em contextos de ameaças advindas das transformações em larga escala no uso da terra, a manutenção de hábitos alimentares locais são importantes não apenas para garantir a soberania alimentar de determinado grupo, mas para a própria configuração daquele território enquanto seu lar. Para a autora, a prática tradicional de produção e consumo de alimentos de um povo "*is not just about nutrition but also about making indigenous territorialities*" (Zanotti, 2016, p. 131). Se as ameaças que os Kayapó e os Nadëb enfrentam são distintas em certos aspectos (por exemplo, pecuária e monocultura entre os primeiros, garimpo e pesca ilegal entre os segundos), ambos compreendem a manutenção de suas práticas tradicionais de subsistência enquanto elementos constituintes de sua territorialidade e, consequentemente, de fortalecimento territorial.

Notemos, ainda, que em sua missiva, o líder Nadëb chama atenção para os varadouros que se entrelaçam no espaço e seu papel fundamental para que ocorram visitas e festas entre parentes e aliados, quando os grupos compartilham entre si os alimentos cultivados e coletados, bem como caças e pescados. Com este argumento, o líder Nadëb está ressaltando práticas de convivialidade e troca que produzem a vida e o próprio território (Zanotti, 2016). Outro exemplo notório de saberes tradicionais indígenas associados ao cuidado mais amplo com o espaço habitado também ocorre na Bacia do Rio Negro. Emperaire e Peroni (2007) destacam como a troca de manivas entre as mulheres de determinados grupos arawak e tukano oriental criam redes de circulação que geram e mantêm uma grande variedade de espécies. Tal heterogeneidade configura uma resistência diferenciada ao ataque de predadores e pragas, além de garantir a colheita por longos períodos (2007, p. 765). Para além dos aspectos relacionados à produção, a manutenção desta diversidade está intrinsecamente associada ao arcabouço mítico desses grupos.[24]

Durante os anos 1980 e 1990, portanto, o diálogo dos Nadëb com certos atores não indígenas trouxe possibilidades efetivas de garantias legais para uma existência com/contra o Estado. Voltemos à cena que descrevi agora há pouco, quando o líder Omar proferiu uma fala

24 Em 2019, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconheceu o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro como patrimônio cultural brasileiro, tendo o cultivo da mandioca como elemento estruturante (IPHAN, 2019).

pública durante a reunião do PGTA, em 2019. Omar, em certo momento, voltou-se para os representantes das instituições ali presentes e deu início a uma fala em que avaliava as relações históricas entre os Nadëb e os brancos. Ele começou por citar meu convívio com seu povo durante minha pesquisa de doutorado e minha participação no processo de elaboração do PGTA e expandiu sua fala para outros atores:

> Primeira coisa que nós dissemos pra ele [...], 'tem antropólogo que vem que é contra [aquilo] que a gente quer seguir', […] tu sabe muito bem que nós somos evangélicos', eu sempre falo isso, sempre vou falar. *Hoje o povo Nadëb vive uma cultura transformada* […] E graças também àqueles que vieram na frente de vocês. Assim, pela permissão da Funai, [devo] dizer isso: [..] os missionários […] vieram também com permissão da Funai. Então fizeram o trabalho porque a Funai permitiu. Tô dizendo aqui, não vai ser só parceiro FOIRN, só parceiro Funai, só parceiro ISA, só parceiro antropólogo, *mas vai vir outros parceiros também porque a gente quer construir com os parceiros*. Aquelas pessoas que a gente acha que são certos a gente quer trazer pra fazer e encaminhar os nossos projetos (trecho do discurso de líder Nadëb, em língua portuguesa, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019, grifo nosso).

Ao falar sobre a "cultura transformada", o líder Nadëb rechaçava qualquer purismo que eventualmente algum parceiro pudesse sustentar. Omar respondia, em sua fala pública, as críticas que os Nadëb ouvem recorrentemente por terem se convertido ao evangelismo na virada do século XX para o XXI, chamando atenção para o fato de que a chegada dos missionários em Terra Indígena foi realizada com consentimento, e até incentivo, da Funai. Assim, o líder Nadëb destacava a posição paradoxal do Estado, que, se em políticas públicas como a PNGATI "cobra" dos indígenas a valorização da "cultura tradicional", em diferentes momentos estimula o contato com os brancos, que desencadeia transformações em sua "cultura". Omar destacou que, dentre estas transformações, está o próprio conhecimento que os indígenas adquiriram sobre seus direitos. Direitos que, por sua vez, lhes asseguram, justamente, a possibilidade de se "transformarem" conforme o que julgam ser melhor para si. Por exemplo, se converterem ao evangelismo. Finalmente, o líder indígena endereçou a discussão aos diferentes "parceiros", tanto os que "vieram na frente" – servidores da Funai e os missionários – como aqueles que estavam envolvidos na elaboração do PGTA. Neste ponto, é interessante perceber que, ao mesmo tempo que Omar valorizava os aliados, se afastava das controvérsias existentes entre os próprios (do tipo missionários versus antropólogos; Estado versus Igreja; etc.). Do ponto de vista indígena, "aquelas pessoas que a gente acha que são certas a gente quer trazer para fazer e encaminhar os nossos projetos". "Ser certo", neste caso, significa não julgar a "cultura transformada" e estar disposto a trabalhar junto na proteção de seu território, sem "abandonar" os Nadëb.

A fala sobre a "cultura transformada" Nadëb nos remete ao tema clássico da "abertura

ao outro", característica dos povos ameríndios (Lévi-Strauss, 1993). Assim, a afirmação do líder Nadëb encontra eco em outros contextos em que noções como identidade e cultura são mobilizadas na arena política de relações com os brancos. Gow (1991, 2003), por exemplo, analisa o "fenômeno ex-Cocama" na Amazônia Peruana no fim do século XX, em que grupos se identificam a meio caminho entre seus ancestrais, os "povos tribais" Cocama, e os estrangeiros que chegaram desde a invasão europeia. Para o autor, tal situação está inserida em um "[...] processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu que data, […] de pelo menos quinhentos anos, e é muito provavelmente bem mais antigo" (Gow, 2003, p. 75).

Há, por fim, um aspecto a ser considerado nesta complexa relação dos indígenas com a terra, as transformações advindas do contato com os *mäs,* e as traduções que devem fazer sobre sua relação com o território. Como venho sugerindo, um dos aspectos centrais nesta comunicação diz respeito ao modo como os indígenas pretendem se fazer vistos e o que almejam mostrar para outrem. Há um elo sutil entre a abertura da aldeia na beira do Alto Uneiuxi promovida em 1960, o trabalho de salvaguarda que analisei neste artigo e a fala do líder Nadëb sobre a grande cidade indígena durante uma etapa de construção do PGTA: os Nadëb querem aumentar seu povo e terem visibilidade. Chegamos ao último ponto deste artigo, a política implícita à transposição de aspectos da territorialidade para suportes de imagem.

(NÃO) VER E FAZER (NÃO) VER

As discussões anteriores demonstram que, na dinâmica de contato com o outro, uma questão para os Nadëb não é simplesmente serem vistos – dado que a relação com a alteridade é almejada –, mas quando e como serem vistos. Ainda, em certos casos, "[...] é preciso ver para não ser visto" como lembra Viveiros de Castro (2011, p. 900), retomando um tema pan-ameríndio relacionado à caça. Nesse sentido, é produtivo justapor a análise sobre a representação indígena do território ao contexto de invasão que descrevi no início do texto.

Assim como o vazio demográfico amazônico é um argumento falacioso, que historicamente trouxe consequências nefastas para os povos indígenas, as imagens de satélite que mostram uma imensidão verde da floresta podem ser usadas para esconder, omitir ou desconsiderar a vida (e a violência à vida), humana e não humana. Aqui, o debate se desenvolve em torno da qualidade, circulação e acessibilidade de informações. Em um artigo intitulado Índice de Miopia, Cançado e Marquez (2009, p. 544-545) ressaltam as implicações geopolíticas de tais questões quando consideramos plataformas como o Google Earth.

> O olhar vertical de aviões e de satélites que conformam a plataforma Google Earth produz um mosaico desigual do mundo. Não porque o mundo seja naturalmente diverso, mas exatamente porque ele é desigual em oportunidades e divergente em interesses. Há, portanto, lugares que se apresentam com visão mais limitada do que outros e imagens destes com menor definição. Ou sem definição alguma. Manchas imprecisas e borrões coloridos em alguns lugares contrastam com imagens nítidas e situações cotidianas impressionantemente congeladas em outros. […] a cartografia resultante não só revela como reforça o crescente distanciamento entre o centro e a periferia do mundo.

O interflúvio Japurá-Negro (e sua imagem disponível em plataformas digitais) poderia ser tomado como exemplo de uma espacialidade que os autores posicionariam na "periferia do poder", tendo em vista a geopolítica global. Se as ameaças históricas (e suas transformações) aos Nadëb e ao seu território tradicional continuam a compor a política regional, como apontei no início do texto, as situações que descrevi ao longo do artigo demonstram que uma das camadas do problema se estrutura na dimensão visual. Voltemos à imagem que abre este artigo: a representação do interflúvio Japurá-Negro no Google Maps que um interlocutor Nadëb me enviou. É visível uma pequena área esbranquiçada, de difícil identificação, em meio a uma mancha verde (a mata). Meu interlocutor, ao me contatar, me pedia um auxílio específico: "a gente quer ver essa imagem". Ou seja, o que ele observava ali era menos que uma imagem, era uma aparência, a superfície de algo mais complexo. Meu interlocutor buscava uma figura detalhada do território, representação que ele sabe existir para outros, mas que a ele não é permitido enxergar.

Em contraste com essa cegueira induzida, os Nadëb sofrem atualmente a ameaça e os efeitos de um olhar panóptico. Eles afirmam que há uma vigilância aérea frequente de suas terras – feita por aviões, satélites e aparelhos – que traz consequências diretas para sua vida. Desde 2021, por exemplo, eles relatam que *drones* sobrevoam suas aldeias, a menos de 10 m de altura. Até o momento desconhecem quem manuseia o equipamento e para quê. Outro exemplo: ainda em 2018, testemunhei uma ação do Exército, que entrou nas Terras Indígenas Nadëb sem aviso prévio. Os militares iam em direção a um varadouro Nadëb, supostamente em busca de invasores. Mais tarde, algumas pessoas me disseram que o deslocamento de uma grande quantidade de famílias Nadëb, nos últimos dias, para uma festa da qual participáramos, teria sido monitorada pelos militares, por satélite, e tomada equivocadamente como indício de invasores no interflúvio. Os exemplos contrastam com a situação relatada no início do texto e evidenciam a disparidade sobre o controle e o poder sobre índices que fazem existir o território habitado para além da espacialidade vivida.

Assim, o embate no e pelo território se dá também na e pelas imagens desse território. "Este, em suma, seria o verdadeiro sentido da inquietação ameríndia quanto ao que se esconde por detrás das aparências. As aparências enganam porque não se pode jamais ter certeza de qual

é o ponto de vista dominante, isto é, qual é o mundo em vigor quando se interage com o Outro" (Viveiros de Castro, 2011, p. 904). As palavras de Viveiros de Castro parecem ganhar mais uma camada de sentido quando transpostas para as imagens de satélite e *drones* que circulam entre atores tão diversos como Forças Armadas e garimpeiros.

Assim, um problema político para os Nadëb no presente gira em torno da qualificação e circulação das imagens e informações topográficas de seu território – quem as registra, quais informações estão disponíveis, para quem elas são produzidas e como podem ser visualizadas. Do ponto de vista indígena, qualificar certas informações e imagens em contraposição às "manchas" do Google Maps é uma maneira de se mostrar e, portanto, de fazer frente às ameaças. Se a cartografia moderna, a princípio, contrasta com a experiência vivida do habitante (Ingold, 2007), ela pode ser, como vimos, uma ferramenta habitada e expandida pela perspectiva indígena (Hugh-Jones, 2012) e também pela sua apropriação da linguagem digital.[25] Confrontados com a possibilidade de alcançar e mobilizar aliados para a proteção de seu território, os Nadëb optaram por realizar traduções de sua vivência nos termos de uma boa comunicação com o Estado e com atores não Nadëb. Para isso, elegeram os rios enquanto epítomes do espaço-tempo que habitam. Portanto, se os cursos d'água historicamente são disputados com estrangeiros, são eles, também, signos para estabelecer conexões, sempre parciais, com os brancos.

O trabalho de salvaguarda de "modos de fazer caminho", a elaboração do PGTA TI Uneiuxi e a ordenação pesqueira do Tucunaré são exemplos de como a "cultura indígena", constantemente em transformação (Gow, 2003), pode ser mobilizada e se apresentar como um dos modos mais efetivos encontrados pelos Nadëb para enfrentar as ameaças atuais. A questão obviamente é complexa, porque, como a história mostra, se fazer visto é não só apreender o outro e sua perspectiva, mas também se expor. Há informações que os Nadëb preferem manter em sigilo para sua própria segurança. Este foi um dos pontos sensíveis que tivemos de enfrentar durante o trabalho de salvaguarda. Qual deveria ser o grau de sigilo das informações depositadas no Museu do Índio? Seriam públicas, acessíveis somente por pesquisadores, ou disponíveis exclusivamente para os próprios indígenas? Na maioria dos casos, as informações foram mantidas em sigilo máximo. Mas, ainda cabe a pergunta, o que significa uma salvaguarda "sigilosa"? Do ponto de vista Nadëb, qual o sentido, e qual o resultado efetivo, de se manter um mapa mental desenhado, narrativas traduzidas, ou coordenadas geográficas a milhares de quilômetros de distância, se nenhum *mäs* poderá *ver* que o interflúvio Japurá-Negro é habitado pelos Nadëb? As questões seguem em aberto, mas um modo de abordá-las parte da compreensão

25 Atualmente, surgem experiências nesse sentido, como aplicativos para celular que podem ser utilizados pelos próprios indígenas para monitorar e georreferenciar o território. Um exemplo é o "Alerta Clima Indígena", desenvolvido pelo IPAM, em parceria com outras organizações. Seu objetivo é ampliar a difusão de informações sobre incêndios, desmatamento e chuvas nas Terras Indígenas amazônicas.

de que uma dimensão da política indígena do/no território se dá nos próprios regimes de visualidade e visibilidade que a formam e são formadas por ela mesma. Continuamos lidando com variações e transformações de um mesmo tema: (não) ver e fazer (não) ver.

REFERÊNCIAS

1. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial, 2002.

2. ANDRELLO, Geraldo. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro / Amazonas). 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

3. CANÇADO, Wellington; MARQUEZ, Renata. Índice de miopia. *In*: FIRMINO, Rodrigo; BRUNO, Fernanda; KANASHIRO, Marta (org.). **Vigilância, Segurança e Controle Social na América Latina**. Curitiba: Editora Sulina, 2010. p. 538-564.

4. CAYÓN, Luis. Planos de vida e Manejo do mundo. Cosmopolítica do desenvolvimento indígena na Amazônia colombiana. **Interethnic@**: Revista de Estudos em Relações Interétnicas, Brasília, v. 18, n. 1, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.26512/interethnica.v18i1.15371. Acesso em: 19 jun. 2025.

5. CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-131.

6. EMPERAIRE, Laure; PERONI, Nivaldo. Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc. **Human Ecology**, [*s. l.*], **v.** 35, p. 761–68, 2007.

7. EPPS, Patience; BOLAÑOS, Katherine. Reconsidering the Makú Language Family of Northwest Amazonia. **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 83, n. 3, p. 467-509, 2017. Disponível em: https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/691586. Acesso em: 19 jun. 2025.

8. FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos**: um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

9. FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Plano de gestão Indígena do Alto e Médio Rio Negro**: PGTA Wasu. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2021.

10. FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Plano de gestão territorial e ambiental**: Terra Indígena Uneiuxi. São Gabriel da Cachoeira:

FOIRN, 2024.

11. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública - 2022**. São Paulo: FBSP, 2022.

12. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Projeto Integrado de Proteção e às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Uneiuxi**, 2010.

13. GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

14. GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

15. HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia). *In*: FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlos (org.). **Palavras em imagens**: Escritas, corpos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.4000/books.oep.1274. Acesso em: 23 jun. 2025.

16. INGOLD, Tim. **Lines** – a brief history. Abingdon: Routledge, 2007.

17. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília: IPHAN 2019.

18. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

19. LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

20. LOPES, Nian Pissolati. **Nomes da Transformação**: Os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983. Disponível em: http://objdig.ufrj.br/72/teses/949690.pdf. Acesso em: 23 jun. 2025.

21. MACHADO, Lia Osório. Limites e Fronteiras: da Alta Diplomacia aos Circuitos da Ilegalidade. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano V, n. 8, p. 7-23, 2000.

22. MEIRA, Márcio. **A persistência do Aviamento**: Colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico. São Carlos: EdUFScar, 2018.

23. MONTEIRO, Lirian Ribeiro; MCCALLUM, Cecília Anne. A noção de "bem viver" Hupd'äh em seu território. **Mundo Amazônico**, v. 4, p. 31-56, 2013. Disponível em: https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/34838/0. Acesso em: 19 jun. 2025.

24. PINEDA, Roberto. **Historia Oral y Proceso Esclavista en el Caqueta**. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.1985.

25. PORRO, Antonio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.

26. POZZOBON, Jorge. **Isolamento e endogamia**: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

27. REID, Howard. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil**. 1979. Tese (PhD em Antropologia) – University of Cambridge, Cambridge, 1979.

28. SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazônia. **American Ethnologist**, [*s. l.*], v. 25, n. 2, p. 128-148, 1998.

29. SOUZA, Márcio. **Amazônia Indígena**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

30. SWEET, David Graham. **A rich realm of nature destroyed**: the middle Amazon Valley, 1640-1750. Madison: University of Wisconsin, 1974.

31. TASTEVIN, Constant. Os Makú do Japurá. *In*: FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Rio de Janeiro: Museu do Índio: FUNAI, 2014. [1923]. p. 79-89

32. TAUSSIG, Michael. **Shamanism, colonialism, and the wild man**: a study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

33. VIDAL, Silvia. **Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de la reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)**. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas, 1993.

34. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39650. Acesso em: 19 jun. 2025.

35. ZANOTTI, Laura. **Radical Territories in the Brazilian Amazon**: The Kayapó's Fight for Just Livelihoods. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.

Nian Pissolati Lopes
Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa Laboratório de Antropologia da Arte, Ritual e Memória da mesma instituição. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5818-1084. E-mail: nianpl@gmail.com

De pescadores a beneficiários: (re)configurações dos mecanismos e categorias de identificação das populações extrativistas em Reservas Extrativistas Marinhas

From Fishermen to Beneficiaries: Criteria for Identifying Extractivist Populations in Marine Extractivist Reserves

Tatiana Calandrino Maranhão
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O artigo propõe uma reflexão sobre os critérios utilizados para a definição dos pescadores artesanais que se enquadram como "população beneficiária" para fins das ações de gestão de Reservas Extrativistas Marinhas, a partir das experiências observadas em duas áreas assim decretadas no Estado do Rio de Janeiro, em Arraial do Cabo e na praia de Itaipu, em Niterói. A primeira foi criada de forma pioneira em 1997, em âmbito federal, sendo atualmente administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Vinte anos depois de sua criação, foi publicada uma portaria na qual foram estabelecidas três categorias de "população beneficiária", que expressam a atualização de conflitos entre os usos da área protegida, especialmente com o crescimento do turismo. Em Itaipu, na região oceânica do Município de Niterói, a Reserva Extrativista Marinha foi decretada em 2013 pelo governo estadual após longo processo de discussão iniciado na esfera federal. A população beneficiária foi reconhecida dez anos depois de sua criação, através do estabelecimento de critérios objetivos e listagem nominal publicada pelo Instituto Estadual do meio ambiente. Os dados foram coletados a partir de trabalho de campo, bem como através de pesquisa bibliográfica, incluindo instrumentos normativos e trabalhos acadêmicos de cunho etnográfico publicados. A partir dos conflitos observados em cada contexto, procuro compreender de que maneira tais definições impactam na gestão realizada pelos órgãos governamentais, considerando os direitos e interesses afetados, a fim de contribuir para a discussão acerca dos processos de implementação das Reservas Extrativistas, entendidas enquanto uma política pública criada pelos Povos da Floresta.

Recebido em 5 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 8 de março de 2025.
Avaliador B: 11 de março de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

Palavras-chave: Reserva Extrativista, Conflitos socioambientais, População tradicional, Antropologia do Direito, Pescadores artesanais.

ABSTRACT

This article offers a reflection on the criteria used to define artisanal fishermen who qualify as "beneficiary populations" for the management actions of Marine Extractivist Reserves, based on experiences observed in two areas designated as such in the State of Rio de Janeiro: at Arraial do Cabo Resex-mar and Itaipu. The former was created in 1997, at the federal level, and is currently managed by the Instituto Chico Mendes de conservação da Biodiversidade, which published an ordinance in 2017 establishing three categories of "beneficiary populations." In Itaipu, located in the oceanic region of the Municipality of Niterói, the Resex was declared in 2013 by the state government after a long discussion process that started at the federal level. The beneficiary population was recognized ten years after its creation through the establishment of objective criteria and a nominal list published by the Instituto Estadual do Ambiente. Data was collected through fieldwork and bibliographical research, including normative instruments and ethnographic articles published. Based on the conflicts observed in each context, I aim to understand how such definitions impact the management conducted by government agencies, considering the affected rights and interests, in order to contribute to the discussion on the implementation processes of Reservas Extrativistas, understood as a policy created by the Forest People.

Keywords: Extractivist Reserve, Socio-environmental Conflicts, Traditional Population, Anthropology of Law, Artisanal Fishermen.

INTRODUÇÃO

As Reservas Extrativistas – Resex se tornaram uma política pública como resultado da mobilização dos trabalhadores que retiravam seu sustento das matas existentes na região norte do Brasil. Tendo como principal liderança Chico Mendes, os seringueiros conseguiram obter o apoio de cientistas sociais e ativistas de diversos países contra as ameaças ao seu modo de vida, que incluíam a apropriação e cercamento de terras para pastagens e grandes projetos de desenvolvimento como a abertura de estradas (Alegretti, 2002). Nesse contexto, em meados dos anos 80, diferentes grupos que viviam do extrativismo, incluindo povos indígenas, passaram a se identificar como o movimento social dos Povos da Floresta, formulando a proposta de criação de espaços destinados a uma produção social e ambientalmente mais justa.

A criação das reservas extrativistas é considerada por autores como Juliana Santilli como marco do surgimento do socioambientalismo, que pode ser entendido resumidamente como uma reformulação das reivindicações ambientais a partir da ênfase em uma perspectiva socialmente mais justa. Segundo a autora:

> O socioambientalismo foi construído a partir da idéia de que as políticas públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental. Mais do que isso, desenvolveu-se a partir da concepção de que, em um país pobre e com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental – ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos – como também a sustentabilidade social – ou seja, deve contribuir também para a redução da pobreza e das desigualdades sociais e promover valores como justiça social e equidade (Santilli, 2005, p. 14).

A promulgação da Constituição de 1988 materializou o processo de abertura democrática após mais de 20 anos de ditadura militar. Apesar de não representar uma completa ruptura com o regime anterior, já que não houve eleição para a formação de uma Assembleia Constituinte, e o texto constitucional foi aprovado por parlamentares eleitos ainda no final do regime militar, havia um contexto favorável à reivindicação de direitos por diferentes segmentos da população historicamente excluídos da fruição de direitos civis, como os povos indígenas e os diversos movimentos negros, que passaram a se reconhecer como remanescentes de quilombos (Araújo, 2018). Desta forma, houve abertura para a garantia de novos direitos sociais, incluindo ampliação do acesso à terra, com vistas à superação das desigualdades historicamente observadas como herança do colonialismo.

A proposta dos Povos da Floresta de criação de reservas extrativistas foi abarcada pela legislação brasileira como política pública através do Decreto nº 98.897/1990, como parte da explicitação do comprometimento do Estado brasileiro com a preservação ambiental. Naquele momento, o governo buscava construir uma imagem positiva perante as exigências de organismos internacionais, que passaram a determinar o cumprimento de uma agenda ambiental como condição de financiamento de ações e projetos de cooperação internacional. Como expressão de sua responsabilidade na questão ambiental, o Brasil se candidatou e foi eleito para sediar a Conferência das Nações Unidas sobre o meio Ambiente, em 1992.

Contraditoriamente, dois meses após a promulgação da Constituição, o líder seringalista Chico Mendes foi assassinado a mando de latifundiários, que representavam um dos entraves à efetivação das resex. A notícia gerou uma repercussão internacional negativa, que pode ter contribuído para o avanço da institucionalização da política pública defendida pelos Povos da Floresta. Como uma espécie de conquista reparadora, as resex foram conceituadas pelo referido decreto publicado em janeiro de 1990 como: "espaços territoriais destinados à exploração auto-

sustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista." (Brasil, 1990, grifo nosso).

O decreto determinava ainda que "o Poder Público criará reservas extrativistas em espaços territoriais considerados de interesse ecológico e social" (Brasil, 1990, grifo nosso). Neste sentido, a criação e manutenção de tais espaços atenderia a, pelo menos, duas finalidades públicas: a garantia do direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, recém incluído no art. 225 da Constituição de 1988 e os direitos sociais e culturais, nos quais podem ser incluídos não apenas o sustento material dos trabalhadores, como os diversos modos de fazer e viver regionalmente estabelecidos, previstos também no novo texto constitucional nos arts. 215 e 216.

O texto do decreto publicado em 1990 é bem sucinto, limitando-se a listar as informações que deveriam constar no ato de criação das reservas extrativistas: "os limites geográficos, população destinatária e as medidas a serem tomadas pelo Poder Executivo para sua implantação" (Brasil, 1990, grifo nosso). Todavia, não foi detalhado o procedimento de demarcação tampouco como seria identificada a população destinatária, um dos principais elementos da política. Para executar as ações relativas ao tema, foi criado o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), como parte do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), órgão criado no ano seguinte à promulgação da chamada Constituição cidadã, a partir da fusão de outros até então existentes - a Secretaria Especial do Meio Ambiente (Sema), a Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (Sudepe), a Superintendência da Borracha (Sudhevea) e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) - e que passou a ser responsável pela execução da política ambiental em âmbito federal.

Em que pese a atuação do CNPT na definição de algumas diretrizes para a implementação das Resex, não houve uma normatização acerca dos critérios para o reconhecimento da população extrativista. Considerando que o procedimento administrativo para criação da Reserva deveria ser iniciado através da "solicitação formal dos ocupantes", que deveriam apresentar ao CNPT "informações sociais, econômicas e ambientais de caráter preliminar, destacando-se o manejo dos recursos naturais disponíveis pelas populações locais" (Brasil, 1990), é possível afirmar que o reconhecimento da população se daria a partir da própria organização local.

Inicialmente, havia a previsão de criação de uma associação de extrativistas, que discutiria as regras consideradas tradicionais de uso/coleta dos recursos, a serem definidas como normas em Plano de Utilização, chancelado por portaria do IBAMA (Lobão, 2000). Em conjunto com o IBAMA, a comunidade deveria estabelecer ainda um Plano de Desenvolvimento contendo "diretrizes específicas que normatizem as intervenções do homem na floresta, permitindo compatibilizar o desenvolvimento econômico e social com a conservação do meio ambiente"

(Brasil, 1990). Com base no Plano de Utilização e no Plano de Desenvolvimento, a associação de extrativistas faria a gestão do território através de uma concessão do direito real de uso.

Como as primeiras Resex foram pensadas em ambientes terrestres, havia a previsão de um "cadastramento dos moradores e o levantamento sócio-econômico da área", a ser realizado paralelamente ao processo de desapropriação por interesse social (IBAMA, 1994[1]). No caso das resex marinhas, a aplicação de tais previsões apresenta peculiaridades, tendo em vista que os extrativistas não residem na área protegida, o que gera maiores conflitos no processo de identificação, como veremos.

Desde o decreto que determinou a criação das Resex, houve mudanças significativas na legislação ambiental, especialmente com a publicação da Lei n º 9985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Enquanto lei federal, o SNUC estabeleceu regras gerais para a gestão de unidades de conservação, incluindo as Resex, que foram regulamentadas como unidades de uso sustentável[2]. De acordo com Ronaldo Lobão (2010), a inclusão das Resex como unidades de conservação modificou sua concepção original, especialmente no que tange à consideração dos saberes tradicionais na gestão desses espaços, visto que o principal documento definidor das regras de uso passou a ser o Plano de Manejo, construído a partir do conhecimento técnico-científico, sendo que, em caso de conflito, os aspectos ecológicos prevaleceriam sobre as práticas locais. Além disso, a gestão das Resex passou a ser realizada por um conselho deliberativo, formado por diferentes entidades com interesse na área protegida, o que trouxe novas questões para a representação dos extrativistas perante interesses, muitas vezes, conflitantes (Lobão, 2010).

A lei do SNUC foi regulamentada pelo Decreto nº 4340/2002, que utilizou a nomenclatura de "população beneficiária" em relação às reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentável. O termo passou a ser adotado em normativas posteriores, inclusive do novo órgão público ambiental criado em 2007, a partir de desmembramento do IBAMA, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que passou a ser responsável pela gestão das unidades de conservação federais e incorporou o CNPT como um de seus centros de pesquisa.

Atualmente, há 98 reservas extrativistas no Brasil, abrangendo mais de 15.700.000

1 Disponível em: https://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/IBAMA/PT0118-090902.PDF. Acesso em: 2 nov. 2024.

2 Segundo o artigo 18 do SNUC: "Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade" (Brasil, 2000).

hectares, segundo o Cadastro Nacional de Unidades de conservação (CNUC)[3] e as disputas sobre os modelos de gestão mais adequada para atingir as finalidades de sua criação permanecem, sendo imprescindível considerar a complexidade de cada contexto empírico na discussão sobre os êxitos e entraves de tal política (Almeida *et al.*, 2018).

Um olhar sobre as resex a partir da Antropologia jurídica

O reconhecimento de direitos diferenciados de acesso à terra por populações tradicionais levanta profundas discussões teóricas sobre temas como identidade e pertencimento cujo desenvolvimento ocorre majoritariamente no âmbito das ciências sociais, em especial na Antropologia, mas também apresenta aspectos jurídicos e práticos, com consequências para a gestão desses espaços debatidas em diversas áreas que se relacionam com as políticas ambientais.

A nomenclatura utilizada nos textos normativos pode ser analisada em termos de uma reorganização dos mecanismos de tutela do Estado, tal como já observado por Little (2002 *apud* West; Brechin, 1991), quando extrativistas foram inseridos em áreas ambientalmente protegidas e viraram "populações residentes", "[...] categorizando-lhes assim em função das novas áreas protegidas e, no processo, ignorando a existência prévia de regimes de propriedade comum, relações afetivas com o seu lugar e memórias coletivas sobre esses mesmos espaços" (Little, 2002, p. 273)

Neste sentido, proponho identificar as categorias criadas pelo Estado brasileiro no reconhecimento de populações tradicionais em reservas extrativistas, visando compreender suas diferentes apropriações enquanto mecanismos de gestão de tais espaços a partir de dois casos concretos. A proposta encontra embasamento teórico na área da Antropologia jurídica, com a pretensão de estudar os "de cima", conforme proposto por Laura Nader (2020), mas considerando também as estratégias adotadas pelos extrativistas, buscando elementos para a interpretação dos conflitos identificados por Little como contraste entre a razão instrumental do Estado e a razão histórica (Little, 2002).

Os contextos selecionados para a presente reflexão correspondem a duas áreas marítimas, nos quais a identificação das populações extrativistas apresenta maior complexidade, como será visto. Tive a oportunidade de acompanhar o contexto de assinatura do contrato de concessão do direito real de uso da Reserva Extrativista de Arraial do Cabo, em pesquisa realizada entre 2010 e 2012, que incluiu trabalhos de campo, com utilização da metodologia da observação participante e entrevistas não-estruturadas para elaboração de minha dissertação de mestrado, e pude atualizar os desdobramentos a partir de trabalhos etnográficos, relatos de atores locais e documentos oficiais.

3 Disponível em: https://cnuc.mma.gov.br/powerbi.

Visando a compreensão dos critérios de identificação a partir de uma análise comparativa, proponho considerar outra Resex marinha no Estado do Rio de Janeiro, a Reserva Extrativista Marinha de Itaipu, onde pude acompanhar algumas reuniões do conselho deliberativo durante a fase de implementação da Resex em âmbito estadual, bem como tive acesso ao longo processo de sua construção também a partir de trabalhos acadêmicos, relatos e documentos oficiais.

Desta forma, proponho neste artigo realizar uma interpretação contextualizada de instrumentos normativos, como leis e instruções normativas de órgãos ambientais, a fim de contribuir para a discussão sobre a efetivação da política pública criada pelo movimento dos seringueiros da Amazônia.

RESERVAS EXTRATIVISTAS EM AMBIENTES MARÍTIMOS

Na mesma direção de resguardar o interesse ecológico e social, o conceito de reserva extrativista foi ampliado para ambientes marinhos, incluindo a pesca como um tipo de extrativismo. Tal ampliação pode ser considerada uma conquista para os pescadores artesanais, por reconhecer e valorizar seu modo de vida ao estabelecer uma gestão dos locais tradicionalmente utilizados por pescadores com base nos saberes localmente estabelecidos. Todavia, a atividade pesqueira e o ambiente marinho apresentam peculiaridades, como a organização concorrencial das companhas[4] e a natureza jurídica de bem de uso comum das praias brasileiras, o que gera a necessidade de regulamentação de diferentes usos do mesmo espaço. Neste sentido, alguns pescadores e ativistas socioambientais passaram a utilizar o termo "maretório", adotado e difundido pela Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas e dos Povos e Comunidades Tradicionais Extrativistas Costeiros e Marinhos (CONFREM). O conceito, cuja criação é reivindicada por extrativistas do litoral do Amazonas-PA, enfatizando a autoatribuição identitária, expressa as múltiplas dimensões que estão associadas à vida em ambientes marinhos. Lima *et al.* (2024) identificam pelo menos três dimensões a partir do conceito:

> Em primeiro lugar, há uma dimensão espacial relacional, influenciada pela dinâmica das marés, que é constituída por meio de práticas e conhecimentos tradicionais e ancestrais de uso, apropriação e relação com os bens comuns costeiros e marinhos. Em segundo lugar, as mobilizações que demandam a criação de áreas protegidas surgem como uma estratégia institucional para reivindicar o maretório. Por fim, o maretório possui um sentido identitário, representando um horizonte de reconhecimento coletivo

4 Pescadores organizados em uma mesma equipe, trabalhando como companheiros, formam uma "companha" de pesca, que pode ser entendida enquanto unidade produtiva (Pessanha, 2003 *apud* Mibielli, 2014).

> que orienta as lutas socioambientais no contexto do litoral da Amazônia paraense. (Lima *et al.*, 2024, p. 67).

Grosso modo, podemos diferenciar a pesca industrial da pesca dita artesanal/ tradicional/ extrativista considerando que, na primeira, o pescador, dispondo de grandes embarcações, vai até onde o peixe estiver. No caso da pesca artesanal, abarcada pelas reservas extrativistas, o pescador espera o peixe chegar na praia onde vive, conhece e retira seu sustento rotineiramente (Dias Neto, 2015).

A identificação dos pescadores tradicionais é, portanto, indispensável para a aplicação de regras proibitivas e diferenciadas voltadas à proteção do saber tradicional e da sustentabilidade ambiental a ele associada, mas não há um critério único para o reconhecimento pelo Poder Público, visto que deve ser considerada a realidade local.

A regulamentação da pesca pelo Estado brasileiro passou por diferentes etapas. Inicialmente, foi implantado o modelo dos distritos/capatazias organizado pela Marinha ao longo da Costa brasileira desde 1846. Posteriormente, as atividades dos pescadores passaram a ser reguladas pelo Ministério da Agricultura, impondo uma visão mais produtivista ao controle já exercido pela Marinha. Ao longo dos anos, as duas Pastas ministeriais se alternaram no controle da atividade. No começo do século XX, foram criadas as colônias de Pesca, que passaram a exercer a vinculação oficial dos pescadores com o Estado.

> Mesmo com essas idas e vindas uma marca indelével foi ficando nas políticas implementadas, a marca da tutela organizada através das Colônias e do teor desenvolvimentista das políticas, como as de dar um barco a motor e uma casa para cada pescador. Trazendo a ideia da oposição entre tradição e modernidade como etapas de desenvolvimento, cujo objetivo seria retirar dos pescadores do atraso e das técnicas primitivas (Mibielli, 2014, p. 52).

Em relação às Resex, importa compreender de que maneira essas regulamentações são utilizadas para identificar as populações ditas beneficiárias, sendo certo que as formas de vinculação determinadas pelo Estado são (re)apropriadas pelos atores locais em diferentes configurações.

Neste artigo irei me debruçar sobre duas Resex que tive a oportunidade de conhecer de perto: a Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo, criada em janeiro de 1997, que pode ser considerada a primeira[5] Resex voltada ao mar; e a Reserva Extrativista Marinha de Itaipu, criada no Município de Niterói/RJ em setembro de 2013, a partir de longo processo de

5 Formalmente, a Resex-mar de Arraial do Cabo foi precedida pela Reserva Extrativista Marinha de Pirajubaé, criada em 1992, em Santa Catarina, mas como abrange áreas de manguezais e bancos de areia, esta última não tem tradição em pesca marítima.

constituição mediado por pesquisadores da Universidade Federal Fluminense, considerando as conquistas e dificuldades observadas na primeira.

A Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo

Arraial do Cabo é um município relativamente recente do litoral fluminense, considerando sua emancipação de Cabo Frio em 1985. Sua localização geográfica foi um fator que favoreceu a prática da pesca, tanto pelas correntes marítimas responsáveis pelo raro fenômeno da ressurgência, que atrai muitos peixes, como pelo seu isolamento, já que se trata de um cabo de terra, inicialmente com apenas um acesso precário por terra. Por muito tempo, a pesca foi a principal atividade, que sustentava a alimentação, bem como o modo de vida e relações locais (Britto, 1999).

A técnica mais comum na pesca "Cabista" é o arrasto de praia, que envolve a puxada da rede, normalmente auxiliada por numerosas pessoas, além dos próprios pescadores. Nesta técnica, o cardume é avistado por um "vigia", que fica em um mirante no alto e faz um sinal para os pescadores fazerem o cerco de canoa.

A Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo foi criada oficialmente em janeiro de 1997. Quando se deu sua criação, os pescadores locais se reuniram para a fundação da Associação da Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo (Aremac). Segundo seu estatuto, poderia se associar à Aremac aquele que preenchesse dois requisitos: ser pescador residente em Arraial do Cabo há mais de dez anos e votar no município há, pelo menos, cinco anos. Nas reuniões da Aremac, foram estabelecidas regras para a utilização dos recursos naturais, que resultaram no Plano de Utilização, publicado pelo IBAMA em 1999 (Lobão, 2000).

Como visto, em 2000, foi publicada a Lei nº 9985 que instituiu o SNUC, o que trouxe modificações no modelo de gestão estabelecido para as Resex, como a exigência de criação de um Conselho Deliberativo - composto não apenas pelos pescadores, mas por outras entidades com interesse na área protegida, como empresas de turismo e hotelaria e órgãos públicos, e também a elaboração de um Plano de Manejo, com regras definidas por técnicos e especialistas visando a sustentabilidade ambiental.

Apesar da previsão legal, o Conselho Deliberativo só foi formalizado em 2010, juntamente com a assinatura do Contrato de concessão de direito real de uso da Resex-mar de Arraial do Cabo. Até então, não havia um Conselho formalmente instituído, mas já tinham sido realizadas reuniões com entidades representativas de diferentes setores visando sua formação. Neste contexto, a representação dos pescadores era realizada por várias associações, além da Aremac e da Colônia de pescadores Z-5. Foi realizada uma eleição entre as diversas entidades que formariam o Conselho e a Aremac foi eleita como concessionária, e passaria a ser responsável pela gestão em nome da "população beneficiária", que, no entanto, permanecia

sem definição (Calandrino, 2012).

De acordo com o contrato, as famílias beneficiárias, também referidas como população tradicional "usuária" da Reserva, independentemente de serem ou não associadas, seriam identificadas por cadastro elaborado pelo ICMBio, com apoio da Aremac, a ser aprovado pelo Conselho Deliberativo. Além disso, a Aremac, enquanto concessionária, obrigava-se a cumprir o Plano de Manejo, que ainda não tinha sido elaborado. A essa altura, o Plano de Utilização publicado em 1999 era considerado desatualizado e tinha sua validade contestada pelos gestores da unidade. Neste sentido, a concessionária se comprometia a cumprir regras ainda não elaboradas em nome de um coletivo ainda não identificado (Calandrino, 2012).

O CCDRU instituiu a "cessão da área da reserva sob o regime de concessão de direito real de uso gratuito e resolúvel", conforme consta no contrato assinado em 2010. A área cedida se limitava ao espelho d´água, representando um cinturão pesqueiro de 50.815,55 hectares e foi delimitada no instrumento contratual em coordenadas geográficas mais específicas que no decreto de criação da Resex-mar, inicialmente com a exclusão das ilhas marítimas: Ilhas dos Porcos, Ilha do Cabo Frio e a Ilha dos Franceses. A finalidade pública do contrato, cujo descumprimento implica em sua resolução, foi assim estabelecida:

> [...] assegurar as condições e os meios necessários à reprodução e melhoria dos modos e da qualidade de vida das populações extrativistas ou cuja existência baseie-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais do imóvel objeto deste contrato, consoante o disposto no art. 2º, XI e XII da lei nº 9.985/00 (CCDRU, 2010, cláusula terceira).

Em dezembro de 2013, o ICMBio publicou a Instrução Normativa nº 35, que estabeleceu diretrizes e procedimentos administrativos para elaboração e homologação do perfil da família beneficiária em Reservas Extrativistas, Reservas de Desenvolvimento Sustentável e Florestas Nacionais, com populações tradicionais. A IN incorporou a definição de povos e comunidades tradicionais estabelecida no Decreto nº 6040/2007, trazendo as seguintes definições:

> I - População tradicional – populações culturalmente diferenciadas e que se reconhecem como tais, que tem no extrativismo dos recursos naturais renováveis o meio de reprodução física e social essencial para seu modo de vida, utilizando de forma sustentável o ambiente que vivem, garantindo a conservação dos ecossistemas, com formas próprias de organização social
> II – Família – unidade básica da sociedade, formada por indivíduos com ancestrais em comum ou ligados por laços afetivos
> III - Perfil da Familia Beneficiária - descrição das características que identificam a população tradicional de cada unidade de conservação – UC, servindo como parâmetro para o reconhecimento da família
> IV – Família beneficiária de Resex, RDS e Flona – família que compõe população tradicional, que atende aos critérios de definição de perfil da família beneficiária da Unidade de Conservação, reconhecida pela comunidade e pelas instâncias de gestão da unidade como detentora do direito ao território compreendido na UC e acesso aos

> seus recursos naturais e às políticas públicas voltadas para esses territórios (ICMBIO, 2013).

A normativa elaborada pelo ICMBio (2013) previu etapas para a definição do "perfil da família beneficiaria", a ser iniciado por levantamento de dados utilizando um formulário padrão, visando identificar as famílias que "moram, ocupam e utilizam as unidades de conservação federais, beneficiárias ou não". Estas últimas foram consideradas como usuárias, definidas como "indivíduo que pode ter acesso ou usufruir diretamente de algum recurso da unidade de conservação". Nesse sentido, caberia ao órgão público diferenciar aqueles que usam a área daqueles que tem direito ao território. A definição do perfil da família beneficiária deveria ainda ser debatida por grupo de acompanhamento que deverá incluir representantes das populações tradicionais, havendo também uma avaliação do perfil proposto pelo órgão especializado do ICMBio que fará uma manifestação técnica. Aquele que se sentisse prejudicado poderia apresentar recurso ao chefe da unidade (ICMBIO, 2013).

Muitas reuniões e discussões sobre a legitimidade das ações adotadas em nome da gestão da Resex se seguiram até que a Portaria nº 5 de janeiro de 2017 estabeleceu critérios e procedimentos para o cadastramento e concessão de autorizações precárias para prestação de serviço de turismo náutico, formalizando três categorias de beneficiário da Resex-mar de Arraial do Cabo:

> - Beneficiário categoria "A" - pescador(a) de família extrativista tradicional e morador de Arraial do Cabo ou pescador que veio morar em Arraial do Cabo há mais de 20 anos que exerce a pesca rotineiramente, tendo nesta atividade a sua principal renda, sem vínculo empregatício. Pode também exercer o turismo de base comunitária, ser aposentado pela pesca ou trabalhar no beneficiamento do pescado. Também são reconhecidos nesta categoria os mestres na arte da pesca mas que por idade ou saúde não desempenham mais a atividade pesqueira rotineiramente.
> - Beneficiário da categoria "B" - aquele(a) pescador(a) de família extrativista tradicional morador de Arraial do Cabo ou morador de Arraial do Cabo há mais de 20 anos que vive ou viveu da pesca e ainda depende do mar, podendo fazer turismo ou ter outra atividade profissional.
> - Beneficiário da categoria "C" - ser de família tradicional morador de Arraial do Cabo ou morador de Arraial do Cabo há mais de 10 anos que utiliza o território da RESEX para reprodução física, cultural ou social desenvolvendo atividades de lazer ou atuando no ramo do turismo (ICMBIo, 2017).

A criação de três categorias de "beneficiários" visou contemplar a complexidade da realidade local, sendo influenciada pela subdivisão adotada na Resex de Pirajubaé-SC. No contexto de Arraial do Cabo, a inclusão da atuação no ramo do turismo se relaciona aos conflitos entre o turismo náutico e a pesca artesanal, considerando ainda que muitos pescadores aderiram a esta atividade que cresce em enormes proporções, enquanto a pesca tende a diminuir.

Desde a criação da Resex, a cobrança de uma taxa de visitação, recolhida na Marina dos

Pescadores, foi alvo de muitos conflitos cuja administração envolveu atores distintos daqueles que convivem nas áreas da Resex, como a Polícia Federal e o Ministério Público (Lobão, 2000). A Marina, localizada na Praia dos Anjos, possui boxes para armazenamento e venda de pescado, mas também é área de acesso aos barcos que promovem passeios turísticos. O fluxo de turistas que procuram este tipo de lazer tem aumentado progressivamente, assim como o número de pessoas que trabalham nessa seara, muitas provenientes da pesca. De acordo com o Plano de Manejo atualizado em 2020, foram mais de um milhão de visitantes contabilizados no ano de 2018. Há alguns anos, é cobrada uma taxa por pessoa que visita a Resex, sendo esse recurso alvo de muitos conflitos, visto que não há uma gestão transparente da arrecadação e de sua utilização.

Em 2013, foi assinado um Termo de Ajuste de Conduta (TAC) junto ao Ministério Público, comprometendo o Município de Arraial do Cabo, o ICMBio, representado pela chefia da Resex-mar; a Aremac, como concessionária do direito real de uso da Resex; a Colônia de Pescadores Z-5 e a União, representada pela Secretaria do Patrimônio da União.

Entre as obrigações do Município estavam a execução de projeto de requalificação urbana da Marina; a submissão das decisões de maior relevância sobre a gestão do espaço ao Conselho Deliberativo da Resex-Mar; a disponibilização de espaços para as sedes da Colônia de Pescadores, da Aremac e da Resex-mar; a manutenção da regularidade da cessão de uso com o Patrimônio da União; e a destinação de percentual das receitas oriundas da exploração do Complexo da Marina dos Pescadores à Aremac e à Colônia Z-5.

O TAC não foi cumprido, tanto que, em 2021, foi ajuizada uma ação de execução do TAC, na qual foi requerida pelo Ministério Público Federal uma indenização "pelos danos morais coletivos, a ser custeada de maneira solidária por todos os Réus (antes compromissados) pelos 7 anos de descumprimento, no valor de R$ 100.000,00, a serem revertidos ao Fundo Federal de que trata a Lei nº 7.347/1985 ou à aplicação na unidade de conservação em prol do adimplemento do TAC."

Em 2020, foi registrado um Acordo de Pesca, publicado através da Portaria ICMBio nº 895, de 23 de setembro de 2020. No Acordo constam expressamente regras sobre a pesca, bem como outras atividades consideradas tradicionais e/ou pertinentes às finalidades da Resex, como "o aproveitamento racional dos recursos pesqueiros, pesca artesanal, mariscagem, maricultura, beneficiamento, comercialização de pescado e atividades de lazer ligadas a visitação (turismo náutico com ênfase ao turismo de base comunitária, pesca amadora, esportes náuticos e ecoturismo)."(ICMBIO, 2020, pag. 2)

Em relação à cobrança da taxa de visitação, o Acordo prevê que "o repasse e aplicação de recursos institucionais e oriundos de arrecadação da RESEXMar AC serão utilizados conforme as normas de contratos e repasses do Governo Federal, e quando possível serão destinados

a ações e projetos, em benefício da comunidade de extrativistas." (ICMBIO, 2020, pag.13) Todavia, não deixa claro quando tal possibilidade se verificará nem cria regras para controle desse recurso.

Acerca da necessidade de evitar a prevalência das atividades turísticas em detrimento das finalidades públicas que levaram à decretação da Resex, o Acordo estabelece que:

> Devido ao reconhecimento da necessidade do fomento da identidade cultural da pesca em detrimento das atividades não tradicionais de turismo e atividade portuária na reserva, o ICMBio, em conjunto com entidades parceiras, deverá buscar meios de apoiar ações que favoreçam o pescador beneficiário e seus familiares (ICMbio, 2020).

Houve uma ênfase no chamado "Turismo de Base comunitária", a ser regulamentada posteriormente, mas com garantia de tratamento diferenciado e prioritário na utilização das áreas abrangidas pela Resex, inclusive a Marina dos Pescadores.

O Acordo de Pesca inclui ainda mapas voltados à regulamentação de determinados tipos de pesca embarcadas ou não (Canoa de cerco; Boca Aberta; Pedra e Mariscagem; Traineiras; Caícos; mergulho profissional e potes de polvo) com indicação dos locais onde serão permitidos, considerando a distância da área decretada como Resex. Algumas atividades foram totalmente proibidas como o uso de explosivos e substâncias tóxicas, enquanto algumas apresentam um tratamento excepcional em relação aos tradicionais, como "Não é permitido pescar sem autorização, exceto as famílias beneficiárias da Reserva". (ICMBIO, 2020, pag. 2)

O Acordo reforça a responsabilidade do ICMBio, da Concessionária do Direito Real do Uso da RESEXMar AC e do Conselho Deliberativo. Na previsão sobre o monitoramento do acordo, os beneficiários figuram como co-gestores:

> Todos os extrativistas beneficiários, na qualidade de co-autores e co-gestores na administração da Reserva Extrativista Marinha do Arraial do Cabo, de forma coletiva ou individual, assim como da Concessionária do Direito Real de Uso da RESEXMar AC, são responsáveis pela execução e pelo monitoramento do cumprimento do presente Acordo de Gestão. A responsabilidade de cumprimento do Acordo estende-se também a todos os usuários da Reserva (ICMbio, 2020, pag.13).

Por fim, foram incentivadas no Acordo as parcerias com instituições de pesquisa e a sociedade civil organizada "de modo a avaliar os seus impactos efetivos e potenciais sobre os recursos naturais e sobre os modos de vida dos extrativistas, buscando melhoria nas medidas de ordenamento dos instrumentos de gestão da Reserva" (ICMBIO, 2020, p. 13).

Como visto neste breve resumo da trajetória institucional, a criação da Resex reconfigurou as relações locais, sem alcançar a resolução dos conflitos existentes e sendo ponto de partida de outros tantos, como já observado por outros pesquisadores (Lobão, 2000).

A Reserva Extrativista Marinha de Itaipu

Assim como em Arraial do Cabo, a Resex de Itaipu foi criada como resultado do reconhecimento do conhecimento tradicional consolidado em décadas de pesca artesanal, reconhecida formalmente através do Decreto Estadual n° 44.417, de 30 de setembro de 2013, alguns anos após as primeiras propostas. A primeira iniciativa de criação data da década de 90, a partir de rede de relações estabelecidas entre pesquisadores da Universidade Federal Fluminense e lideranças locais, iniciadas por trabalho desenvolvido na década de 80 no âmbito do projeto PESCART da SUDEPE (Kant de Lima; Pereira, 1997).

O Canto de Itaipu apresenta características peculiares, possuindo patrimônio cultural e histórico assegurados pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural - Inepac. Localiza-se na região oceânica do Município de Niterói (RJ) que, até metade do século XX, era pouco habitada. A população local vivia da pesca e plantio, ocupando terras que pertenciam a antigas fazendas abandonadas, o que resultou mais tarde em conflitos fundiários e socioambientais, nos quais se reivindicam pertencimentos e direitos ligados a identidades diferenciadas, como o Quilombo do Grotão e a Comunidade Tradicional do Morro das Andorinhas (Calandrino, 2012).

A construção de um canal ligando a lagoa ao mar, apelidado de Canal da Vergonha, determinou uma divisão geográfica entre o Canto de Itaipu e a praia de Camboinhas. Esta última passou a ter uma ocupação mais elitizada, com construções de alto padrão, enquanto a primeira manteve características mais tradicionais, com uso para a pesca e frequentada por um público com menor poder aquisitivo, muitas vezes chamados de "farofeiros".

Em relação à organização da pesca, Itaipu também apresenta uma particularidade, por contar com uma associação livre, criada como alternativa aos vínculos estabelecidos verticalmente pela Colônia de Pescadores, por influência pelo Frei Alfredo Schnüettgen, do Conselho da Pastoral da Pesca. A organização dos pescadores e sua vinculação – ou não – às Colônias também se relaciona com a busca por direitos, sendo que o acesso ao direito ao seguro-defeso exigia um atestado dado pela Colônia, conforme Lei nº 10779/20, previsão considerada posteriormente como inconstitucional[6] em razão do princípio da livre-associação e da liberdade sindical.

Jorge Nunes de Sousa, conhecido como "Seu Chico" é um dos pescadores mais antigos de Itaipu, e foi um dos primeiros interlocutores no projeto PESCART (Kant de Lima; Pereira, 1997), mantendo-se como uma memória viva de todo o processo, e sendo conhecido por todo pesquisador(a) que tenha alguma experiência de trabalho com a atividade pesqueira na localidade. Seu Chico criou a Associação livre de Pescadores e Amigos da Praia de Itaipu (Alpapi), que

6 ADI 3464, julgada em 2008. Disponível em: https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=579488.

foi sujeito central da construção da proposta de criação da Resex, inicialmente idealizada em âmbito federal, junto ao CNPT. A primeira proposta de criação encontrou obstáculos como a mencionada organização verticalizada das Colônias de Pesca e a resistência dos pescadores "de fora", especialmente da praia de Jurujuba, onde há embarcações com maior capacidade e estrutura para pesca em alto-mar.

A identificação como pescador "de Itaipu" foi construída de forma diacrítica juntamente com a ideia de criação da Resex e somou-se a apropriações pelos pescadores de outras categorizações produzidas pelo Estado, como as políticas previdenciárias, que determinaram a classificação dos pescadores que viviam da pesca, mas não possuíam vínculo empregatício como profissionais artesanais, englobando tanto os pescadores de Itaipu - que esperam o peixe chegar, como os de Jurujuba - que vão atrás do peixe onde ele esteja. Neste contexto, os pescadores de Itaipu passaram a se intitular como "pescadores profissionais artesanais tradicionais de Itaipu" (Mibielli, 2014).

Em razão dos conflitos locais, a proposta foi adiada por mais de dez anos até encontrar oportunidade de concretização em âmbito estadual. No Brasil, a competência para criação e gestão de unidades de conservação pode ser exercida nas esferas municipal, estadual e federal. Há divergência de entendimento jurídico sobre a aplicação das previsões do SNUC, uma lei federal, nas demais esferas de governo. Em regra, no federalismo brasileiro, as normas federais são consideradas impositivas, com possibilidade de complementação pelo legislativo estadual, assim como as diretrizes criadas pelos órgãos federais como IBAMA/CNPT/ICMBio, mas há fundamentação para uma aplicação diferenciada, de acordo com os contextos locais.

No Estado do Rio de Janeiro, as Resex, assim como outros espaços ambientalmente protegidos, são administradas pelo Instituto Estadual do Ambiente (INEA), órgão criado em 2007 através da fusão de três Fundações que detinham competência para gerir os recursos naturais. Na região oceânica de Niterói, o Parque Estadual da Serra da Tiririca, já era gerido pelo Estado, o que contribuiu para a aproximação de alguns agentes governamentais estaduais com os pescadores, moradores, pesquisadores e outros agentes na região.

Na instituição do conselho deliberativo da Resex de Itaipu não foi seguida a normativa do órgão federal, mas foi estabelecido um percentual diferenciado, compatível com a realidade e as formas de construção das identidades locais. Segundo Menezes (2014), as entidades que representam os diferentes interesses na área da Resex foram divididas em três grupos: um primeiro grupo formado pela População "beneficiária", totalizando 50% do conselho, distribuídos conforme as distintas modalidades de pesca; um segundo grupo composto por membros do poder público, compondo 25% do conselho; e um último grupo com mais 25% do conselho com membros da sociedade civil organizada. Desta forma, foi possível garantir alguma preponderância aos pescadores locais na definição de regras de uso do espaço.

Dez anos após a criação da Resex de Itaipu, foi publicada a resolução nº 283, de 25 de agosto de 2023 do INEA, que estabeleceu os seguintes critérios para reconhecimento da população beneficiária:

> São consideradas famílias beneficiárias da Resex Itaipu, para fins dessa Resolução, aquelas que simultaneamente:
> I - tenham relação direta com a pesca artesanal tradicional na área da Resex Marinha de Itaipu;
> II - dependam direta ou indiretamente dos recursos naturais da Resex Marinha de Itaipu**; e**
> III - tenham sido reconhecidas pelas lideranças das artes de pesca estabelecidas no Conselho Deliberativo da unidade de conservação como beneficiárias da Resex Marinha de Itaipu (INEA, 2023, art. 2, grifo nosso).

Como complementação aos requisitos principais, foram elencadas outras atividades, considerando a família como beneficiária:

> Além de atender aos incisos do art. 2°, os membros das famílias beneficiárias devem enquadrar-se em pelo menos um dos seguintes critérios:
> I - ser pescador artesanal profissional atuante em alguma das artes de pesca representadas no Conselho Deliberativo da Resex Marinha de Itaipu;
> II - ser pequeno comerciante ou prestador de serviços de beneficiamento e limpeza de pescado oriundo da Resex Marinha de Itaipu;
> III - ser aposentado ou pensionista por atividades ligadas à Resex Marinha de Itaipu previstas nos incisos I e II do art. 2º deste anexo;
> IV - ser descendente ou ascendente de família tradicional de Pescadores Artesanais da Resex Marinha de Itaipu.
> Parágrafo Único - Entende-se por família tradicional extrativista aquelas integradas no seu núcleo principal familiar (ascendentes e descendentes diretos), por pessoas que atuam ou atuaram diretamente em atividades tradicionais da Resex Marinha de Itaipu, conforme o inciso I do art. 2° desta Resolução (INEA, Resolução nº 283, 2023, grifo nosso).

Como anexo da resolução, foi publicada uma listagem nominal (contendo nome completo, apelido, CPF, telefone e data de nascimento) de 72 pescadores. A publicação da listagem permite que qualquer um saiba quem são os beneficiários e, principalmente, que a própria comunidade controle o reconhecimento feito pelo Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ambos os contextos empíricos, por se situarem em áreas de confluências de direitos, demandam práticas e ações de gestão pública e apresentam conflitos estudados por diversos

pesquisadores cujos trabalhos foram considerados na elaboração do presente artigo. A trajetória apresentada em mais de 20 anos desde a implantação da Resex de Arraial de Cabo permite identificar desafios que persistem, como a representação dos pescadores através de associações e/ou outras formas mais compatíveis com os critérios de autonomia e liberdade consagrados na Constituição de 1988; a conciliação da pesca artesanal e atividades de turismo náutico e/ou outros usos da praia, reconhecida pela legislação brasileira como bem de uso comum de todos; bem como procedimentos adequados para gestão destes espaços tendo em vista a dupla finalidade pública que os fundamentam.

O Acordo de Gestão da Resex-mar de Arraial do Cabo consolidou regras construídas sob a perspectiva de uma co-gestão, mas seu cumprimento depende da identificação dos pescadores artesanais, que adotou um modelo complexo de pertencimento. No caso de Itaipu, a listagem das famílias apresenta vantagens, mas ainda é muito recente para uma avaliação de suas consequências para a gestão da Resex.

As Resex possuem uma "sociogênese, que contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política", em consonância com o conceito de povos e comunidades tradicionais, instituído pelo decreto nº 6040/2007, de acordo com Little (2002):

> O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais aqui analisados mostram na atualidade. O fato que o termo tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo brasileiro, tais como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política (Little, 2002, p. 283-284).

Ainda de acordo com o mesmo autor, "o conceito surgiu no contexto dos debates sobre autonomia territorial, exemplificado pela Convenção n° 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)" (Little, 2002, p. 283), incorporada ao ordenamento brasileiro[7] pelo Decreto nº 5051, de 19 de abril de 2004, mas posteriormente revogado pelo Decreto nº 10.088/2019.

A inclusão na legislação brasileira do tratado internacional deixa, porém, em aberto questões de tradução, em sentido amplo. No caso da citada Convenção, Lobão (2021) explica que há duas versões publicadas pela Organização das Nações Unidas. O texto em inglês adota a concepção de *self-identification*, traduzido como auto-atribuição e encontrado em

7 Apesar da revogação do decreto que incorporou o tratado à ordem jurídica nacional, não houve denúncia no plano internacional e, portanto, o país continua obrigado ao seu cumprimento. De acordo com a Jurisprudência brasileira, as Convenções internacionais que tratam de direitos humanos são incorporadas acima da legislação infraconstitucional, ou seja, são hierarquicamente superiores a toda a legislação, exceto a própria Constituição, devendo orientar a aplicação das leis, incluindo toda a legislação ambiental.

alguns diplomas normativos como o Decreto nº 4887/2003, que regulamentou a propriedade assegurada às comunidades remanescentes de quilombos. Na versão inglesa, é expresso nos seguintes termos: "self-indentification as indigenous or tribal shall be regarded as a fundamental criterion for determining the groups to which the provisions of this Convention apply". Já a versão francesa adota o critério do *sentiment d'appartenance,* que pode ser traduzido como "sentimento de pertencimento". Na versão disponível em português consta que a "consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental" e que as versões inglesa e francesa do texto são igualmente autênticas. Na prática, esses critérios são apropriados pelos agentes governamentais, de acordo com cada contexto. Lobão (2021) reforça que a tradução não pode ser apenas literal, visto que envolve direitos culturais e territoriais e atenta para as consequências sofridas diretamente pelas pessoas envolvidas: "[...] nunca é demais lembrar que quando fazemos nossas apostas em uma interpretação ou em outra, quando disputamos concepções e filiações a um modelo ou a outro, o fazemos com um cacife que não é nosso: a vida das populações tradicionais locais e seus lugares de pertencimento." (Lobão, 2021, p. 237).

Além de possíveis restrições à autonomia das populações que levaram à criação destes espaços, poderíamos acrescentar ainda que o modelo adotado e suas formas de aplicação terão também reflexos mais amplos, ainda que indiretos, em toda a sociedade, nos termos formulados pelo socioambientalismo gestado pelos Povos da Floresta.

REFERÊNCIAS

1. ALLEGRETTI, Mary Helena. **A construção social de política ambientais**: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. 2002. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável – Gestão e Política Ambiental) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

2. ALMEIDA, Mauro; ALLEGRETTI, Mary Helena; POSTIGO, Agusto. O legado de Chico Mendes: êxitos e entraves das Reservas Extrativistas. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 48, p. 25-55, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.5380/dma.v48i0.60499. Acesso em: 24 maio 2025.

3. ARAÚJO, Daisy Damasceno. Olhares acerca do processo de construção do artigo 68 (ADCT/CF-1988) e seus desdobramentos na atualidade. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31. 2018, Brasília. **Anais** [...]. Brasília: UnB, 2018. Disponível em: https://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/doc/atividade-000190. Acesso em: 13 dez. 2024.

4. BRASIL. [Constituição de 1988] **Constituição da República Federativa do Brasil**. Organizado por Cláudio Brandão de Oliveira. Rio de Janeiro: Roma Victor, 2002.

5. BRASIL. **Decreto nº 98.897/1990, de 30 de janeiro de 1990**. Dispõe sobre as reservas extrativistas e dá outras providências. Brasília, DF, 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d98897.htm. Acesso em: 28 out. 2024.

6. BRASIL. **Decreto de 3 de janeiro de 1997**. Dispõe sobre a criação da Reserva Extrativista Marinha do Arraial do Cabo, no Município de Arraial do Cabo, Estado do Rio de Janeiro, e dá outras providências. Brasília, DF, 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior%20a%202000/1997/dnn5025.htm. Acesso em: 24 maio 2025.

7. BRASIL. **Decreto nº 4340, de 22 de agosto de 2002**. Regulamenta artigos da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, e dá outras providências. Brasília, DF, 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4340.htm. Acesso em: 28 out. 2024.

8. BRASIL. **Decreto nº 5051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, DF, 2004. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm. Acesso em: 4 nov. 2024.

9. BRASIL. **Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 24 maio 2025.

10. BRASIL. **Lei nº 9985, de 18 DE JULHO DE 2000**. [Sistema Nacional de Unidades de Conservação]. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9985.htm. Acesso em: 28 out. 2024.

11. BRITTO, Rosyan Campos de Caldas. **Modernidade e Tradição**: construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo. Niterói: EdUFF, 1999.

12. CALANDRINO, Tatiana Maranhão. **Significados da pactuação entre órgãos públicos ambientais e populações tradicionais**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

13. DIAS NETO, José Colaço. **Quanto custa ser pescador artesanal?** Etnografia, relato e comparação entre dois povoados pesqueiros no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

14. INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS

RENOVÁVEIS. **Portaria nº 118, de 31 de outubro de 1994**. Normas administrativas para criação, regularização e consolidação das reservas extrativistas. Brasília, DF, 1994. Disponível em: https://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/IBAMA/PT0118-090902.PDF. Acesso em: 4 nov. 2024.

15. INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Instrução Normativa nº 35, de 27 de dezembro de 2013.** Disciplina, no âmbito do Instituto Chico Mendes, as diretrizes e procedimentos administrativos para a elaboração e homologação do perfil da família beneficiária em. Reservas Extrativistas, Reservas de Desenvolvimento Sustentável e Florestas Nacionais, com populações tradicionais. Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/legislacao/instrucoes-normativas/arquivos/in_35.pdf. Acesso em: 22 jun. 2025.

16. INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Portaria nº 5, de 3 de janeiro de 2017.** Estabelece critérios e procedimentos para cadastramento e concessão de autorizações precárias para prestação de serviço de turismo náutico na Resex marinha de Arraial do Cabo. Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/legislacao/portarias/portarias-2017/portaria_05_de_3_de_janeiro_de_2017.pdf. Acesso em: 22 jun. 2025.

17. INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Portaria nº 895, de 23 de setembro de 2020**. Aprova o Acordo de Gestão da Reserva Extrativista Marinha do Arraial do Cabo, no Município de Arraial do Cabo, Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/legislacao/portarias/portarias-2020/portaria_895_23set2020.pdf. Acesso em: 22 jun. 2025.

18. KANT DE LIMA, Roberto; PEREIRA, Luciana. **Pescadores de Itaipu -** meio ambiente, conflito e ritual no litoral do estado do Rio de Janeiro. Niterói: EdUFF, 1997.

19. LIMA, Paulo Victor de Sousa; NASCIMENTO, Jessica Silva França; LEIVA, Francisco Javier Araos. Maretório e os povos tradicionais extrativistas costeiros e marinhos do Litoral do Pará, Brasil. **Ilha - Revista de Antropologia**, Santa Catarina, v. 26, n. 2, p. 67-91, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.5007/2175-8034.2024.e96380. Acesso em: 24 maio 2025.

20. LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, 2002.

21. LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira. **Reservas Extrativistas Marinhas**: Uma Reforma Agrária no mar? Uma discussão sobre o processo de consolidação da reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo/RJ. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Ciência Política) – Programa de Pós-graduação em Antropologia e Ciência Política, Universidade Federal Fluminense, 2000.

22. LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira. **Cosmologias Políticas do Neocolonialismo:** como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento. Niterói: EdUFF, 2010.

23. LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira. Economia Política do Ressentimento: um resultado de políticas públicas que se tornam políticas de governo? *In*: OLIVEIRA, Valter Lucio; RIBEIRO, Ana Maria Motta; LOBÃO, Ronaldo (org.). **O Brasil que arde e a boiada que passa** – instituições, conflitos e relações de poder. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 209-239.

24. MENEZES, Allãn Sinclair Haynes de. **A Reserva Extrativista Marinha de Itaipu**: A reificação de uma identidade ligada ao mar. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

25. MIBIELLI, Bruno Leipner. **Ser "Pescador Profissional Artesanal Tradicional de Itaipu**": e as redes de relações de uma trajetória. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

26. NADER, Laura. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 49, p. 328–356, 2020. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/44427/30133. Acesso em: 24 maio 2025.

27. RIO DE JANEIRO (Estado). **Decreto Estadual n° 44.417, de 30 de setembro de 2013**. Cria a Reserva Extrativista Marinha de Itaipu no Município de Niterói e dá outras providências. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/rj/decreto-n-44417-2013-rio-de-janeiro-cria-a-reserva-extrativista-marinha-de-itaipu-no-municipio-de-niteroi-e-da-outras-providencias. Acesso em: 4 nov. 2025.

28. SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e Novos Direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.

Tatiana Calandrino Maranhão
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Unviersidade Federal Fluminense, com bolsa Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9260-6979. E-mail: tatcalandrino@gmail.com

Contribución de la acción colectiva a procesos de educación ambiental en la gestión integrada de bienes comunes costeros en Rocha, Uruguay[1]

Contribution of collective action to Environmental Education processes in the integrated management of coastal commons in Rocha, Uruguay

Contribuição da ação coletiva para os processos de Educação Ambiental na gestão integrada dos bens comuns costeiros em Rocha, Uruguai

Natalia Verrastro Viñas
Centro Universitario Regional del Este, Universidad de La República, Rocha, Uruguay

Dione Iara Silveira Kitzmann
Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMEN

En este artículo se presentan los resultados de la caracterización de experiencias de acción colectiva para la recuperación de bienes comunes, sus contribuciones a la educación ambiental y a la gestión integrada de la zona costera en Rocha, Uruguay. A partir del análisis de la información primaria y secundaria revisada, sistematizada y triangulada sobre las experiencias relevadas, se identifican seis dimensiones y sus categorías de análisis. Estas son la inscripción territorial que refiere a la localización respecto al tramo de costa inscripto en el tercer nivel de gobierno y los instrumentos de ordenamiento territorial. La temporalidad da cuenta del periodo de tiempo desde la creación a la fecha de su última actividad, las acciones dadas por los objetivos, actividades y resultado de las experiencias, los tipos de bienes comunes que se quieren recuperar, los procesos de educación ambiental que indican el tipo de contribuciones para alcanzar

1 Fuente de financiación: Departamento Interdisciplinario de Sistemas Costeros y Marinos, Centro Universitario de la Región Este de la Universidad de la República (CURE Udelar).

Recebido em 5 de dezembro de 2024.
Avaliador A: 11 de fevereiro de 2025.
Avaliador B: 20 de fevereiro de 2025.
Aceito em 18 de junho de 2025.

CC BY

la concientización y construir ciudadanía ambiental, y por último los procesos dados por las relaciones con otros actores sociales de los ámbitos de acción involucrados en la gestión costera en Rocha. Durante los diez años estudiados se encontraron valiosas contribuciones a la educación ambiental en las experiencias analizadas. Los procesos en su mayoría muestran tendencias más bien conservacionistas y pragmáticas, aunque en varios casos han logrado trayectorias o recorridos educativos ambientales a mediano plazo. Muchos de los casos introducen miradas críticas en la búsqueda de soluciones y reclamos a los gestores, lo cual permite trascender del diagnóstico del problema. Se constataron más de veinte colectivos costeros organizados en torno a la recuperación de (bienes) comunes. Las dimensiones y categorías generadas responden a experiencias enmarcadas en las convocatorias a fondos relevadas, pero puede ser la base para revisar y ajustar en el estudio de otras experiencias de acción colectiva.

Palabras clave: Acción colectiva, Educación ambiental, Bienes comunes, Diálogo de saberes y sistematización de experiencias.

ABSTRACT

This paper presents the results of the characterization of collective action experiences for the recovery of (common) goods, their contributions to Environmental Education and the Integrated Coastal Zone Management in Rocha, Uruguay. Based on the qualitative analysis of primary and secondary information reviewed, systematized, and triangulated from the surveyed experiences, six dimensions and their analysis categories are identified. These are territorial registration, referring to the location of the coastal stretch registered at the third government level and territorial planning instruments; temporality, which accounts for the period from the creation to the last activity date; actions, given by the objectives, activities, and outcomes of the experiences; types of common goods to be recovered; EE processes, indicating the type of contributions for raising awareness and building environmental citizenship; and finally, processes related to relationships with other social actors in the areas of action involve. Over the ten years studied, valuable contributions to Environmental Education and Integrated Coastal Zone Management, were found in the experiences analyzed. The Education and Integrated processes mostly show rather conservationist and pragmatic trends, although in several cases, they have achieved medium-term trajectories. Many of the cases introduce critical perspectives in the search for solutions and demands from the managers, allowing them to go beyond the problem diagnosis. More than twenty coastal collectives were found, organized around the recovery of (common) goods. The generated dimensions and categories respond to experiences framed in the funding calls reviewed, but they can serve as the basis for reviewing and adjusting the study of other collective action experiences.

Keywords: Collective action, Environmental education, Common goods, Dialogue of knowledge and systematization of experiences.

RESUMO

Este artigo apresenta os resultados da caracterização de experiências de ação coletiva para a recuperação de bens comuns, suas contribuições para a educação ambiental e para a gestão integrada da zona costeira em Rocha, Uruguai. A partir da análise das informações primárias e secundárias revisadas, sistematizadas e trianguladas sobre as experiências pesquisadas, são identificadas seis dimensões, y sus categorias de análise. São a inscrição territorial que se refere à localização em relação ao trecho de costa registrado no terceiro nível de governo e os instrumentos de planejamento territorial. A temporalidade contabiliza o período de tempo desde a criação até a data de sua última atividade, as ações dadas pelos objetivos, atividades e resultados das experiências, os tipos de bens comuns que devem ser recuperados, os processos de EA que indicam o tipo de contribuições para alcançar a conscientização e construir a cidadania ambiental, e, finalmente, os processos de gestão dados pelas relações com outros atores sociais nas áreas de atuação envolvidas na gestão costeira de Rocha. Durante os dez anos estudados, foram encontradas contribuições valiosas para a educação ambiental nas experiências pesquisadas e analisadas. Os processos analisados apresentam, em sua maioria, tendências conservacionistas e pragmáticas, embora em vários casos tenham conseguido realizar trajetórias ou caminhos de educação ambiental a médio prazo. Muitos dos casos estudados introduzem visões críticas da educação ambiental na busca de soluções e queixas aos gestores, permitindo-lhes transcender o diagnóstico do problema. Mais de vinte das organizações dos grupos costeiros de Rocha foram encontradas em torno da recuperação de bens comuns. As dimensões e categorias geradas respondem às experiências enquadradas nos editais de recursos pesquisados, mas podem ser a base para revisão e ajuste no estudo de outras experiências de ação coletiva.

Palavras-chave: Ação coletiva, Educação ambiental, Bens comuns, Diálogo de saberes e sistematização de experiências.

INTRODUCCIÓN

A nivel global, la educación ambiental (EA) sigue siendo un esfuerzo colectivo a pesar de sus desafíos, fortalecido por iniciativas que consideran el aprendizaje como un acto fundamental desde una perspectiva ontogénica y política. En esta línea se plantea explorar la identidad ecológica y el compromiso para promover la eco ciudadanía al implicar el desarrollo de una competencia política, indisociable de competencias de orden crítico, ético y heurístico (Sauvé, 2013; Sauvé, 2017; Layrargues, 2022). Desde esta perspectiva, se requieren enfoques interdisciplinarios para entender el aprendizaje ambiental y fomentar la concientización, la

voluntad y la capacidad de actuar en la sociedad para generar cambios proambientales a nivel local y comunitario (Freire, 1970; Clegg *et al.*, 2019).

El aprendizaje y la acción están conectados intrínsecamente en nuestras interacciones y con el entorno que nos rodea, e ignorar esta sólida base de evidencia empírica y teórica sería perjudicial (Wheaton *et al.*, 2024). La acción colectiva es un proceso donde se construyen nuevos entramados de relaciones entre colectivos vinculados en la red de prácticas comunitarias en la protección y recuperación de los bienes comunes. En este marco se llevan a cabo procesos de enseñanza-aprendizaje que transforman nuestras formas de relacionarnos. La transformación se refiere a la capacidad humana de crear formas colectivas de habitar el mundo sin dominación ni explotación. Esto requiere una estrategia teórica que contemple tanto las luchas cotidianas como los horizontes de deseo para cambiar la realidad social (Gutiérrez, 2013).

La investigación educativa es crucial para recuperar bienes comunes, ya que mejora las interacciones entre personas y su entorno (Barraza, 2005). Estos bienes son herramientas que guían propuestas políticas, al abarcar el acceso al patrimonio social, natural y cultural; la producción y reproducción de bienes; y la distribución equitativa de beneficios (Gutiérrez; Mora, 2011). Además, permiten la creación de redes sociales para compartir experiencias (Helfrich; Hass, 2008) y se ven fortalecidos por dinámicos procesos de vida en común, lo que favorece su evolución frente a intereses diversos (Lloredo Alix, 2020). La naturaleza pública de muchos bienes comunes abre oportunidades para la acción cívica y la conexión comunitaria (Ardoin; Bowers; Gaillard, 2022). Laval y Dardot (2015) reflexionan sobre lo "común" como un principio que podría reconfigurar las relaciones sociales en el siglo XXI, al impulsar nuevas formas de comunidad y solidaridad en un contexto de crisis y fragmentación.

En este contexto, es crítico adoptar un enfoque pedagógico sobre los contextos sociales y su relación con la naturaleza, reconociendo que los problemas ambientales surgen de conflictos sociales vinculados a modelos de desarrollo (Layrargues; Lima, 2014). Se debe fomentar una EA que contribuya a la creación de comunidades resilientes, al permitir que las personas recuperen su voz y redescubran su dignidad frente a la opresión ambiental. Esta educación debe ser contextualizada, descolonizadora y centrada en la praxis comunitaria (Calixto Flores, 2022). Aunque gran parte de la literatura sobre este tema se genera en el ámbito universitario, la EA se desarrolla también en espacios de activismo y en círculos profesionales (Barba, 2019).

Es esencial en la EA construir un "saber-ser" y un "saber-vivir" en un mundo desigual, mediante la integración de saberes significativos en los procesos decisorios y la inclusión a grupos excluidos. Se debe superar la idea errónea de que la EA centrada en la conservación conlleva un enfoque político conservador, además de reconocer que la distinción entre educación formal y no formal limita la comprensión de los distintos modos de aprendizaje. El aprendizaje no solo depende del entorno, sino también de la atención, la adquisición de habilidades y la

participación comunitaria en diversos contextos (Sauvé, 2005, 2010, 2013; Carvalho, 2020). Sin embargo, el desarrollo de procesos no formales en la EA requiere una estructura conceptual y metodológica que satisfaga las necesidades de capacitación y organización comunitaria. Esto incluye la creación de propuestas pedagógicas y de métodos didácticos que promuevan la adquisición de conocimientos y valores, así como el fomento de espacios de intercambio de experiencias para potenciar el aprendizaje colectivo (Villadiego-Lorduy *et al.*, 2014). Los procesos comunitarios son considerados espacios educativos que deben ser tratados críticamente desde una perspectiva pedagógica y didáctica (Ministerio del Medio Ambiente de Chile, 2022).

De este modo, la acción colectiva promueve procesos formativos que van de la concientización a la ciudadanía ambiental (Freire, 1970; Kitzmann; Mota, 2017), al integrar saberes empíricos y académicos, vivencias emocionales, racionalidades territoriales y una ciudadanía crítica, capaz de transformar y gestionar su contexto vital (Barcia, 2013). En Uruguay, la EA ha avanzado en las últimas décadas mediante diversas estrategias metodológicas en niveles de enseñanza formal y en organizaciones, acumulando experiencias, aunque estas suelen ser dispersas y no coordinadas. Las múltiples estrategias ensayadas en el ámbito no formal son un rico insumo para asimilar la EA en la educación formal. La EA se presenta como una herramienta pedagógica, ética y política que busca fomentar valores, conocimientos y actitudes para alcanzar un desarrollo sustentable y mejorar la vida, al priorizar la equidad y el respeto por la diversidad. Además, promueve la participación ciudadana activa en la gestión del ambiente, integrando saberes académicos y populares (Ministerio de Educación y Cultura, 2014).

En la zona costera de Uruguay, los colectivos sociales se organizan para recuperar los bienes comunes mediante proyectos financiados por diversas instituciones, con el fin de mejorar su entorno y buen vivir. A pesar de contar con veinte años de políticas ambientales que promueven la participación, estos colectivos enfrentan limitaciones culturales y políticas que obstaculizan su influencia en la gestión de los territorios (Conde, 2013). La diversidad de actores y competencias representa un desafío para la colaboración, aunque se han creado espacios de coordinación que facilitan la gestión. Sin embargo, la concurrencia de múltiples intereses puede generar resultados variables en el éxito de estas iniciativas (Szephegyi *et al*., 2020). Motivados por el cuidado ambiental, los colectivos buscan fortalecer la participación local y crear redes de colaboración, pero enfrentan desánimo por la falta de supervisión institucional y vacíos legales que impiden la protección del bien común. El discurso oficial sobre gobernanza ambiental no ha producido cambios significativos, lo cual subraya la necesidad de establecer diálogos horizontales permanentes para una gestión costera integrada y participativa en Uruguay (Gadino *et al*., 2022).

Ante lo anterior, este artículo presenta la caracterización de experiencias de acción

colectiva en la recuperación de bienes comunes y discute sus aportes a la EA, desde la perspectiva de la gestión integrada en la zona costera de Rocha (Uruguay). Se sistematiza y analiza la información primaria y secundaria relevada para caracterizar los entramados de personas, colectivos, acciones de recuperación, bienes comunes costeros, procesos de EA y procesos de gestión integrada que se dan entre los años 2011 y 2021 en torno a la acción colectiva para la recuperación de comunes costeros de Rocha, Uruguay.

METODOLOGÍA

Este trabajo utiliza una metodología cualitativa (Minayo, 2010; Creswell, 2019), y su enfoque está inmerso en lo que se denomina investigación interdisciplinaria (García, 2011). Esto implica el desarrollo de los objetivos mediante métodos de diversas disciplinas para generar un conocimiento integral. La cooperación interdisciplinaria busca evitar el reduccionismo y orientar la investigación hacia una nueva racionalidad ambiental (Leff, 2001). Desde este marco se desarrolló un abordaje contextualizado, situado, de las prácticas y los significados que las personas involucradas otorgan a esas prácticas (Restrepo, 2016). Se trabajó a partir del estudio de caso como herramientas de investigación interdisciplinarias (Yin, 2018; Gerring, 2007) para analizar situaciones específicas de manera profunda, lo cual permite una comprensión detallada de fenómenos complejos en su contexto. Una táctica clave en estos estudios es emplear múltiples fuentes de información que sean convergentes mediante la triangulación (Yin, 2018), una técnica que implica implantar diferentes estrategias de recolección de datos, con el fin de contrastar un determinado conjunto de observaciones con otros, abordando el mismo fenómeno (Forni; Grande, 2020).

Este estudio se enfocó en la recuperación de bienes comunes costeros desde los aspectos de ambientes naturales, espacio público y valores de identidad y pertenencia, así como buenas prácticas ambientales. Se realizó un relevamiento y sistematización de información secundaria mediante una búsqueda y revisión bibliográfica integrativa (Valencia-Contrera, 2022) de distintas fuentes (documentos, prensa, web y redes sociales relacionadas con diversas experiencias y colectivos).

Los criterios de selección de los proyectos incluyeron su ubicación en localidades costeras, la inclusión de temáticas socioambientales y/o de recuperación de espacios públicos, y el periodo temporal del estudio, que abarca de 2011 a 2021. Se revisaron 35 proyectos

financiados por tres convocatorias: el Programa de Pequeñas Donaciones (PPD[2]), los Espacios de Coordinación de las Convenciones de Río para un Crecimiento Sostenible en Uruguay (ECCOSUR[3]) y Proyecta Tu Localidad (Proyecta[4]). Los proyectos seleccionados involucran temas socioambientales y la recuperación de espacios públicos, con una muestra final de 33 proyectos y 22 referentes.

Además, se recopiló datos mediante entrevistas (Restrepo, 2016) a referentes de las experiencias para comprender en detalle sus percepciones y profundizar el conocimiento de situaciones pasadas o presentes. También se realizó observación participante (Restrepo, 2016) en actividades y se recorrieron sitios intervenidos durante las experiencias. Se aplicó un cuestionario semiestructurado (Andrade, 2023) con la finalidad de complementar los datos de la investigación, mediante una búsqueda de información que no está explícita en los documentos disponibles relacionados con las experiencias, además de conocer la percepción de los involucrados sobre los procesos de EA, logros y limitaciones de la acción colectiva. El análisis de la información se realizó mediante herramientas como fichas bibliográficas, matrices de observación y planillas de Excel, al categorizar los datos por nombre del colectivo u organización, localidad, propósito, periodo de actuación (años), continuidad de acciones en el tiempo (fecha de última actividad), proyectos, convocatoria para financiación, acciones (objetivos y resultados), procesos EA (de la concientización a la ciudadanía ambiental), logros, limitaciones y procesos de gestión integrada (vínculo con otros actores sociales). Las categorías de análisis emergieron del material recopilado mediante la categorización diferida (Santander, 2011), lo cual permitió sistematizar los proyectos relevados y caracterizar las experiencias.

RESULTADOS

Los colectivos analizados incluyen 20 organizaciones civiles y grupos del sector privado, que desarrollaron 23 iniciativas financiadas por fondos gubernamentales entre 2011 y 2021. Se caracterizó la acción colectiva a partir de seis dimensiones; a su vez para cada una se

2 Programa del Ministerio de Ambiente (MA) del Ministerio de Turismo, implementado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y financiado por el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM).

3 Programa del Ministerio de Ambiente (MA), financiado por el FMAM.

4 Fondos de participación ciudadana, programa del Gobierno departamental la Intendencia de Rocha (IDR) con financiación del Fondo de Desarrollo del Interior (Oficina de Planeación y Presupuesto del ejecutivo) es un fondo presupuestal que surge como consecuencia de lo establecido en el artículo 298, inciso 2, de la Constitución de la República.

definieron categorías de análisis. En ambos casos surgen del análisis de la información primaria y secundaria revisada, sistematizada y triangulada sobre las experiencias relevadas. Estas son la inscripción territorial, que refiere a la localización respecto al tramo de la costa inscripto en el tercer nivel de gobierno y los instrumentos de ordenamiento territorial establecidos.

La temporalidad da cuenta del periodo de tiempo desde la creación a la fecha de su última actividad, de las acciones dadas por los objetivos, actividades y resultado de las experiencias, los tipos de bienes comunes que se quieren recuperar, los procesos de EA que indican el tipo de contribuciones para alcanzar la concientización y construir ciudadanía ambiental, y, por último, los procesos de gestión integrada de la zona costera (GIZC) dados por las relaciones con otros actores sociales de los ámbitos de acción involucrados en la GIZC de Rocha. A continuación, se presentan las dimensiones y categorías de análisis identificadas (Tabla 1).

Tabla 1. Dimensiones y categorías de análisis de la caracterización de la acción colectiva en la zona costera de Rocha, Uruguay

DIMENSIONES	CATEGORÍAS
a) Inscripción territorial: Localización o ubicación donde se encuentra físicamente la experiencia desarrollada por el colectivo y su área de influencia. Se agrupan según el tercer nivel de gobierno denominado municipios (Ley 19272, Descentralización y Participación Ciudadana) o Junta Local (Ley 9515, Orgánica Municipal VII, cap. 1, art. 53).	Municipio La Paloma incluye La Pedrera, La Paloma y Barra Laguna de Rocha. Municipio Castillos incluye Aguas Dulces, Barra de Valizas y La Esmeralda. Junta Local Punta del Diablo. Junta Local La Coronilla.
b) Temporalidad: Periodo de actuación dado por los años entre la fecha de creación del colectivo y la fecha de la última actividad realizada.	1 a 5 años 6 a 10 años 11 a 21 años 22 a 27 años.
c) Acciones: Objetivos, actividades y resultados de las experiencias relevadas.	5 categorías según tipos de acciones: Prácticas de manejo en el cuidado de la biodiversidad y ecosistemas. Recuperación del espacio público. Infraestructura y equipamiento. Conocimiento y capacidades locales. Actividades de EA y comunicación.
d) (Bienes) Comunes: Tipos de (bienes) comunes que los colectivos proponen recuperar. Riqueza, recursos, espacios, valores, sistemas, procesos y actividades que pertenecen a grupos o colectividades.	2 categorías de análisis que agrupan subtipos según sus características tangibles o intangibles: Bienes comunes: Especies, ecosistemas y sus funciones. Ambiente sano. (Tangibles). Comunes: Buenas prácticas ambientales. Saberes. identidad-pertenencia. Ocio y naturaleza. (Intangibles).

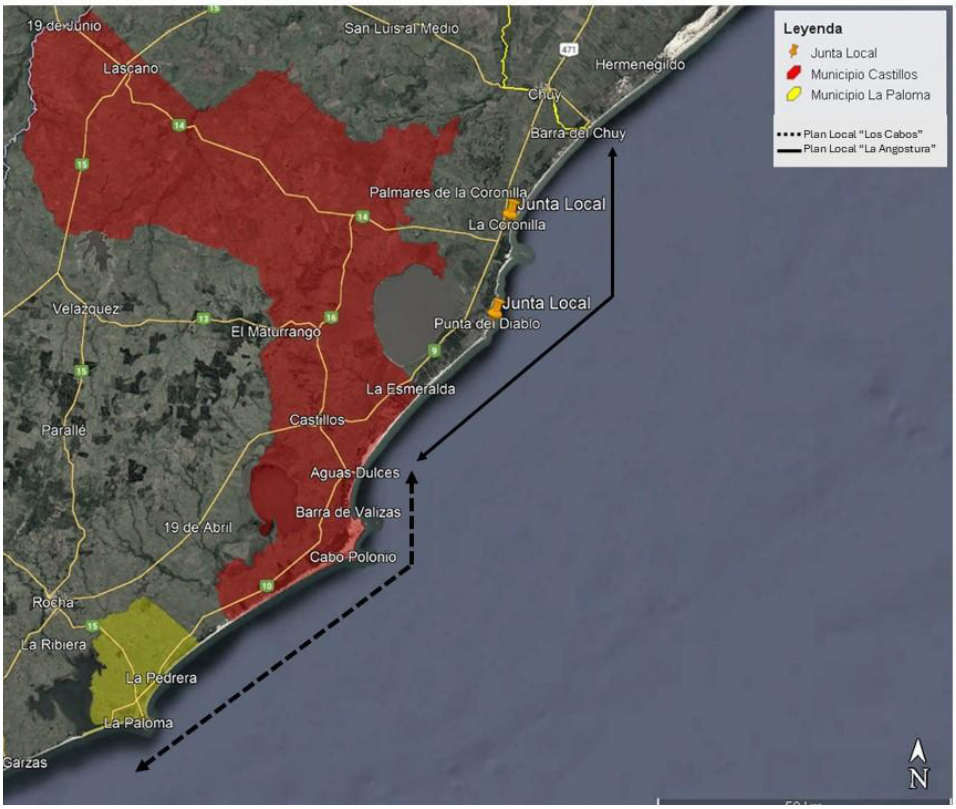
e) Procesos de EA: Tipo de contribución de las experiencias a acciones o actividades de EA. Considera los procesos de EA como recorridos de concientización hacia la ciudadanía ambiental para la justicia ambiental.	5 categorías de análisis según el tipo de acción o actividad: Sensibilizar. Hacer actividades puntuales. Enseñar temas ambientales. Hacer proyectos ambientales. Realizar trayectorias educativas ambientales.
f) Procesos de gestión integrada de la zona costera (GIZC): Ámbitos de acción de los actores sociales (AS) con los que se relacionaron los colectivos analizados durante las experiencias. Considera la GI como un proceso de cogestión entre los diferentes AS involucrados en la recuperación de los (bienes) comunes costeros de Rocha.	4 categorías de análisis según el tipo de AS: Gubernamental nacional y local. Sociedad civil. Sector privado. Academia y otros ámbitos de formación y/o investigación nacional e internacional.

Fuente: Elaboración propia (2024).

a) Inscripción territorial:

Se refiere a la localización o ubicación donde se encuentra físicamente la experiencia desarrollada por el colectivo y su área de influencia. Se agrupan según el tercer nivel de gobierno y administración denominado Municipios (Ley 19272, Descentralización y Participación Ciudadana) o Junta Local (Ley 9515, Orgánica Municipal VII, cap. 1, art. 53). Se conforma por toda población de más de dos mil habitantes, y su circunscripción territorial forma una unidad, con personalidad social y cultural, con intereses comunes que justifiquen la existencia de estructuras políticas representativas y que faciliten la participación ciudadana. Estos instrumentan la participación de la sociedad en las cuestiones del gobierno local y tienen potestades para crear los ámbitos necesarios y mecanismos adecuados para que la población participe de la información, consulta, iniciativa y control de los asuntos de su competencia, los que deberán ser implementados bajo su responsabilidad política. Con el porcentaje determinado en el artículo 16 de la ley 19272, podrá promoverse el derecho de iniciativa ante el Municipio en caso de que estos ámbitos no sean establecidos. En este caso encontramos el municipio La Paloma (MLP) de 247 km^2 que incluye también a las localidades costeras de La Pedrera, Barra de Laguna de Rocha y una zona rural hacia ruta 9 y 15. El municipio de Castillos (MCa) cuenta con 2.142 km^2 donde están las localidades costeras de Cabo Polonio, Barra de Valizas, Aguas Dulces, La Esmeralda y llega hasta 19 de Julio, localidad rural del interior del departamento. Las localidades de Punta del Diablo y La Coronilla tienen la figura administrativa anterior denominada Junta Local (JL) por no encontrarse bajo jurisdicción de ningún municipio (Figura 1).

Figura 1. Inserción territorial de los colectivos relevados[5]



Fuentes: Elaborado a partir de GeoServicios Observatorio Ambiental MA[6] y Imagen Google Earth.

A su vez, desde el año 2008 la Ley 18308 de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible prevé los Planes Locales de Ordenamiento Territorial como instrumentos departamentales donde se establece la participación social dentro de los procesos de planificación y revisión. Los planes locales definen criterios para el ordenamiento territorial de una porción del territorio dentro de un departamento. Estos asumen un grado mayor de detalle con respecto a las directrices departamentales, normativizan los usos del suelo, la localización de las diferentes actividades socioeconómicas, servicios, infraestructura y viviendas (artículo 17 de la Ley 18308). Son competencia del Gobierno departamental que es quien define el ámbito de cada plan local. En el caso de la costa de Rocha están vigentes el Plan local "Los Cabos" (2014)

5 Delimitación del tercer nivel de gobierno: amarillo Municipio La Paloma; rojo Municipio Castillos; puntos naranjas Junta Local Punta del Diablo y Junta Local La Coronilla. Delimitación Planes OT Locales: Flechas negras punteadas tramo "Los Cabos" (2014) de La Barra de la Laguna de Rocha hasta Aguas Dulces; Flechas negras: tramo "La Angostura" (2016) de La Esmeralda a Barra del Chuy.

6 Disponible en: ambiente.gub.uy. Acceso el: 24 mayo 2025.

que corresponde al tramo de costa entre La Barra de la Laguna de Rocha hasta Aguas Dulces y el Plan Local "La Angostura" (2016) que corresponde al tramo que va desde La Esmeralda hasta Barra del Chuy. Actualmente estos planes están cumpliendo el plazo para comenzar a ser revisados, evaluados y ajustados por diez años más por lo que corresponden instancias de participación social durante las etapas de este proceso tal como expresa la ley. En este proceso se abren instancias de consulta donde los colectivos pueden aportar desde sus experiencias sus saberes y acciones.

Las experiencias relevadas se ubican en dos municipios (M), dos juntas locales (JL) y ocho localidades costeras (LC) del departamento. Son veintitrés proyectos que representan a veinte colectivos en que la mayoría se encuentran en el MLP, le sigue la JL de Punta del Diablo, luego la JL de La Coronilla y, por último, el MCa (Tabla 2, Cuadro 1). Estos colectivos se encuentran seis en La Paloma, cuatro en La Pedrera, cuatro en Punta del Diablo, dos en La Coronilla, uno en La Esmeralda, uno en Aguas Dulces, uno en Barra de Valizas y uno en Barra de Laguna de Rocha. En la mayoría de las localidades se relevaron de uno a dos proyectos, en las cuales se destacan La Paloma con el máximo de siete, Punta del Diablo y La Pedrera con cuatro cada una (Tabla 2). Estas experiencias corresponden a doce proyectos de cuatro convocatorias de Proyecta en los años 2011, 2014, 2018, 2019, siete proyectos de tres convocatorias del PPD en los años 2011, 2013 y 2018 y cuatro proyectos de dos convocatorias de ECCOSUR en los años 2018 y 2020.

Tabla 2. Colectivos y proyectos relevados según localidad

LOCALIDAD (n=8)	COLECTIVO – ORGANIZACIÓN (n=20)	PROYECTOS (n=23)
La Coronilla	Grupo CHOS Escuela 29.	Planta de clasificación para los residuos no compatibles con los contenedores municipales.
	Comisión de Turismo.	Recicla Coronilla.
Punta del Diablo	Liga de Fomento y Turismo.	Paseo Marítimo de Punta del Diablo.
	Parque Público Cerro el Rivero.	Parque Público.
	Club Social y Deportivo.	Deportivo Punta del Diablo.
	Yaqu Pacha Uruguay.	La tonina, centinela de la costa uruguaya: turismo, educación ambiental y gestión integrada.
La Esmeralda	La Comisión de Fomento y Turismo del Balneario La Esmeralda.	Espacio recreativo y de reunión.
Aguas Dulces	Asociación Fomento de Aguas Dulces.	Restauración de ecosistemas costeros y puesta en valor del patrimonio histórico natural del balneario Aguas Dulces.
		Eco Plaza Aguas Dulces.
Barra de Valizas	Asociación Civil Comisión de Vecinos Barra de Valizas.	Saneamiento Ecológico y Gestión de Residuos en Barra de Valizas.
		Senderos autoguiados interpretativos.

La Paloma	La Paloma Limpia.	Integración de pequeñas empresas locales a la gestión y valorización de residuos de La Paloma Limpia.
	Proyecto Psamófilo Costa Azul.	Psamófilo Costa Azul: Restauración participativa de un cañadón urbano.
	Comisión Centro Cultural Costa Azul y vecinos.	Cañadón histórico y turístico Costa Azul.
	Grupo Vecinos Playa Serena.	La Cañada de las Ranas.
	Club Náutico Sudestada.	Náutica para todos.
		Playa para todos.
	Dunas La Paloma – Asociación civil Karumbe.	Restauración dunar del balneario Arachania.
La Pedrera	Amigos del Parque. Grupo vecinos de La Pedrera.	Parque de Todos "Ana Cardona Hennión".
	Asociación Civil Club Social y Deportivo La Pedrera.	Recuperación y gestión costera en La Pedrera y Punta Rubia.
	La Pedrera Comunidad.	Puesta en valor del ecosistema de humedal costero, "Cañadón de la Playa del Barco".
	Grupo de Vecinos de San Sebastián de La Pedrera.	Ecoparque Oceánico San Sebastián.
La Paloma	La Paloma Limpia.	Integración de pequeñas empresas locales a la gestión y valorización de residuos de La Paloma Limpia.
	Proyecto Psamófilo Costa Azul.	Psamófilo Costa Azul: Restauración participativa de un cañadón urbano.
	Comisión Centro Cultural Costa Azul y vecinos.	Cañadón histórico y turístico Costa Azul.
	Grupo Vecinos Playa Serena.	La Cañada de las Ranas.
	Club Náutico Sudestada.	Náutica para todos.
		Playa para todos.
Barra laguna de Rocha	Asociación de Pescadores Artesanales de Lagunas Costeras	Cuidar y valorar lo nuestro: Una propuesta de Turismo Comunitario – pesca artesanal.

Fuente: Elaboración propia (2024).

b) Temporalidad:

Se refiere al periodo de actuación dado por los años entre la fecha de creación del colectivo y la fecha de la última actividad realizada, que surge del relevamiento de información primaria mediante el cuestionario semiestructurado y de información secundaria en sitios web o redes sociales de los colectivos. Se establecieron cuatro categorías según la cantidad de años de actuación de los colectivos: de 1 a 5 años, de 6 a 10 años, de 11 a 17 años y de 24 a 27 años. La mayoría están en el entorno de diez años de actuación; las más jóvenes tienen de tres a cuatro años, y las más antiguas entre 17, 24 y 27 años. Los de mayor antigüedad son colectivos que sus integrantes mayoritariamente viven de forma permanente e incluso personas nacidas y criadas en la localidad, vinculadas productivamente a la pesca y/o turismo, o con interés

científico y/o de conservación. En los casos de los colectivos más antiguos en su mayoría tienen más de un proyecto desarrollado en el periodo analizado. La continuidad de acciones en el tiempo genera acumulación de experiencia en torno a cómo organizarse y con qué objetivos. En los últimos diez años aumentó considerablemente la cantidad de colectivos organizados que se movilizan para generar propuestas destinadas a mejorar sus entornos de vida. Esto puede estar dado por diversidad de factores, entre ellos el aumento de la población permanente que se viene registrando y que se consolidó con la pandemia. Otro factor clave para considerar es el aumento de conflictos por el uso y apropiación de los bienes comunes costeros que ha derivado en disputas con autoridades y hasta intervenciones de las fuerzas policiales. Estos conflictos ambientales han producido aprendizajes en los colectivos sobre cómo enfrentarlos de manera proactiva y mediante intervenciones que den muestra de otros mundos posibles. Estas acciones también ayudan a desarrollar vínculos con otros actores sociales y habilidades para el relacionamiento con instituciones y gobierno local. Actualmente, 5 colectivos de los analizados no se encuentran en actividad y 12 realizaron por lo menos una actividad durante los años 2023 y 2024.

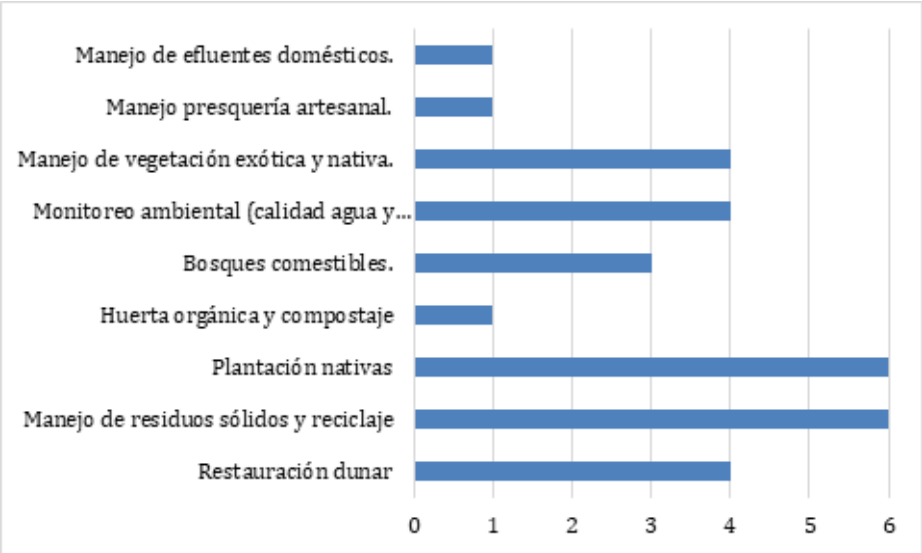
c) Acciones:

Se refiere a los objetivos, actividades y resultados de las experiencias relevadas donde se identificaron siete categorías de tipos de acciones desarrolladas por los colectivos en las experiencias relevadas. Estas se definieron a partir de la revisión bibliográfica, información secundaria de las experiencias e información primaria del cuestionario semiestructurado. Las categorías identificadas son las prácticas de manejo en el cuidado de la biodiversidad y los ecosistemas, la recuperación del espacio público, infraestructura y equipamiento, conocimiento y capacidades locales, y la EA y comunicación. Las acciones de infraestructura y equipamiento fueron ejecutadas por la mayoría de los colectivos (19). Las acciones de generación de conocimiento y capacidades locales fueron desarrolladas por el menor número de colectivos (10).

Las acciones más ejecutadas durante las experiencias relevadas fueron prácticas de manejo para el cuidado de la BD y ecosistemas. Esta categoría incluye diferentes habilidades y saberes desplegados por los colectivos durante las experiencias entorno al manejo de residuos y reciclaje, a sistemas naturales de tratamiento efluentes domésticos, al control de vegetación exótica y restauración de la nativa, a la restauración dunar, al monitoreo ambiental (calidad del agua cañada y fauna marina), de huerta orgánica y compostaje y a bosques comestibles y la pesquería artesanal. Otra de las acciones más repetidas entre los colectivos se encuentra la recuperación de espacios públicos; en la mayoría de las experiencias relevadas las intervenciones se desarrollan en espacios públicos de las localidades, los cuales incluyen ambientes que

cumplen relevantes funciones ecosistémicas y culturales –dunas, cañadas, laguna, bosques, playa, océano– **(**Cuadro 1).

Cuadro 1. Cantidad de colectivos por prácticas de manejo



Fuente: Elaboración propia (2024).

Las acciones de EA y comunicación también son muy desarrolladas por los colectivos durante las experiencias. Es muy frecuente la difusión y divulgación de las experiencias de los colectivos mediante publicaciones, prensa, web y redes sociales. En relación con las acciones de EA desarrolladas por las experiencias se observan variadas actividades de EA, principalmente en la educación formal en vinculación con centros educativos locales, aunque también en menores casos en la educación no formal en vínculo con grupos de vecinos, turistas, operadores o comerciantes, organizaciones o instituciones gubernamentales. Otras acciones usuales realizadas por los colectivos están vinculadas a la generación de infraestructura, como la construcción o mejora de locales; al equipamiento como senderos, cartelería, mobiliario, maquinaria, herramientas; así como a la limpieza y mantenimiento de los espacios recuperados. En la categoría conocimiento y capacidades locales se incluyen las acciones que generan procesos de formación, capacitación o cuando las experiencias construyen conocimiento desde la práctica generando evidencia que aporta a la mejora y adaptación de las acciones implementadas. Finalmente, las actividades menos frecuentes pero que también impulsan los colectivos en estas experiencias son actividades sociales y educativas, actividades productivas (pesca artesanal y turismo) y actividades culturales y deportivas, náutica y de accesibilidad al mar. En general, los colectivos desarrollan diferentes tipos de acciones de forma simultánea, y los de mayor diversidad son las experiencias financiadas mediante los fondos Eccosur y PPD,

por ser convocatorias que manejan más fondos y diversos rubros.

d) (Bienes) Comunes:

La economía estándar distribuye las distintas clases de bienes y los distintos modos de producción de acuerdo con su naturaleza intrínseca. El aporte de la economía política de los comunes subraya la necesidad de permitir diversas reglas prácticas que produzcan y reproduzcan los bienes comunes o comunes. En este estudio se entienden como procesos de intervención para el acceso, uso, manejo, de espacios públicos o privados de interés común (socioeconómico, cultural y/o de protección ambiental) en virtud de su importancia para la conservación de la biodiversidad y el buen vivir de los pobladores costeros. Se identificaron siete tipos de (bienes) comunes a partir de la revisión bibliográfica, información secundaria de las experiencias e información primaria del cuestionario semiestructurado. Para el análisis se definen dos categorías más amplias donde estos se agrupan según las características tangibles o intangibles de los (bienes) comunes a ser recuperados por las experiencias analizadas. De este modo, las especies, ecosistemas y sus funciones y el ambiente sano quedan integrando la categoría de bienes comunes tangibles, mientras que saberes, buenas prácticas ambientales, identidad, pertenencia, ocio en la naturaleza y el espacio público se integran como categoría de comunes intangibles (Cuadro 2).

Cuadro 2. Cantidad de colectivos por tipo de bien común o común



Fuente: Elaboración propia (2024).

En general, los colectivos recuperan bienes comunes y comunes de forma simultánea independientemente de que sean tangibles o intangibles, si bien en muchas de las experiencias

la motivación para la acción se relaciona con la recuperación o restauración de bienes comunes tangibles. Se desprende de la información relevada que los comunes no deben definirse únicamente como cosas físicas que preexistirían a las prácticas en cuestión, sino como relaciones sociales entre individuos que los utilizan de acuerdo con reglas de uso, de reparto o de coproducción. Los principales comunes que los colectivos proponen recuperar en sus experiencias se relacionan con el espacio público, la identidad, la pertenencia y las buenas prácticas ambientales. Además, aparecen las actividades de ocio en la naturaleza y la diversidad de saberes como comunes relevantes a ser recuperados por los colectivos analizados. Entre los bienes comunes a recuperar, se encuentran las especies, ecosistemas y sus funciones, y como ejemplos son dunas, humedales, cañadas, bosques, matorral, playa y océano. Un ambiente menos contaminado también aparece como un bien común a ser recuperado donde el derecho a habitar ambientes sanos debe ser garantizado como derecho humano.

Las actividades de ocio en la naturaleza aparecen vinculadas a diversos usos recreativos y de esparcimiento como pueden ser la náutica en sus diferentes variantes (navegación, remo, surf, nado, windsurf, entre otras), senderismo, observación de fauna y flora, fotografía y contemplación del paisaje. A su vez, las experiencias ponen en valor los saberes que integran, los cuales son diversos y muestran una aproximación holística sobre los asuntos que proponen intervenir. Se evidencia que estos entramados generan procesos de enseñanza y aprendizaje que determinan cambios en las formas en cómo nos relacionamos entre nosotros y con nuestro entorno.

e) Procesos de EA:

En este caso nos ocupan los procesos pedagógicos implicados en la construcción colectiva de nuevos saberes ambientales, integrando empírea y academia, vivencias-emociones y racionalidades territoriales. Es un aprendizaje colectivo hacia la concreción de una ciudadanía ambiental capaz de interpretar críticamente, transformar y gestionar sus contextos de vida. Los procesos de EA son recorridos que cada individuo y/o colectivo desarrolla desde la concientización hasta la construcción de ciudadanía ambiental en pos de la justicia ambiental (Freire, 1970; Schlosberg, 2007; Kitzmann; Mota, 2017; Barcia, 2013, 2019). Estas trayectorias se dan en etapas definidas por las características de las actividades de EA desarrolladas. Se proponen cinco categorías de análisis: hacer actividades puntuales, sensibilizar, enseñar temas ambientales, hacer proyectos ambientales y realizar trayectorias educativas ambientales. En total 18 de los 20 colectivos analizados desarrollaron procesos de EA de algún tipo.

Los procesos de EA desarrollados durante las experiencias analizadas en su mayoría se enfocan en sensibilizar o hacer proyectos ambientales, generalmente mediante actividades puntuales muchas veces vinculadas con los días de celebración (p. ej. día del ambiente, día

de los océanos, etc.). Este tipo de acciones no genera acumulación de procesos de EA y no se vincula con una finalidad más compleja e integrada que permite reflexionar críticamente sobre los asuntos que intervenir. Son frecuentes entre las experiencias las acciones ligadas a enseñar temas ambientales en general a centros educativos locales o ámbitos no formales como organizaciones, vecindad e instituciones. Estas prácticas educativas en general tienen enfoques pedagógicos más conductuales relacionados a cambiar hábitos, comportamientos o mostrar de forma cruel la realidad de la contaminación mediante imágenes impactantes. Además, frecuentemente se materializa en charlas expositivas que transmiten conocimientos más bien técnicos y puede incluir alguna actividad práctica. Pocas experiencias apelan a enfoques más integrados y críticos en los cuales se problematice la realidad que intervenir al cuestionar y reflexionar desde la mirada de la justicia ambiental. Menos de la mitad de los colectivos realizaron trayectorias educativas ambientales dando paso a procesos de formación con mayor continuidad en el tiempo vinculado a los asuntos de la intervención lo que aporta a la construcción de conocimiento y acumulación en territorio. Este tipo de proceso articula las acciones con mayor continuidad en el tiempo e interactúa con diversidad de actores sociales. Gran parte de los colectivos desarrollaron entre tres y dos tipos de acciones o actividades de forma simultánea.

Se evidencia que las experiencias analizadas contribuyen muy significativamente a procesos de EA al hacer dialogar saberes, visibilizar y poner en valor saberes populares y académicos. Los saberes que integran las experiencias son diversos y muestran una aproximación holística a los asuntos sobre los que proponen intervenir. Están relacionados principalmente a las prácticas de manejo utilizadas para la recuperación de (bienes) comunes e involucran conocimientos sobre la biodiversidad y el ecosistema costero. Además, se involucran conocimientos sobre el patrimonio cultural e histórico de las localidades costeras. También se implican fuertemente saberes, destrezas y habilidades prácticas vinculadas a la construcción y mantenimiento de infraestructuras, equipamientos y cartelería. Se presentan durante las actividades desarrolladas especialmente saberes asociados a hábitos cotidianos relacionados a buenas prácticas ambientales para la gestión de residuos sólidos, manejo de efluentes domiciliarios, restauración ecosistémica, cultivo agroecológico, como los más representativos. Todos estos saberes dialogan durante las experiencias mediante intercambio con finalidades informativas, prácticas o de reflexión con otros actores sociales. La identidad y pertenencia se expresa en la mayoría de los casos por la puesta en valor del patrimonio costero tanto en su componente natural como cultural. Algunas de las experiencias involucran procesos que buscan la concientización y pensamiento crítico, lo cual pone en juego la creatividad, la emoción, el cuerpo, las memorias y la historia ambiental. La inclusión del arte en varias experiencias de los colectivos más jóvenes comienza a dar paso a procesos en los cuales se integran la educación

artística, la educación ambiental y la educación patrimonial.

f) Procesos de Gestión Integrada de la Zona Costera (GIZC):

Considerando la GI como un proceso de cogestión entre los diferentes AS involucrados en la recuperación de los (bienes) comunes costeros de Rocha. La EA en la gestión ambiental se presenta como un proceso educativo político que ayuda a identificar a los actores y factores sociales en las tensiones socioambientales y promueve el ejercicio de derechos dentro de políticas públicas participativas para una gestión ambiental democrática. En estos procesos se evidencia la existencia de intereses y conflictos en la apropiación de recursos naturales, en los cuales se confrontan el derecho a un ambiente equilibrado y las decisiones sobre el uso de estos bienes. Esto puede desencadenar en procesos de concientización hacia la eco ciudadanía de los AS. En este estudio el proceso GIZC se refiere a la relación que los colectivos mantuvieron con otros actores sociales durante las experiencias; entendiendo que la construcción de vínculos de los colectivos con otros AS de ámbitos diversos aporta a la construcción de redes, dinámicas de comunicación, conocimiento mutuo y construcción de confianza.

Se definen cuatro categorías establecidas por los diferentes ámbitos de acción de los actores sociales con los que se relacionaron los colectivos analizados durante las experiencias. Estas son los gubernamentales nacional y local, la sociedad civil, el sector privado y la academia y otros ámbitos de formación y/o investigación nacional e internacional. Los colectivos durante las experiencias mantuvieron relación con gran cantidad y diversidad de AS, presentando gran intensidad de relaciones en el ámbito local principalmente el gobierno departamental y municipal o junta local. Estas interacciones son por temas vinculados a la coordinación de las acciones para el desarrollo de los proyectos (solicitud de apoyo y permisos o autorizaciones). Con el ámbito gubernamental nacional, los colectivos se vinculan frecuentemente durante las experiencias con el Ministerio de Ambiente y su dependencia el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP). Esta interacción es bastante intensa en el caso de las experiencias PPD o Eccosur que en el marco de las convocatorias hacen seguimiento y asesoramiento a los colectivos durante la ejecución de los proyectos. En el caso del SNAP estas relaciones se dan en el marco de las experiencias que se desarrollan en áreas protegidas (AP), los vínculos se dan principalmente con los equipos de las AP locales.

Otros ámbitos del gobierno nacional que aparecen en menor medida son el Ministerio de Turismo, el Ministerio de Transporte y Obras Públicas, el Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca y sus dependencias Dirección General de Desarrollo Rural y Dirección Nacional de Recursos Acuáticos. Por último, la prefectura es otro ámbito gubernamental que tiene dependencias a nivel local, con las cuales es frecuente que los colectivos se relacionan para la solicitud de permisos y coordinar actividades en la zona de su competencia.

En segundo lugar, aparecen vínculos con otros grupos de la sociedad civil, en estos casos es muy frecuente que las experiencias busquen sinergias con otras acciones que se estén desarrollando e implementen actividades en conjunto con las escuelas, liceos, universidad, grupos de vecinos organizados, organizaciones civiles, entre otras. La mayoría de los colectivos se relaciona con otros colectivos de su localidad y, en algunos casos, con organizaciones del ámbito nacional o regional e internacional. El sector privado aparece en tercer lugar representado por operadores turísticos y comerciantes locales, aunque también se encontró con medios de comunicación locales y nacionales, principalmente prensa y radio. En algunos casos cuentan con socios que aportan recursos materiales y/o cuota mensual para financiar la continuidad de las acciones. Las relaciones de los colectivos con el ámbito académico u otros de investigación y formación son menos frecuentes que con los demás ámbitos analizados. Durante las experiencias la principal interacción se da con la Universidad de la República mediante algunos de sus servicios, aunque el más frecuente es el Centro Universitario Regional Este. También se relacionan con otros ámbitos educativos terciarios como la Universidad del Trabajo de Uruguay (UTU) y con otras organizaciones civiles como el Centro Uruguayo de Tecnologías Apropiadas (CEUTA). En estos casos los asuntos de intercambio están relacionados con el aporte en términos de conocimiento que contribuyeron a mejorar el desarrollo de las experiencias y al diálogo de saberes entre colectivos y academia.

CONSIDERACIONES FINALES

En este estudio se pudo evidenciar que el aprendizaje ambiental centrado en la concientización abarca desde acciones individuales hasta esfuerzos comunitarios que consideran la política y la infraestructura. Las acciones colectivas requieren la colaboración de personas de diversos orígenes y ofrecen experiencias que fomentan un pensamiento crítico sobre el ambiente, lo cual promueve que los miembros de la comunidad eduquen a otros sobre los principios y problemas ambientales. En los grupos organizados, se toma conciencia de la realidad del territorio, lo que genera un sentido de pertenencia a este espacio compartido. Se establecen y fortalecen vínculos sociales y redes de colaboración, fomentando una dinámica de solidaridad tanto entre los grupos locales como con otros que enfrentan situaciones similares. Además, se estimula la creatividad, lo que permite la creación y el aprendizaje de nuevas formas de habitar. En la acción colectiva, se desarrolla un sentimiento de empoderamiento y un saber-ser-hacer que incluya responsabilidad individual y colectiva, preocupación por el bien común, democracia y participación.

En los últimos diez años, las experiencias de acción colectiva en Rocha han hecho importantes aportes a la educación ambiental y la gestión integrada de zonas costeras. Estas acciones, marcadas por su diversidad y dispersión en las localidades costeras, han sido impulsadas por conflictos y disputas relacionadas con la recuperación de bienes comunes, promoviendo la movilización y organización de colectivos. Los procesos generan aprendizajes adaptativos e intergeneracionales, lo cual conduce a mejoras continuas en sus intervenciones. Aunque predominan tendencias conservacionistas, algunas experiencias han introducido perspectivas críticas que trascienden el diagnóstico de problemas, logrando incidir en las gestiones locales mediante relaciones con actores sociales gubernamentales, privados y académicos. Esto ha facilitado la coordinación interinstitucional y el fortalecimiento de vínculos comunitarios, especialmente en actividades de recuperación de espacios públicos, limpieza y divulgación de acciones.

Los logros destacados de las experiencias estudiadas abarcan la recuperación de espacios públicos, el fortalecimiento de la identidad local, el desarrollo de infraestructura, la restauración de ecosistemas costeros y la generación de conocimientos prácticos, como protocolos de manejo y monitoreo ambiental. Asimismo, las estrategias de comunicación, como redes sociales y medios locales, han permitido ampliar el alcance y visibilidad de los colectivos, fomentando la confianza y la gestión integrada en Rocha. De perspectiva hacia el futuro será fundamental seguir avanzando en la construcción y consolidación de redes y espacios de diálogo de saberes para la incidencia de los colectivos en la gestión integrada de la zona costera de Rocha. Existen desafíos para la acción colectiva en esta zona costera que incluyen falta de financiación, alineación de intereses internacionales con necesidades locales, conflictos interpersonales, baja participación social, y problemas de coordinación con autoridades. La financiación adecuada de programas aprobados y la mejora en la capacitación de los involucrados son esenciales. Además, persisten debilidades en la implementación y difusión de experiencias locales exitosas, así como en la participación social en las decisiones. La diversidad de modos de vida, de entender el ambiente y el enfrentamiento de intereses particulares dentro de los colectivos muchas veces diversos y contrapuestos complejiza aún más las posibilidades de acción. La calidad de las relaciones interpersonales y conversaciones entre los integrantes de los colectivos en la mayoría de los casos es fundamental para el éxito de las acciones impulsadas. Cultivar el autoconocimiento y gestionar sanamente las emociones hacen la diferencia en el clima de trabajo y supervivencia en el tiempo de los colectivos. La pandemia de la covid-19 exacerbó algunos retos, aunque también resaltó la importancia de los espacios verdes para el bienestar social y ecológico.

Si bien atravesamos una época de baja participación social durante estos últimos diez años en Uruguay, los temas ambientales vienen siendo de mayor interés y preocupación de la población. Esto ha llevado a que la sociedad civil sea uno de los principales actores sociales

en presionar y poner estos temas en la agenda pública. Es fundamental reconocer nuestros espacios de poder y, mediante la integración de conocimientos cognitivos, estratégicos y afectivos, construir un saber-actuar político que permita denunciar, resistir, elegir, proponer y comprometerse con la democracia participativa. En un contexto de gobernanza poco interesada en el bien común, es crucial que la sociedad civil asuma la responsabilidad de ejercer una vigilancia crítica y luchar por decisiones que impacten positivamente en la comunidad y el entorno. Es aquí donde la EA tiene un rol clave en propiciar y nutrir procesos para la ampliación y mejora de la participación social y su incidencia en los ámbitos de gobernanza de la gestión costera en Uruguay.

REFERENCIAS

1. ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues. El cuestionario en una investigación cualitativa: reflexiones teórico-metodológicas. **Revista de Pesquisa Qualitativa**, [*s. l.*], v. 11, p. 28-49, 2023. Disponible en: https://doi.org/10.33361/RPQ.2023.v.11.n.26.467. Acceso en: 05 dic. 2024.

2. ARDOIN, Nicol; BOWERS, Alison; GAILLARD, Estelle. A systematic review of mixed studies of the outcomes of civic participation in environmental education. **Research in Environmental Education**, [*s. l.*], v. 29, n. 1, p. 1–26, 2022. Disponible en: https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.108224. Acceso en: 20 mar. 2025.

3. BARBA, María. Límites e indefiniciones de la EA, un debate permanente. **RES Revista de Educación social**, [*s. l.*], n. 28, 2019. Disponible en: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/38549/Barba_Maria_Limites%20e%20indefiniciones%20de%20la%20educacion%20ambiental_unlocked.pdf?sequence=3. Acceso en: 05 dic. 2024.

4. BARCIA RIVERA, Laura. Ciudadanía ambiental ¿Desafío, herramienta o compromiso ético para la Educación Ambiental? **Quehacer educativo**, [*s. l.*], p. 50-56, 2013. Disponible en: https://www.fumtep.edu.uy/didactica/item/download/816_a4c6a21acc5314c765ef577046e4c5bf. Acesso en: 19 jun. 2025.

5. BARCIA RIVERA INDARTE, María Laura. Los riesgos actuales de una Educación ambiental a-pedagógica, a-crítica y a-político. *In*: CONGRESO NACIONAL DE EDUCACIÓN AMBIENTAL PARA LA SUSTENTABILIDAD, 2., 2019, Cancún. **Anais** [...]. Cancún: ANEA, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/350789998_Los_riesgos_actuales_de_una_Educacion_ambiental_a-pedagogica_a-critica_y_a-politica. Acceso en: 19 jun. 2025.

6. BARRAZA, Laura. La investigación educativa y su aplicación en la restauración

ecológica. *In*: SÁNCHEZ, Óscar; PETERS, Roberto Márquez-Huitzil; VEGA, Ernesto; PORTALES, Gloria; VALDEZ, Manuel, AZUARA, Danae (ed.). T**emas sobre restauracion ecologica**. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales: Instituto Nacional de Ecología, 2005. p. 57-66.

7. CALIXTO FLORES, Raul. Educación popular ambiental y resiliencia comunitaria ante el cambio climático. **International Journal of Environmental Resilience Research and Science**, [*s. l.*], v. 4, p. 1-15, 2022. Disponible en: 10.48075/ijerrs.v4i2.28792. Acceso en: 25 mar. 2025.

8. CARVALHO, Isabel. A pesquisa em educação ambiental: perspectivas e enfrentamentos. **Revista Pesquisa em Educação Ambiental**, [*s. l.*], v. 15, n. 1, p. 39-50, 2020. Disponible en: https://doi.org/10.18675/2177-580X.2020-15126. Acceso en: 24 mayo 2025.

9. CRESWELL, John. **Investigación cualitativa y diseño de investigación**: Elegir entre cinco enfoques. 4. ed. [*S. l.*]: SAGE Publications, 2019.

10. CLEGG, Tamara; BOSTON, Villancico; PREECE, Jennifer; WARRICK, Elizabeth; PAUW, Daniel; CAMERON, Jacqueline. Community-Driven Adult Informal Environmental Learning: Using theory as a lens to identify steps toward awareness. **Journal of Environmental Education**, [*s. l.*], v. 51, p. 55–71, 2019. Disponible en: https://doi.org/10.1080/00958964.2019.1629380. Acceso en: 25 mar. 2025.

11. CONDE, Daniel. **Costas**. Montevideo: Comisión del Bicentenario, 2013. (Colección Nuestro Tiempo, n. 9).

12. FREIRE, Paulo. **La pedagogía del oprimido**. Montevideo: Tierra Nueva, 1970.

13. FORNI, Pablo; GRANDE, Pablo. Triangulación y métodos mixtos en las ciencias sociales contemporáneas. **Revista Mexicana de Sociología**, Ciudad de México, v. 82, n. 1, p. 159-189, 2020. Disponible en: https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2020.1.58064. Acceso en: 25 mar. 2025.

14. GADINO Isabel; SCIANDRO José Luis; GOLDBERG Nathalie. Conflictos ambientales y participación social en torno al turismo residencial en Latinoamérica. Experiencias en Región Este, Uruguay. **Investigaciones Geográfcas**, Ciudad de México, n. 107, e60520, 2022. Disponible en: https://doi.org/10.14350/rig.60520. Acceso en: 3 ago. 2025.

15. GARCÍA, Rolando. Interdisciplinariedad y sistemas complejos. **Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias**, [*s. l.*], v. 1, n. 1, p. 66-101, 2011. Disponible en: https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/v01n01a04. Acceso en: 24 mayo 2025.

16. GERRING, John. **Case research**: principles and practices. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

17. GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes

políticos. **Acta Sociológica**, [*s. l.*], n. 62, p. 11-30, 2013. Disponible en: https://www.revistas.unam.mx/index.php/ras/article/view/44097. Acceso en: 24 mayo 2025.

18. GUTIÉRREZ, Ana Laura; MORA, Flavio. El grito de los bienes comunes: ¿qué son? y ¿qué nos aportan? **RCS Revista de Ciencias Sociales**, San Pedro, n. 131-132, p. 127-145, 2011. Disponible en: https://doi.org/10.15517/rcs.v0i131-132.3898. Acceso en: 24 mayo 2025.

19. HELFRICH, Silke; HASS, Jorg. Genes, bytes y emisiones: acerca del significado estratégico del debate de los bienes comunes. *In*: HELFRICH, Silke (comp.). **Genes, bytes y emisiones**: bienes comunes y ciudadanía. México: Ediciones Böll, 2008. p. 311-328.

20. HERRERA FARFÁN, Nicolas Armando. Investigación-Acción Participativa (IAP). *In*: HERRERA FARFÁN, Nicolas Armando. **Saber colectivo y poder popular**. Tentativas sobre Orlando Fals Borda. Buenos Aires: Editorial el Colectivo, 2018. p. 77-98

21. KITZMANN, Dione; MOTA, Junior. Ambientalização sistêmica nas instituições de educação superior. *In*: FIGUEIREDO, Mara Lucia; GUERRA, Antonio Fernando Silveira; ANDRADE, Izabel Cristina Feijó de; LIMA, Lucia Ceccato de; ARRUDA, Marina Patrício de; MENEZES, Ricardo Marcelo de. **Educação para ambientalização curricular**: diálogos necessários. San José: ICEP, 2017. p. 182-194.

22. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **Común**. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Barcelona: Gedisa, 2015.

23. LAYRARGUES, Philippe Pomier; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. As macrotendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira. **Revista Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XVII, n. 1, p. 23-40, 2014. Disponible en: https://www.scielo.br/j/asoc/a/8FP6nynhjdZ4hYdqVFdYRtx/?format=pdf&lang=pt. Acceso en: 24 mayo 2025.

24. LAYRARGUES, Philippe Pomier. Educação ambiental crítica e formação ecopolítica. *In*: MILANEZ, Felipe; NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena; ROCA-SERVAT, Denisse (coord.). **Senti-pensarnos Tierra**: educación ambiental y Ecología política en clave latinoamericana y del Caribe no. 10. Buenos Aires: CLACSO, 2022. p. 65-73.

25. LEFF, Enrique. Universidade, interdisciplinaridade e formação ambiental. *In*: LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 199–222.

26. LLOREDO ALIX, Luis. Bienes comunes. **EUNOMÍA. Revista En Cultura De La Legalidad**, Madrid, n. 19, p. 214-236, 2020. Disponible en: https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709. Acceso en: 24 mayo 2025.

27. MINAYO, María Cecilia de Souza. O desafio da Pesquisa Social. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 9-29.

28. MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE DE CHILE (Chile). **Guía metodológica de Educación Ambiental para el Cambio Climático**. Un abordaje didáctico para la gestión comunitaria. Chile: Ministerio del Medio Ambiente de Chile; Urugay: Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay, 2022.

29. RED NACIONAL DE EDUCACIÓN AMBIENTAL PARA EL DESARROLLO HUMANO SUSTENTABLE. **Plan Nacional Educación Ambiental (PlaNEA**) – Documento marco. Uruguay: Ministerio de Educación y Cultura, 2014.

30. RESTREPO, Eduardo. **Etnografía**: alcances, técnicas y éticas. Popayán: Ed. Envión, 2016.

31. SANTANDER, Pedro. ¿Por qué y cómo hacer análisis de discurso? **Cinta moebio**, Santiago, n. 41,p. 207-224, 2011. Disponible en: http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2011000200006. Acceso en: 24 mayo 2025.

32. SAUVÉ, Lucie. Uma cartografia das correntes em educação ambiental. *In*: SATO, Michèle; CARVALHO, Isabel (org.). **Educação ambiental**: pesquisa e desafios. Porto Alegre: Artmed, 2005. p. 17-46.

33. SAUVÉ, Lucie; SCOTT, William; TORRES CARRASCO, Maritza . El campo de la educación ambiental y los retos de la investigación: enfoques, perspectivas y proyeccionesreflexiones críticas. *In*: ZAPATA MÚNERA, Lucrecia (org.). **Investigación y educación ambiental**: apuestas investigativas pertinentes a los campos de reflexión e intervención en educación ambiental. Antioquia: Corantioquia, 2010. p. 13-23.

34. SAUVÉ, Lucie. Saberes por construir y competencias por desarrollar en la dinámica de los debates socio-ecológicos. **Rev. de Inv. Educ.**, La paz, v. 6, n. 3, p. 65-87, 2013. Disponible en: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432013000300004&lng=es&nrm=iso. Acceso en: 23 abr. 2025.

35. SAUVÉ, Lucie. Educación Ambiental y Ecociudadanía: un proyecto ontogénico y político. **Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient**., Rio Grande, Edição especial XVI Encontro Paranaense de Educação Ambiental, p. 261-278, 2017. Disponible en: https://periodicos.furg.br/remea/article/view/7306. Acceso en: 20 abr. 2025.

36. SCHLOSBERG, David. **Defining environmental justice**: Theories, movements, and nature. Oxford: Oxford University Press, 2007.

37. SZEPHEGYI, María Noel; LOZOYA, Juan Pablo; DE ÁLAVA, Diego; LAGOS, Xavier; CAPORALE, Mariana; SCIANDRO, Joaquín; GÓMEZ, Alejandro; ECHEVARRÍA, Lucía; BERGOS, Lucía; SEGURA, Carolina; CARRO, Ignacio; VERRASTRO, Natalia; ROCHE, Ignacio; GÓMEZ, Martín; DELGADO, Eduardo; TEJERA, Rodrigo; CONDE, Daniel. Avances y desafíos de la gestión costera en Uruguay en la última década. **Costas**, [*s. l.*], v. esp., n. 1, p. 171–194, 2020. Disponible en: https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/33790?mode=full. Acceso en: 24 mayo 2025.

38. VALENCIA-CONTRERA, Miguel Andrez. Actualización metodológica de revisiones

integrativas: un énfasis en la calidad de los resultados. **Salud, Ciencia y Tecnología**, Buenos Aires, v. 2, 2022. Disponible en: https://doi.org/10.56294/saludcyt2022171. Acceso en: 24 mayo 2025.

39. VILLADIEGO-LORDUY, Jorge; HUFFMAN-SCHWOCHO, Dennis; CORTECERO-BOSSIO, Adolfo; ORTIZ-SÁNCHEZ, Richard. Algunas consideraciones acerca de la educación ambiental no formal. **Tecnología en Marcha**, [*s. l.*], v. 27, n. 3, p. 136-146, 2014. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4896374. Acceso en: 24 mayo 2025.

40. WHEATON, Mele; ARDOIN, Nicole, BOWERS, Alison; KANNAN, Archana. Sociocultural learning theories for social-ecological change. **Environmental Education Research**, [*s. l.*], v. 30, n. 8, p. 1193–1210, 2024. Disponible en: https://doi.org/10.1080/13504622.2024.2347888. Acceso en: 24 mayo 2025.

41. YIN, Robert. **Case study research**: design and methods. 6. ed. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018.

Natalia Verrastro Viñas
Docente investigadora del Departamento Interdisciplinario de Sistemas Costeros y Marinos del Centro Universitario Regional del Este Universidad de La República. Magister en Manejo Costero Integrado Universidad de la República. Doctoranda del Programa de Posgraduacion Educación Ambiental Universidad Federal de Rio Grande Brasil. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1186-9049. Colaboración: Investigación bibliográfica, Investigación empírica, Redacción y revisión. E-mail: natalia.verrastro@cure.edu.uy

Dione Iara Silveira Kitzmann
Profesora en el Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental de Universidade Federal do Rio Grande. Doctora en Educación Ambiental por la Universidade Federal do Rio Grande. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2948-5596. Colaboración: Investigación bibliográfica, Investigación empírica, Redacción y revisión. E-mail: docdione@furg.br

ARTIGOS

Não escalabilidade em sistemas de abastecimento de água na Ilha de Santa Catarina[1]

Non-scalability in water supply systems on Santa Catarina Island

Viviane Vedana
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Rafael Victorino Devos
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Priscila dos Anjos
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Luana Silva Ferraz
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

O abastecimento de água potável no Brasil é responsabilidade dos municípios, mas são companhias estatais que centralizam a maioria dos serviços concessionados de saneamento e abastecimento. Áreas residenciais não conectadas ou conectadas parcialmente a tais serviços dependem de soluções individuais ou de sistemas coletivos alternativos de abastecimento de água, como os que observamos em Florianópolis (Santa Catarina). São iniciativas de associações de moradores ou de companhias privadas,

1 O trabalho é resultado do projeto "Sistemas Independentes de Abastecimento de Água" com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), com bolsas de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do Programa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-DS) e apoio do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT Brasil Plural). O website de divulgação científica do projeto está disponível em: aguasindependentes.cfh.ufsc.br. Agradecemos às contribuições dos participantes do grupo de trabalho "Água e Energia na Antropologia: sobre usos, arranjos sociotécnicos e intersecções entre saber e poder", com quem tivemos a oportunidade de debater uma versão preliminar deste texto, durante a XIV Reunião de Antropologia do Mercosul.

Recebido em 12 de janeiro de 2024.
Avaliador A: 02 de fevereiro de 2024.
Avaliador B: 04 de março de 2024.
Aceito em 19 de abril de 2025.

CC BY

conectando residências a infraestruturas de abastecimento e mananciais locais. Tais redes alternativas de abastecimento de água constituem-se em fricção com a ampliação de outras infraestruturas como saneamento, transporte, energia, construção civil e com a ampla rede de subsistemas de abastecimento de água da companhia estatal concessionada, no processo de expansão e segregação do solo urbano. Neste artigo, analisamos aspectos de não escalabilidade no processo de tradução da água dos mananciais como recurso para o abastecimento, em água bruta captada, água tratada com padrões sanitários, água distribuída ou armazenada para a demanda de consumo, água consumida e água servida, quando volta às bacias hidrográficas. Refletimos sobre as práticas coletivas de tais sistemas alternativos de cuidar das águas, arrumar a água e plantar água, que revelam o conhecimento da dinâmica hídrica das paisagens de morros, lagoas, cachoeiras e planícies costeiras, distribuído pelas suas mangueiras, encanamentos, ponteiras, hidrômetros, caixas de água, planilhas e memórias.

Palavras-chave: Água, Paisagem, Infraestruturas, Abastecimento de água.

ABSTRACT

Water supply in Brazil is the responsibility of municipalities, but it is state-owned companies that centralize the majority of concessionary sanitation services. Residential areas not connected, or partially connected to such services, depend on individual solutions, or on alternative collective water supply systems, such as those observed in Florianópolis (Santa Catarina, Brazil). These are initiatives managed by residents' associations or private companies, connecting homes to supply infrastructures and local water sources. Such alternative water supply networks occur in friction with the expansion of other infrastructures such as sanitation, transport, energy, civil construction and with the wide network of water supply subsystems of the concessionary state company, in the process of expansion and segregation of urban land. We analyze aspects of non-scalability in the process of translating water from springs as a resource for supply, into *raw water* captured, *water treated* with sanitary standards, *water distributed* or *stored* for consumption demand, *water consumed* and *water served*, when returned to watersheds. We reflect on the collective practices of such alternative systems of *caring for water*, *repair water* and *planting water*, which reveal knowledge of the water dynamics of landscapes of hills, lakes, waterfalls and coastal plains, distributed through their hoses, pipes, nozzles, water meters, water tanks, spreadsheets and memories.

Keywords: Water, Landscape, Infrastructures, Water supply.

NÃO ESCALABILIDADE EM SISTEMAS DE ABASTECIMENTO DE ÁGUA NA ILHA DE SANTA CATARINA

A água pode ser cuidada, arrumada, produzida, plantada, armazenada, distribuída em seu caminho antes de chegar às torneiras e reservatórios de uma residência. Seu fluxo também pode ter sido interrompido, poluído, desviado, obstruído, racionado. Este texto apresenta reflexões de um projeto de pesquisa acompanhando práticas cotidianas e memórias de manejos coletivos de sistemas considerados independentes, ou alternativos, de acesso à água potável em Florianópolis, Ilha de Santa Catarina.

Há um conjunto crescente de "estudos da água" voltados para práticas e narrativas em torno do manejo da água e suas socialidades, em contextos rurais e urbanos, no Brasil e em outros países. Enquanto alguns trabalhos voltam-se para os desafios das políticas institucionais de gestão da água (Ballestero, 2018; Millington, 2018; Britto; Quintslr, 2017) entre o privado, o público e outras formas associativas de gestão, outros voltam-se para um cotidiano de quem precisa enfrentar a escassez de acesso à água saudável e a micropolítica das negociações e pressões que tornam possível habitar bairros e moradias desprivilegiadas em grandes centros urbanos ou localidades rurais (Pierobon, 2021; Pierobon; Fernandes, 2023; Anand, 2017; Centelhas, 2022). Nossa pesquisa se situa no meio do caminho entre essas abordagens, com um olhar para a dimensão ecológica e sociotécnica (Laet; Mol, 2002; Morita, 2017) do abastecimento e da hidrografia, ao se voltar para os sistemas coletivos considerados alternativos de abastecimento de água em centros urbanos. São redes que não se encerram no cotidiano privado das moradias, nem se conectam a sistemas centralizados de produção e distribuição de água, dando atenção às suas relações mais que humanas (Tsing, 2019) com paisagens ricas em mananciais.

Comentaremos práticas de três sistemas administrados por associações de moradores para lidar tanto com pressões vindas das políticas públicas e dos interesses corporativos nos usos do solo e da água urbanos, quanto com pressões e alianças advindas da relação com antigas e novas redes de vizinhança, com as quais compartilham os mananciais de água locais. Sua experiência pode acrescentar uma contribuição aos chamados "estudos da água", por se constituírem entre tais forças, mediando as socialidades mais que humanas entre as relações ecológicas com os mananciais de água, as relações de vizinhança e as políticas públicas de água e saneamento.

DO SISTEMA CENTRALIZADO AOS SISTEMAS ALTERNATIVOS

Nos municípios brasileiros, embora o abastecimento de água potável e saudável para todos os habitantes seja responsabilidade da municipalidade, são companhias estatais que centralizam a maioria dos serviços concessionados de saneamento e abastecimento. No caso de Florianópolis, a Companhia Catarinense de Águas e Saneamento (Casan) é a empresa que detém a concessão, desde os anos 1970, da grande maioria do abastecimento da Ilha de Santa Catarina (Ramos, 1986). A maior parte dessa água que circula nas redes da ilha é captada e tratada em rios localizados em municípios da região continental antes de ser distribuída para reservatórios insulares. No interior da ilha, o sistema centralizado também é alimentado por subsistemas[2] que se valem de lagoas e outros mananciais para abastecer parte desse território insular, em paisagens que envolvem morros, pântanos, mangues e costas de lagoas. São subsistemas de abastecimento que se desenvolveram em bacias hidrográficas nas quais historicamente a água tem sido captada por seus moradores de mananciais, como aquíferos, nascentes de rio encachoeirados, olhos d'água, poços subterrâneos e outras nascentes e afloramentos em núcleos populacionais que se originaram entre a costa e os sertões da ilha.

As pessoas que habitam tais áreas menos conectadas às infraestruturas urbanas de transporte, saneamento, energia, saúde, precisaram organizar-se através de associações de moradores para articular soluções e redes locais independentes do sistema centralizado. Embora tenham surgido como uma forma de atender às necessidades de suas redes de vizinhança, passaram também a enfrentar novos desafios com o crescimento populacional e as investidas do mercado imobiliário que tornaram Florianópolis uma cidade com alto custo de vida. Com o aumento da demanda por água, as associações de moradores precisaram fortalecer seus sistemas para garantir a continuidade do acesso e a qualidade das suas fontes de água locais, mediando conflitos nas relações de vizinhança e fazendo frente a ameaças como a contaminação ou impermeabilização do solo em áreas estratégicas para a recarga desses mananciais, agravadas pelo aumento de empreendimentos imobiliários. Se no planejamento ambiental da cidade conectar tais fontes de água aos subsistemas centralizados de abastecimento seria uma estratégia para preservar tais reservas de água potável e evitar sua privatização, do ponto de vista das associações de moradores, seus sistemas alternativos, nem estatais nem privados, são uma maneira diferente de cuidar das águas.

No ano de 2019, ocorreu uma forte estiagem em Santa Catarina, com a falta de chuvas sendo agregada a uma maior demanda por água potável. Embora eventualmente as chuvas tenham voltado a recarregar os mananciais, foram planejadas ações descritas no Plano Municipal de

2 Florianópolis conta com 24 reservatórios de água que fazem captação do Rio Vargem do Braço e do Rio Cubatão do Sul em municípios vizinhos e de mananciais no território insular, da Lagoa do Peri, poços profundos do Aquífero Campeche e 19 poços profundos do Aquífero Ingleses/São João do Rio Vermelho. São três subsistemas principais: o Sistema Integrado de Abastecimento de Água da Grande Florianópolis (Rio Vargem do Braço e Rio Cubatão do Sul) (SIF); Sistema de Abastecimento de Água da Costa Norte da Ilha de Santa Catarina (19 poços profundos do Aquífero Ingleses/São João do Rio Vermelho) (SCN); e Sistema de Abastecimento de Água Costa Leste/Sul da Ilha de Santa Catarina (Lagoa do Peri e poços profundos do Aquífero Campeche) (SCLS).

Saneamento Básico (Florianópolis, 2021), para ampliação da capacidade de captação de água, face ao crescimento populacional da capital do Estado e a possibilidade de novas estiagens agravadas pelo aumento do consumo, que triplica com a temporada de veraneio.

Nos debates para elaboração desse planejamento municipal, havia vozes que se pronunciavam defendendo uma alternativa viável para tais cenários de escassez que destoavam dos planos de ampliação do atual sistema de gestão centralizada do abastecimento de água da cidade. Trata-se de alguns dos gestores de associações que apresentaremos no texto, que para serem regularizadas como "alternativas" ao sistema centralizado de abastecimento de água, receberam da prefeitura um prazo para se adequarem às normas como o tratamento com cloro da água captada, a realização de relatórios periódicos sobre o consumo com pareceres técnicos terceirizados sobre a qualidade da água, entre outras medidas voltadas para uma padronização dos serviços, próprias do que descreveremos aqui como produção de água.

O interesse nessa temática deu origem a um projeto de doutorado em Antropologia Social de Priscila dos Anjos e ao nosso projeto coletivo de pesquisa, realizado entre 2021 e 2024, com o objetivo de conhecer e divulgar em conteúdos audiovisuais e postagens em uma página da universidade as soluções, os desafios e as trajetórias de alguns desses sistemas independentes. Ao longo do texto, indicaremos postagens no site do projeto, em que vídeos curtos (de dois a três minutos) podem ser acessados, produzidos junto aos cuidadores de cada sistema de abastecimento observado, em saídas coletivas para gravação de imagens pela equipe do projeto, completadas por observações individuais em meio ao cotidiano dos bairros. Os vídeos, que apresentam nossas primeiras impressões do trabalho de campo, ampliaram o diálogo com nossos interlocutores ao verem seu sistema de abastecimento em meio a outros que acompanhamos.

PRODUZIR ÁGUA – ESCALABILIDADE E AS ÁGUAS QUE RESISTEM À ESCALABILIDADE

Os sistemas privados de abastecimento, também considerados "alternativos" pelo plano municipal de saneamento, têm aparentemente menos dificuldade em se adequarem aos padrões exigidos para regularização. Conhecemos em parte um desses sistemas em uma "visita técnica"[3] à estação de tratamento de água de um bairro planejado de alto padrão residencial ao norte da ilha, Jurerê Internacional. A mesma empresa que faz a gestão dos empreendimentos

3 Na ETA de Jurerê Internacional, que recebe com frequência estudantes de cursos técnicos e universitários de saneamento, o formato de visitas técnicas é padronizado e restrito a um percurso pré-estabelecido pelas instalações, dando ênfase em seus protocolos de qualidade e excelência e sob interdição de produzir imagens.

de loteamento de terrenos e construção de imóveis administra a captação e tratamento de água (ETA) para abastecimento, assim como um sistema local de tratamento de efluentes em outra estação do bairro (ETE). Com exceção do verão, essa produção de água é muito superior à demanda de consumo, e mesmo nos meses com maior ocupação no bairro há previsão de capacidade de abastecimento suficiente para ampliação do ritmo da construção de casas e prédios de alto padrão. Um diferencial que esse sistema apresenta é ser considerado fechado, por administrarem também uma estação de tratamento de esgotos no mesmo bairro. Assim, ele é capaz de medir quanta água produzida é consumida no abastecimento e quanto dessa água servida é tratada no saneamento. Consideram que mais de 90% da água consumida pelas mais de 1.500 ligações prediais[4] retorna em boas condições para os mananciais locais, seja por drenagem das águas usadas nos jardins, seja pelo tratamento dos efluentes que são enviados para a mesma bacia hidrográfica da qual se originaram, após passarem pela estação local.

Embora seja fechado, os procedimentos da ETA do sistema privado são semelhantes à produção de água feita pela empresa estatal, como pudemos observar de perto na Estação de Tratamento de Água da Lagoa do Peri, no sul da Ilha, administrado pela Casan como parte de seus subsistemas concessionados. Essa ETA foi construída há 20 anos, junto a uma lagoa que é também parte de uma área de preservação municipal em uma bacia hidrográfica conectada a uma cadeia de morros, vales e cachoeiras que conferem uma qualidade especial para suas águas. Nessa ETA, foi nos apresentado o processo completo de produção de água que, diferente da ETA privada de Jurerê, pudemos registrar em vídeo, além de produzir também outros materiais como infográficos[5] e relatos detalhados dos processos.

Na ocasião, uma técnica em saneamento da Casan nos apresentou os processos que monitorava na estação para fazer água todos os dias. Iniciam com a captação da água bruta, a água com as propriedades químicas que compõem a Lagoa do Peri, com menor quantidade de minerais (menos pesada) e com maior quantidade de algas ou outros elementos orgânicos. Da captação, essa água segue por bombeamento para outras etapas do processo de tradução de 200 litros por segundo de água bruta em água flotada, filtrada, tratada e reservada para o abastecimento de cerca de 100 mil pessoas, distribuídas em vários bairros no sistema Costa Leste/Sul.

Quadro 1. Fazer a água: processos de captação e tratamento da ETA do Peri

	Etapa	Descrição da etapa

4 Dados de 2020, do Plano Municipal de Saneamento (Florianópolis, 2021).

5 O infográfico de tratamento de água na ETA Lagoa do Peri pode ser acessado no website do projeto: https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2023/04/05/fazer-agua-descricao-do-processo-de-producao-de-agua-potavel-na-eta-da-lagoa-do-peri/. Acesso em: 17 de mar. 2025.

1	Captação da água bruta	A água chamada bruta entra por uma tubulação submersa na Lagoa do Peri e segue até a estação de recalque pela ação da gravidade. Resíduos como folhas e galhos são removidos por filtro para facilitar o fluxo da água.
2	Bombeamento	Três bombas submersas ampliam a vazão de captação, conduzindo a água da estação de recalque para as etapas de tratamento.
3	Flotação da água	Com a adição de um produto químico, a água é flotada, agitada em floculadores, fazendo flotar (separar flutuando) resíduos em flocos.
4	Raspagem dos flocos	A água segue para o tanque flotado, no qual são injetadas microbolhas e os flocos são raspados por pás, removendo os resíduos.
5	Filtragem	A água segue para quatro filtros, tornando-se filtrada por areia, carvão e cascalho. Os flocos raspados vão para o tanque de lodo flotado. A cada seis horas, enquanto os filtros são limpos, o sistema para de captar água da Lagoa por 35 minutos, sem comprometer a distribuição de água.
6	Controle dos níveis de captação e testagem	O sistema é todo automatizado, com supervisão humana diária. Há uma sala de controle com um computador para monitorar o nível de água dos reservatórios e das etapas de tratamento e um laboratório para testagem manual de amostras. A partir dos testes, técnicos podem interferir e aumentar ou diminuir a vazão de água ou de adição de produtos químicos.
7	Dosagem de flúor, cloro, geocálcio	Após os primeiros testes, a água segue para um tanque de dosagem de flúor e cloro. É medido o geocálcio para controlar o pH da água. Após esse processo, a água pode ser chamada de água tratada.
8	Reservatório	A água segue para o reservatório de água tratada. É essa água tratada e reservada que se destina a outros reservatórios nos bairros, até ser distribuída para as residências.

Fonte: Elaboração própria.

Entender essas transformações da água no abastecimento como tradução é uma maneira de destacar práticas que alteram material e simbolicamente a água que dá suporte à vida em torno dos mananciais (como as lagoas, nesses primeiros casos) em recurso natural, recurso econômico, antes de se tornarem novamente um bem fundamental para a vida no seu consumo. Anna Tsing, em *O cogumelo no fim do mundo* (2015) observa as cadeias de tradução[6] de cogumelos matsutake encontrados por coletores em expedições nas florestas de pinheiros do noroeste dos EUA e da China. Os cogumelos não são cultivados diretamente por pessoas, mas encontrados como resultado esporádico de relações mais que humanas não planejadas

6 O conceito de tradução usado por Tsing é apropriado dos estudos sociais de ciência e tecnologia ao se referirem às traduções políticas e materiais realizadas entre actantes em uma rede sociotécnica, e também de Shiho Satsuka, que analisa como paisagens são traduzidas em mercadoria no mercado do turismo (Tsing, 2015).

entre empreendimentos humanos (como as ruínas da indústria madeireira), pinheiros, solos empobrecidos e fungos. Quando são vendidos a atravessadores, Tsing analisa o processo de tradução dos cogumelos em mercadorias, produzidas ao serem selecionadas e classificadas em cadeias internacionais de suprimento que abastecem o mercado japonês. Classificados por tamanho e qualidade, tornam-se os mais caros do mercado internacional, vendidos como iguarias pelo seu valor simbólico na cultura japonesa, podendo ser traduzidos novamente em alimento ou em presentes prestigiosos, no caso de cogumelos excepcionais. No caso da água, que observamos em nossa pesquisa, podemos perceber que há também uma cadeia de operações realizadas pelos sistemas de abastecimento em que tais traduções acontecem, antes da água chegar às unidades prediais e se tornar potável, bem coletivo e fundamental para a vida.

Quando as águas dos mananciais são captadas para um processo produtivo com uma cadeia de operações implicadas em produzir água ou fazer água, não é o aspecto de mercadoria, com objetivo de acumulação de capital, que está em jogo nos serviços concessionados e mesmo nos sistemas de gestão privada que observamos, mas sua tradução em recurso natural. Traduzida em litros produzidos por segundo para uma capacidade de abastecimento prevista, torna-se uma água que é de fato produzida, conforme um padrão sanitário estabelecido para consumo (controle da dosagem de cloro, acidez e presença de outras substâncias em amostras) e em quantidade disponível em seus reservatórios, calculada como capacidade de suporte de uma demanda de consumo, com escalabilidade para expansão.

Escalabilidade é um conceito também utilizado por Anna Tsing (2019) a respeito dessas cadeias produtivas, reunindo ecologias multiespécies e economia política ao analisar as ecologias de produção derivadas da *plantation*[7], observadas na monocultura do agronegócio, nos processos produtivos industriais e na logística das cadeias de suprimento de transporte de insumos e mercadorias. Trata-se de um objetivo do *design* industrial, um conjunto de operações de produção que possa ser expandido uniformemente, sem alterar suas relações sociais e ecológicas. São modelos de negócios projetados para crescer com "escalas de precisão aninhada" (Tsing, 2019, p. 175) em blocos uniformes prontos para expansão: replicando proporcionalmente força de trabalho, infraestrutura, insumos, sem mudança, sem diversidade, reduzindo custos e ampliando resultados.

Para a expansão da capacidade dos sistemas de abastecimento de água, embora os procedimentos das ETA possam ser ampliados na mesma medida do aumento da captação de água e distribuição, há aspectos que resistem à escalabilidade do sistema. A água bruta da Lagoa do Peri é reconhecida pelos moradores do sul e leste da ilha como mais natural, menos pesada do

7 Embora o termo *plantation* se refira aos primeiros empreendimentos internacionais de produção de *commodities* como as monoculturas de cana-de-açúcar ou de algodão que combinavam mão-de-obra escravizada com monocultura, latifúndio e colonialismo, o termo também tem sua raiz no termo *plant* enquanto modelo fabril da revolução industrial, com a padronização do processo produtivo, podendo ser usado não apenas de maneira histórica, mas enquanto descrição de uma morfologia dos modos de produção (Haraway *et al*., 2016).

que a água vinda do continente que abastece a região central e norte da ilha, na qual a presença de mais metais é perceptível. A água produzida nesse sistema, separada de outras substâncias da lagoa, não é de todo alienada das relações que a coproduzem. A complexidade da estrutura da paisagem de morros, lagoas e pântanos que gera a água disponível ao subsistema é seu limite para escalabilidade, limite que entra em fricção com o ritmo de expansão das infraestruturas da construção civil e ameaça contaminar as águas subterrâneas e impermeabilizar o solo da região.

Já no caso do sistema privado fechado, a escalabilidade é expressa nos planos da empresa de expansão de empreendimentos imobiliários junto à ampliação de suas estações de tratamento de água e de efluentes. A garantia da capacidade de suporte dessas estações como a de Jurerê, para mais de 20 mil pessoas, se dá pela exclusividade de acesso a tais serviços, associado a outras infraestruturas de habitação de luxo na cidade. Nesse caso, a produção de água é parte da produção de um bairro residencial exclusivo para classes sociais privilegiadas, reproduzindo um padrão aninhado a outras infraestruturas como estradas de alta velocidade, serviços de segurança privada, telecomunicação e lazer igualmente privados.

Sugerimos aqui um ponto de confluência entre esse investimento na escalabilidade dos sistemas de produção de água e o que Ana Lúcia Britto e Suyá Quintslr (2017) apontam como dependência de trajetória na expansão das redes de abastecimento de água da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. As pesquisadoras mostram como o abastecimento da cidade voltou-se de uma diversidade de mananciais abastecendo localidades diversas para um investimento exclusivo em uma única fonte de água após a segunda metade do século XX. O Sistema Guandu (nomeado conforme o rio que o abastece), que conta com a maior estação de tratamento de água do mundo, foi ampliado incorporando as águas de outros subsistemas em um macrossistema que, embora tenha universalizado o abastecimento nas áreas mais centrais da cidade, não consegue dar conta de uma demanda crescente das áreas periféricas da Região Metropolitana, cujos mananciais abastecem, paradoxalmente, tal macrossistema. O que as autoras entendem por dependência de trajetória, conceito proposto por estudos de ecologia política, é que o custo histórico acumulado de investimentos torna inviável a transformação desses sistemas. No caso do Rio de Janeiro, os projetos de saneamento seguem concentrando novos investimentos na expansão da capacidade de produção de água do Guandu, de seus reservatórios e redes, no lugar de outras alternativas na Região Metropolitana. Combinando o componente de escalabilidade das infraestruturas urbanas com a dependência de trajetória, temos a expansão dos macrossistemas e das desigualdades que os acompanham.

Em Florianópolis, os sistemas coletivos de abastecimento se apresentam como alternativos e independentes por resistirem à incorporação de suas redes de abastecimento ao sistema centralizado. No caso da ETA Lagoa do Peri, a expansão da atual capacidade de suporte, para mais de 100 mil habitantes, articulada com uma política de conservação da própria lagoa, considera a transformação de outros mananciais da região em reservas disponíveis de fornecimento de água bruta para o subsistema em momentos de estiagem. No entanto, os sistemas

alternativos, que também apresentam trajetórias de transformação e expansão da capacidade de abastecimento a partir desses outros mananciais locais, poderiam ser uma maneira de evitar uma futura dependência de trajetória no abastecimento da ilha?

COSTA DE DENTRO: PLANTAR ÁGUA, CUIDAR DA ÁGUA

Próximo à bacia hidrográfica da Lagoa do Peri fica o bairro Costa de Dentro. A localidade faz parte do distrito do Pântano do Sul, junto a comunidades como Solidão, Armação, Pântano do Sul e Açores. Essa região costeira do extremo-sul da ilha é cercada por morrarias cobertas por vegetação nativa e praias. Todo o território está sob uma planície pantanosa, formando uma bacia hidrográfica conectada à bacia da Lagoa do Peri.

Para chegar na Costa de Dentro é preciso passar pela via principal do bairro Açores, uma rodovia larga, asfaltada, que possui nas suas extremidades casas de veraneio de dois pavimentos retangulares, prédios de até quatro andares, loteamentos prontos para receber novas construções, restaurantes e outros pontos de comércio. Após atravessar toda essa longa via, sente-se sob a roda do carro a transição do asfalto para o calçamento de blocos de concreto, chegando na Costa de Dentro, localidade com uma diversidade de condições materiais de vida. Durante a realização desta pesquisa, dialogamos tanto com moradores nativos de Florianópolis que migraram de regiões centrais da cidade na década de 1960 para o sul da ilha, quanto com pessoas de classes mais abastadas que saíram de grandes centros do país para "morar perto da natureza". Há casas que somente são habitadas durante o verão, assim como há construções de dois pavimentos que estão divididas em quitinetes e são alugadas para moradores de menor renda durante todo o ano. O vídeo A recarga dos mananciais na Costa de Dentro narra os aspectos desta paisagem[8].

Nesta comunidade, funciona desde a década de 1980 seu Sistema de Abastecimento de Água Independente, uma forma de captação, tratamento e abastecimento de água independente do sistema estatal e gerida pela comunidade, organizada em um conselho comunitário. O sistema está localizado no pátio da sede do Conselho Comunitário da Costa de Dentro (Coden), onde uma perfuração de 18 metros sob a terra e em rochas leva uma bomba subterrânea ao encontro de um aquífero. Acoplada a um cano largo, a bomba puxa a água para a cisterna que armazena o líquido e seus sedimentos. Na cisterna, a água é filtrada e tratada com pastilhas de cloro. Não são necessárias ações de separação de resíduos mais complexas. Um encanamento acoplado ao reservatório faz a água ser distribuída por uma rede de encanamentos construída

8 O vídeo A recarga dos mananciais, na Costa de Dentro pode ser acessado no website do projeto: https://vimeo.com/696335376. Acesso em: 17 de mar. 2025.

pelos moradores na década de 1980.

Boa parte da rede de encanamentos que distribui a água nas casas é subterrânea, mas também é possível ver alguns encanamentos junto aos muros das moradias. Por todo o sistema de distribuição de água, há registros que ligam a rede às residências. São os membros do Conselho Comunitário que fazem as manutenções necessárias nos canos.

Em frente às casas e entre os canos estão os hidrômetros, que medem o consumo da água. Se os moradores usarem até 15m³ de água mensalmente, pagam uma taxa fixa de R$40,00. Mas, se passarem desse volume de uso, pagam uma porcentagem extra sobre o valor fixado. No final de cada mês, Vilmar, um dos membros do Conselho Comunitário, coleta as informações de cada hidrômetro ligado ao sistema da Costa. Com uma tabela em mãos, caminha por toda a comunidade. O sistema distribui água para 198 casas na localidade. Outras dezenas de casas no local não estão ligadas ao sistema comunitário, mas ao sistema estatal, ou possuem suas próprias captações privadas em nascentes.

Entre os meses de novembro e fevereiro, casas de veraneio passam a ser habitadas. A população aumenta não só na Costa de Dentro, como em todo o sul da ilha. O consumo de água acompanha o aumento da população. Os que cuidam do sistema percebem pelo barulho do motor da casa de máquinas que uma só bomba já não dá conta de captar o volume necessário para não faltar água nas casas. Eles também observam a baixa do nível de água de um pequeno lago localizado na entrada da comunidade. Aqueles que não possuem caixas d'água são os primeiros a perceber a falta dela. Nesses momentos, é num grupo de mensagens por aplicativo, ou em mensagens direcionadas para o presidente do Conselho Comunitário, o Eugênio, que chegam reclamações dos moradores. Dessa forma, mais uma bomba d'água é acionada. Durante o verão, mais água é retirada do aquífero, o que se revela tanto nos medidores acoplados ao reservatório coletivo do sistema, quanto nos medidores das residências e comércios, registrados pelos técnicos do Coden.

É nas falas dos moradores que cuidam diariamente do sistema de água que é possível compreender que as morrarias costeiras que cercam a localidade recebem as chuvas e as vegetações as absorvem. A permeabilidade da terra e das raízes de plantas alimentam nascentes e pequenos riachos. Os mananciais locais são abastecidos e o Aquífero Costa dos Açores é recarregado. O aquífero, que é uma formação geológica subterrânea do tipo sedimentar, que costura caminhos por meio de suas rochas porosas, passa sem ser visto por quintais e atravessa a via principal irregularmente. Em alguns pontos, ele ganha fôlego na superfície ocupando calçadas de terra e a rua. Apesar de pouco visto, ele é cotidianamente notado. Não somente porque irá transbordar por torneiras, mangueiras, chuveiros e canos pelas moradias, mas também porque será evocado em espaços de decisão municipal e em atos políticos. Os moradores trazem o Aquífero à tona para barrar novos empreendimentos imobiliários por onde ele passa de forma próxima à superfície dos terrenos.

O sistema da Costa de Dentro é considerado pelo Estado como um sistema irregular.

No Plano Municipal de Saneamento Básico, um documento que rege a realização de políticas na área do abastecimento de água, fica evidente que essas formas de abastecimento estão em disputa na cidade. Em 2000, a Casan, empresa que possui a concessão do setor de saneamento básico em Santa Catarina, ampliou a capacidade de distribuição de água a fim de possibilitar o fornecimento da água para os moradores da Costa de Dentro e do Pântano do Sul. Até então os sistemas independentes eram a única forma de abastecimento de água dos bairros citados. Somente em 2021 o sistema independente do Pântano do Sul deixou de existir. O serviço de abastecimento de água era gerido pelo Conselho Comunitário do bairro, que decidiu por finalizar a prestação do serviço de abastecimento de água e auxiliou a Casan no processo de cadastramento dos moradores para iniciarem o uso do serviço estatal. Já na Costa de Dentro, o Conselho Comunitário, junto aos moradores, decidiu por não aderir ao sistema estatal, tornando-se um sistema "alternativo", em processo de regularização, como outros na cidade. Desde então, a Casan reivindica o fornecimento do serviço na região, com a premissa de que há a necessidade de um controle público sobre as águas do Aquífero Costa dos Açores.

Conforme estudos de infraestruturas urbanas, como o de Francesca Pilo (2023), a tecnopolítica de sistemas como o de abastecimento de água, ou no caso de sua pesquisa, de fornecimento de energia elétrica, é expressa em formas de controle da territorialidade urbana. A autora analisa a privatização do fornecimento de energia elétrica na cidade do Rio de Janeiro e recentes transformações com a colocação de novos medidores digitais de consumo nas favelas cariocas, blindados contra a possibilidade de os moradores fazerem instalações clandestinas. A empresa, ao colocar os medidores sob seu controle, transformou os consumidores de energia das favelas em clientes e, em casos de inadimplência, ex-clientes, o que pode ter consequências mais do que financeiras. No Brasil, as contas de água e luz são documentos estratégicos na comprovação de residência, condição de acesso a muitos serviços públicos e relações de trabalho. As mudanças nessas infraestruturas têm consequências na redefinição da territorialidade urbana. Poderiam os sistemas coletivos alternativos em Florianópolis, exercerem também alguma forma de controle das formas de ocupação de seus territórios?

Evidentemente, o sistema privado de Jurerê Internacional, considerado também alternativo pela prefeitura, exerce controle total sobre a ocupação do bairro. Já no sul da ilha, a trama parece mais complexa. Na Ilha de Santa Catarina, muitos terrenos não possuem escritura pública, sendo as contas de água, energia e impostos municipais uma forma de documentar e regularizar a posse de imóveis, tanto de baixo quanto de alto padrão econômico, enquanto no Pântano do Sul a adoção da rede de abastecimento de água centralizada da Casan coincidiu com um aumento da construção civil na região. No caso da Costa de Dentro, o Coden tem se manifestado contrário à construção irregular de empreendimentos imobiliários em áreas importantes para a recarga dos mananciais do bairro.

Para muitos moradores da Costa de Dentro, a Casan é uma empresa pouco preocupada em plantar água. Durante as saídas de campo na comunidade, foi possível perceber *que plantar*

água é uma categoria frequentemente resgatada pelos que cuidam das águas através do sistema alternativo local para descrever um conjunto de práticas comunitárias que consistem em: conhecer em detalhes quais características compõem a paisagem da comunidade; seguir as águas que são absorvidas pelas morrarias para compreender por onde circulam pela comunidade; embargar obras de grandes empreendimentos e até de casas que possam impactar o lençol freático; e ocupar espaços institucionais de construção de políticas urbanas municipais.

Nas práticas observadas nesse sistema independente da Costa de Dentro, percebemos outras formas de tradução das águas. Embora estejam atentos à capacidade do seu sistema de dar conta da demanda das unidades consumidoras, cuidar da água e plantar água aqui remetem a uma outra maneira de perceber a não escalabilidade do aquífero, seu limite enquanto parte do sistema, observando os efeitos no aquífero de outras práticas de perturbação da paisagem. Nesse caso, cuidar da água remete a uma preocupação com os padrões de ocupação e uso do solo no bairro, seja combatendo a construção civil em áreas alagadiças fundamentais para os processos de recarga do aquífero, seja aumentando a cobertura vegetal nessas áreas para evitar a impermeabilização do solo, com a prática de plantar água. A relação com novos empreendimentos no bairro mostra como o sistema alternativo da Costa de Dentro se constitui em fricção com outras infraestruturas urbanas que apostam no distrito do Pântano do Sul como nova oportunidade de expansão de negócios da indústria da construção civil e do turismo.

Adotamos o conceito de fricção (*friction*), conforme Tsing (2005) e Appel (2019), como processo de produção de diferença em meio à produção de mercadorias. Tsing, a partir de sua etnografia nas paisagens de povos originários camponeses (Meratus) na Indonésia, mostra como a instalação de infraestruturas que tornam possível os fluxos de mercadorias no sistema capitalista global não acontecem sem atrito. No caso da Indonésia, em meio ao desenvolvimento da indústria madeireira, o modo de vida e a paisagem habitada pelos Meratus resiste à separação entre um mundo natural e outro social. Tsing mostra como as paisagens que emergem são brechas (*gaps*) entre as categorias impostas pela produção dessas infraestruturas como estradas, fazendas de pinheiros, logística de transporte e exploração de mão-de-obra, unidades de conservação face à diversidade da vida da floresta e das práticas e conhecimentos daqueles que a habitam (Tsing, 2005). Nessas brechas, renova-se um modo de vida atento aos ritmos da vida da floresta tropical e também aos do comércio internacional, além de surgirem outros modos de relação com a floresta, como movimentos ambientalistas na Indonésia, permeados de práticas e saberes associados ao pertencimento a tal paisagem. Ainda, como observa Hannah Appel (2019) em sua etnografia acompanhando a extração de petróleo *offshore*, a implementação de infraestruturas que tornam possíveis tais *commodities* ocorre em um processo de simplificação de paisagens e de relações sociais em que contratos de gestão de riscos e fricções ambientais, trabalhistas ou judiciais dão suporte à uma ficção, refeita todos os dias, de um mercado *offshore* alienado de conflitos e seguro financeiramente.

No caso da Costa de Dentro, percebemos como a transformação dos sistemas de

abastecimento de água locais com a gestão coletiva da associação de moradores ocorreu em fricção com a aceleração da construção civil no bairro, a drenagem e aterramento de áreas alagadiças e a expansão das vias que o conectam ao território urbano. Ao invés de ser incorporado às infraestruturas centralizadas, o sistema local passou a cuidar da água, dos mananciais, para evitar seu esgotamento e contaminação, ao cuidar das formas de relação da vizinhança com essa planície pantanosa e com a cidade, valorizando a disponibilidade de mananciais e também das áreas alagadiças, que são obstáculos à expansão do mercado imobiliário, assim como fortaleceu formas de organização social da vizinhança.

BARREIRA DO JANGA – ARRUMAR A ÁGUA, ARRUMAR A CACHOEIRA

Nas comunidades localizadas em morros de Florianópolis, as infraestruturas de abastecimento de água e a estrutura da paisagem traçam suas histórias de ocupação. É o caso da comunidade da Barreira do Janga, no centro-norte de Florianópolis, no bairro Saco Grande. O bairro é localizado nas bacias de rios que se originam em morros de até 200 metros de altura, com suas águas fluindo até o mangue do Saco Grande (Dias; Herrmann, 2002). Um desses morros tão importantes para a região é o morro da comunidade Barreira do Janga, com seu sistema de abastecimento comunitário de água existente há mais de 40 quarenta anos. No vídeo Décadas e décadas arrumando água[9], os moradores narram histórias sobre a construção e manutenção do Sistema.

Como contam Ademar Oscar Barbosa e Mauro de Souza, moradores antigos da Barreira do Janga que construíram o sistema de água e formaram a associação de moradores, "o morro cresceu por causa da água". Quando chegaram na Barreira, na década de 1970, havia em torno de dez casas. Quando a associação foi fundada, na década de 1980, já podiam ser encontradas cerca de 190 moradias na região. Estas tinham ligações de água individuais ou compartilhadas entre poucas residências. Era preciso subir o morro e checar sua ligação com a fonte de água que estava atrelada, criando uma relação de solidariedade entre os vizinhos, verificando os canos mato adentro quando o abastecimento se interrompia. Quando ocorriam problemas no sistema, desde obstruções e rupturas nas mangueiras até alguma obstrução nos pontos de captação, era necessário que alguém subisse e acompanhasse as mangueiras, fazendo o caminho até a fonte de água para ver o que tinha ocorrido. Essa prática, a qual chamam de arrumar a água e arrumar as cachoeiras, ocorre até os dias de hoje. Existe aqui uma atenção muito grande ao caminho que

9 O vídeo Décadas e décadas arrumando água pode ser acessado no seguinte link https://vimeo.com/832358069. Acesso em: 17 de mar. 2025.

a água faz, a como ela desce morro abaixo e como as pessoas ali habitam esse caminho da água.

Hoje, há mais de 600 casas, com as ligações já todas unificadas em um sistema que passou por transformações. A água é captada de dois locais, de cachoeiras que ficam uma a 800 metros e outra a dois quilômetros de distância dos locais onde estão os seus reservatórios. Também está sendo feito um poço junto à associação, como medida de emergência. A abundância de água é uma das qualidades destacadas pelos moradores. A construção dos reservatórios permitiu a limpeza e manutenção do sistema, para lidar com dificuldades pelo excesso de chuvas causando obstruções e sujeira na água. Flávio Júlio da Silva mora na região e trabalha como funcionário para a Associação Comunitária do Loteamento João Gonzaga da Costa, subindo o morro para arrumar a água e as cachoeiras com frequência, além de checar a qualidade da água adicionando cloro nos reservatórios.

Nesse sistema não são utilizados hidrômetros. Em 2023, era cobrada uma taxa fixa mensal de R$36,00 por unidade residencial. Para ser feita uma nova ligação, é necessário fazer uma requisição pelo morador à associação. A grande maioria das casas tem uma caixa d'água, sendo o saneamento nas residências a cargo do morador.

O sistema inclui dois reservatórios, compostos por 12 caixas d'água de 20 mil litros (totalizando 240 mil litros) que não utilizam bombas para a circulação de água, apenas a gravidade. Desses dois locais, um abastece a parte mais alta do bairro e o outro abastece a maior parte da comunidade. A chuva não é apenas um risco pela obstrução dos canos ou por problemas com deslizamentos de terra, pois também recarrega o sistema; é uma etapa da continuidade do fluxo de água. É conhecido pelos moradores esse percurso em que a água da chuva em parte abastece os mananciais e, por consequência, os reservatórios do sistema e das residências, e em parte desce pelas ruas comunidade abaixo, até chegar na base do morro, abastecendo o mangue.

Foi no caminho das águas que o sistema foi construído, o que levou à criação da associação, que organizou os moradores para a construção de outras infraestruturas urbanas na região. O nome Barreira do Janga remete à grande quantidade de terra do morro que foi retirada pela prefeitura para a construção da rodovia SC-401 na base do morro, próximo ao mangue. A prefeitura forneceu material de construção para a comunidade que ocupava o morro, mas as ruas de acesso às partes altas foram construídas pelos próprios moradores, que forneceram a mão-de-obra necessária para a pavimentação e canalização de esgoto pluvial, além de elegerem os nomes das principais vias do lugar. Arrumaram não apenas a água, mas também os meios para as transformações na infraestrutura material da comunidade e nos modos de organização das relações de vizinhança, para articular a infraestrutura de abastecimento de água em relação às demais infraestruturas e dar forma a modos de habitar esse morro.

Podemos ver como a força da gravidade, importante no caminho das águas no morro, articula-se com os modos coletivos de manejar a água nessas paisagens. O manejo da água envolve atenção a essa potência importante das águas em "fazer-fazer", se adotarmos uma antropologia da ação (Fagundes, 2019), em que a pressão das águas que descem o morro participa

de arranjos entre os moradores, em infraestruturas urbanas sujeitas a uma dimensão "anfíbia" (Morita, 2017), entre água e terra. Esse aspecto das bacias hidrográficas, que vemos como uma força estruturante desses sistemas de abastecimento, é observado pelo antropólogo Atsuro Morita (2017) em seus estudos no Delta do Rio Chao Phraya, na Tailândia. O autor comenta como o conceito de bacia hidrográfica origina-se na engenharia como parte do planejamento de construção de barragens e infraestruturas produzidas enquanto uma "máquina gravitacional" capaz de controlar a constância do fluxo da água dos rios que descem das montanhas ao mar, no caso da paisagem sujeita a alagamentos do delta em que estuda, para uso da água enquanto recurso natural para irrigação de monoculturas de arroz, além de controlar os caminhos desse fluxo, potencializando a construção de estradas, pontes, canais e ambientes urbanos e rurais. O sistema da Barreira do Janga segue em parte esse princípio, pois arrumar a água implica uma forma de controlar a intermitência de maior ou menor disponibilidade de água no morro, entre chuvas e estiagem, no seu processo de drenagem por gravidade do topo do morro até o mangue. No sistema antigo, arrumar a água se referia a reparos nas redes de captação de água, mas com a sua expansão, os reservatórios ocuparam um lugar fundamental nesse processo, pois é aí que a água pode ser também arrumada, medida, tratada, e reservada para distribuição e consumo. No entanto, como Morita observa, o conceito de bacia hidrográfica transformou-se na geografia, ao ser incorporado na noção de região hidrográfica, pelas relações de interdependência entre territórios mediadas pelas águas agindo junto com o relevo, com a capacidade de drenagem da vegetação para além da gravidade e pelo transporte de sedimentos e outras materialidades pelos corpos de água, indicando outra potência na bacia, de conectividade, em interdependência e fricção com outras forças que atuam no território.

Os dez novos reservatórios do sistema que nos foram apresentados por Júlio, com 20 mil litros de capacidade cada, são um signo da evolução desse sistema e da capacidade da associação de construir suas próprias infraestruturas urbanas. As relações de vizinhança também se transformaram junto a essa expansão. Os antigos moradores, que trabalharam por tanto tempo nas infraestruturas da comunidade, mostraram-nos novas construções feitas sem observar o conhecimento situado da paisagem, em locais de risco de deslizamento pela força das águas que descem por caminhos conhecidos em dias de chuva. Também, quanto ao valor fixo da taxa de abastecimento de água cobrado, que é estabelecido por unidade residencial, este já não corresponde ao consumo de outros modos de habitação. É o caso das quitinetes, construções que dividem, em uma mesma edificação, pequenas unidades residenciais destinadas a serem alugadas, compartilhando em uma mesma taxa de água e energia um consumo mais elevado. Embora exista água em abundância, nem todo mundo contribui e se envolve com a associação da mesma maneira, o que gera diferentes pressões e tensões entre quem paga mais ou menos pelo bem coletivo e quem dedica parte de seu tempo a cuidar da água e do morro. Se a expansão do sistema de abastecimento, com o aumento da capacidade dos reservatórios, supriu a demanda de aumento do consumo, por outro lado, essa expansão do sistema não comporta da

mesma maneira a continuidade dos laços sociais nas relações de vizinhança que deram origem à prática compartilhada de arrumar a água.

Podemos ver em outros morros da cidade, além da Barreira do Janga, como a máquina gravitacional atuante nos sistemas de abastecimento se encontra com as fricções da política urbana e das relações de vizinhança. Nikhil Anand (2017), em sua etnografia observando as diferentes pressões (materiais e políticas) que fazem a água potável chegar com mais ou menos força até bairros menos privilegiados na periferia de Mumbai, na Índia, destaca esse aspecto que marca as desigualdades no abastecimento urbano centralizado. Tanto a materialidade da rede de encanamentos sujeita a obstruções, quanto o custo da instalação de equipamentos para bombear e armazenar água nas residências fazem com que ocorra uma pressão desigual e, por vezes, insuficiente na água que chega até as torneiras dos becos e ruas do bairro. Tal pressão desigual é resultante não apenas da geografia do bairro entre áreas altas e baixas da cidade, mas também de forças diversas que precisam ser exercidas cotidianamente entre arranjos políticos e condições materiais desses moradores, em que a infraestrutura de água se relaciona com outras infraestruturas. Se há uma gravidade enquanto força que opera na base das conexões de bacias hidrográficas, o autor destaca outra gravidade social que se expressa ao longo da rede de abastecimento de Mumbai, no acesso a tais serviços em seus muitos enredamentos e na configuração histórica do macrossistema igualmente com dependência de trajetória, que dificulta o investimento em soluções alternativas. No caso dos morros onde realizamos observação participante, há de fato um histórico de diferentes forças no fluxo das águas, quando estas encontram as pressões de outras infraestruturas urbanas e de relações de vizinhança, gerando não um, mas vários pequenos sistemas de abastecimento, mais ou menos coletivos.

COSTA DA LAGOA: CUIDAR DA ÁGUA, (NÃO) TRATAR, ARMAZENAR ÁGUA

A Costa da Lagoa se localiza na encosta de uma cadeia de morros à margem oeste da Lagoa da Conceição, que também nomeia o distrito e o bairro em que a comunidade está situada, na região leste da Ilha de Santa Catarina. O acesso à localidade é limitado, sendo feito somente a pé, por trilha na base dos morros, ou pelas barcas, com horários tabelados para sair do terminal e para sair do último ponto da Costa, tal qual um ônibus. Seu trajeto é dividido em 23 pontos, e em cada um deles está um trapiche público. Há também trapiches privados que se dispõem ao longo dessa orla, atrelados a restaurantes ou a casas de alto padrão.

A Costa, por esse afastamento estrutural da cidade, também é descrita como um lugar tranquilo e silencioso, onde se vive outro estilo de vida. A temporalidade estruturada pelos horários das barcas ou pelo tempo de caminhada necessário pela trilha de acesso também se

infiltra na própria concepção da comunidade. Na Costa, não há grandes mercados. Assim como as compras para casa, os abastecimentos dos restaurantes, água mineral e gás chegam via barco.

A comunidade é dividida em vilas em meio à floresta. De dentro do barco, ora vemos casas, ora vemos a vegetação. Em terra, nota-se um contraste de altitudes que se identifica ao subir e descer escadas e rampas para ter acesso aos diferentes níveis da Costa. Juliana Caruso, em sua dissertação sobre as relações matrimoniais na Costa da Lagoa, descreve que no sentido sul-norte, temos inicialmente a Vila Verde, seguida da Praia seca, da Baixada, da Vila, a Praia de Fora e, por fim, a Praia do Sul, no extremo norte da Costa da Lagoa (Caruso, 2011). Nessas vilas, entre os pontos de parada da barca, existem diferentes sistemas de água.

O sistema centralizado da Casan não abastece a comunidade com água em nenhuma vila. Historicamente, a captação nas vilas foi constituída por mangueiras imersas em cursos d'água e cachoeiras. Suas descrições são acompanhadas de histórias sobre como era trabalhoso para seus antepassados conseguir água para casa, subindo na mata para consertar as mangueiras que conectavam cachoeira e sistema doméstico, quando a água eventualmente faltava. Isso significava rever todas as emendas para retirar o ar ou a sujeira que entupiam as mangueiras pretas de borracha que ligavam o "poço"[10] da família ou da vila à casa. Atualmente, sistemas de captação por mangueiras continuam existindo e funcionando para boa parte da Costa, divididas entre poucas casas, onde a ocupação é menos numerosa, como na Vila Verde. Já na Vila em que se concentra o maior número de residências e serviços, houve um aumento da ocupação. A captação organizada por diversas pessoas, onde cada família tinha sua mangueira nos poços, passou a tornar o acesso à água desigual. Segundo Savas Laureano, atual tesoureiro da Associação de Moradores da Costa da Lagoa (Amocosta), "a população foi crescendo e subindo o morro em busca de água", fazendo mais poços e realocando suas mangueiras acima das demais, a fim de captar mais água. Isso gerou um problema, pois, por falta de pressão, as famílias que moravam nos terrenos mais altos pararam de receber água em suas residências, com desvios na distribuição feita através da gravidade. A distribuição desigual de água nos sistemas não atendidos pela associação segue revelando conflitos nos arranjos informais para habitar a Costa, entre antigos e novos moradores, proprietários, inquilinos e turistas nas negociações cotidianas em que a falta de água demanda uma política de boas relações com os encarregados de arrumar e cuidar das mangueiras.

Essa distribuição desigual e seus efeitos nas relações de vizinhança motivaram a Amocosta a tomar frente na distribuição de água, da mesma maneira como lida com a mediação de outras demandas de melhoria na infraestrutura do bairro. Para tal, foi necessário trocar as mangueiras por canos e organizar um reservatório único para todos os moradores. Dessa

10 O poço aqui não se refere a uma estrutura utilizada para captar água do subsolo, mas faz menção a pequenas barragens construídas pelos moradores, através das quais a água fica retida para que os canos e mangueiras possam exercer a função de levar água às residências por ação da gravidade.

maneira, foi construído um poço acima de outros dois já existentes, concentrando a captação em um só lugar protegido e de acesso restrito aos funcionários, reservando os demais poços para eventuais manutenções na captação principal. Assim, a Associação passou a encarregar-se da distribuição e manutenção desse sistema, assumindo o trabalho de *arrumar a água*. No vídeo A vida Social das águas[11], um dos membros da associação de moradores conta mais detalhes da história do Sistema de água.

Após a estiagem ocorrida em 2019, a água da Costa da Lagoa, vista como abundante, chegou a faltar em algumas residências. A partir desse quadro, a Associação de Moradores investiu na ampliação dos seus reservatórios, instalando quatro caixas de água de 20 mil litros cada, com planos de ampliação futura com mais quatro desses reservatórios. Nos momentos de manutenção e obras no sistema, novamente apareciam tensões com as diferenças de pressão no abastecimento. As residências nas pontas mais distantes e altas da rede recebiam menos água do que aquelas mais próximas dos reservatórios. As soluções foram a duplicação dos canos de abastecimento a partir dos reservatórios e o incentivo à instalação de caixas d'água nas residências, permitindo o interrompimento do abastecimento durante as manutenções. Outra mudança no sistema foram as negociações com a prefeitura da cidade, que passou a exigir o tratamento da água com dosagem de cloro e o controle de qualidade por laudos terceirizados, além da adequação do saneamento básico no bairro para evitar a contaminação das águas da Lagoa da Conceição.

Hoje, a Associação é responsável pela captação, filtração, tratamento e distribuição da água, atendendo às casas e estabelecimentos comerciais situados entre os pontos 13 e 19 da barca, o que, junto à hidroanálise e ao custo de ter um trabalhador para a manutenção, totalizam cerca de R$4 mil mensais. O esgoto, antes direcionado a fossas sépticas, hoje é conduzido por uma rede de encanamentos até uma estação de tratamento da Casan. Nesse sistema alternativo de abastecimento, as casas na Costa da Lagoa não possuem hidrômetros. Em 2023, pagavam uma taxa fixa ao mês: R$26,00 para residências e R$100,00 para comércios (em geral, restaurantes). Como o volume de água consumida não é contabilizado, não há leitura do volume de esgoto a ser tratado. Assim como existe uma taxa fixa a ser paga pelos moradores à Associação, também há uma taxa fixa a ser paga à Casan para tratamento de esgoto.

Adequações recentes na regularização do funcionamento do sistema da Costa, como a adição de dosagens de cloro demandada pela Prefeitura, são reveladas por comentários sobre mudanças na pureza da água da Costa e uma preferência pela água "direto da cachoeira". Outras substâncias (terra, resíduos de vegetação) que aparecem com mais intensidade na água em dias de chuva e precisam ser removidas das caixas d'água não são vistas necessariamente como poluição da água. A presença do cloro, importante para assegurar a responsabilização da

11 O vídeo A vida social das águas pode ser acessado no seguinte link: https://vimeo.com/835442109. Acesso em: 17 de mar. 2025.

Associação pela desinfecção e potabilidade da água, é notada por alguns moradores como uma "sujeira" ou poluição no sistema em seu aspecto simbólico. Sujeira aqui compreendida como "coisa fora de lugar", capaz de revelar um arranjo sistêmico, nos termos de Mary Douglas (1991), ao tratar dos aspectos simbólicos de práticas e regras coletivas em que tabus e padrões de pureza e impureza são estabelecidos. A expansão do sistema da Costa demandou uma maior mediação entre a água que é captada diretamente da cachoeira e as demais etapas de tradução dessa água arrumada, reservada, cuidada, tratada. Nessas traduções, outras pressões são reveladas nos fluxos de água atravessando as relações de vizinhança, como a administração da Associação de taxas e permissões de conexões ao sistema a novos e antigos moradores do bairro. As pressões também aparecem com o aumento da demanda de água reservada pelo sistema com o aumento da presença de turistas nos estabelecimentos comerciais, os arranjos com a companhia de saneamento, assim como a pressão exercida pela municipalidade materializada na presença do cloro, nos relatórios mensais e nas taxas de esgoto. Tanto no sistema da associação de moradores, quanto nos demais pequenos sistemas de captação de água "das mangueiras" da Costa da Lagoa, cuidar da água passa pelas mãos das redes de moradores nativos, estabelecidos há mais tempo no bairro. No Sistema Alternativo da Amocosta, sua transformação demandou uma ampliação da complexidade dessa rede de cuidados, que se estende aos arranjos institucionais e à regularização das formas de habitar o bairro.

Assim, a água da Amocosta tornou-se uma das águas da Costa diferente das águas dos demais sistemas domésticos, que segue direto da nascente, ou mesmo de um rio encachoeirado para a torneira de casa. Encontramos em maior evidência nesse bairro o que Marcela Centelhas (2022) descreve como uma grande diversidade de águas em sua pesquisa no sertão de Pernambuco. Mais do que a escassez ou a abundância de água numa localidade, o que observa são águas diferentes, obtidas sazonalmente em poços, rios, açudes, serviços públicos, comércio, da chuva, classificadas conforme seus usos preferenciais no cuidado doméstico e interdições de uso – lavar roupa, beber, cozinhar, regar plantas, tomar banho etc. Mesmo diferente das águas "das mangueiras", passando por mais mediações técnicas, a água da Amocosta segue sendo apreciada como uma água melhor do que aquela do sistema centralizado da Casan, não estando alienada de seus vínculos com a paisagem da Costa. Márcia, moradora do ponto 16, por exemplo, recebe em casa a água fornecida pela Associação. Em sua rotina, ela insere um hábito relacionado ao apreço pela água da Costa. Enquanto a água mineral (preferida por turistas) chega à Costa da Lagoa pelas embarcações, Márcia leva a bordo, um dia sim e outro não, dois litros de água de casa para o trabalho para beber pois, segundo ela, a água tratada (pela Casan) fornecida em seu trabalho teria um sabor forte de cloro, enquanto a que recebe em casa, da cachoeira, seria uma água limpa, pura. Além disso, Márcia também afirmou que a água "vinda da cachoeira" é ótima para os cabelos, e que quando precisa lavá-los fora da Costa eles não ficam tão sedosos: "parece que o shampoo nem fica no cabelo".

CUIDAR DA ÁGUA E TER CUIDADO COM AS ÁGUAS

Nos sistemas de abastecimento em que realizamos a pesquisa, cuidar da água e arrumar a água remetem aos aspectos éticos comentados em outros estudos da água. Cuidar da água é cuidar das relações com outros mediadas por águas diversas, como mencionamos no estudo de Centelhas (2022), ou como Pierobon e Fernandes (2023) narram, atentas a táticas no cotidiano de mulheres que habitam ocupações e periferias urbanas, que precisam obter águas diversas com diferentes intermediários, para poderem, além de beber, lavar alimentos, o corpo, a roupa e a casa, cuidando de si e de familiares, através de uma série de negociações de conflitos.

Nos casos que apresentamos, há também uma série de arranjos nas relações de vizinhança, de parentesco e destas com instâncias institucionalizadas, entre associações de moradores, Prefeitura, companhia de saneamento e empreendimentos da construção civil. Cuidar da água é cuidar também das fricções do sistema de abastecimento de água com outras infraestruturas urbanas, por vezes na direção oposta à da expansão de projetos de urbanização.

Cuidar da água, de suas águas locais, é central no processo de organização política dos moradores, para cuidar da vida no bairro. Enquanto em sistemas privados e no sistema centralizado de abastecimento urbano a água que corre na torneira das casas tende a ser alienada de suas relações e paisagens de origem, a água dos sistemas alternativos revela uma atenção à complexidade de relações de sua natureza mediada. No processo de tradução da água bruta captada em água reservada e tratada, cuidar da água e arrumar a água é também cuidar dos mananciais. É cuidar das relações entre o modo de habitar planícies costeiras, pantanosas e encostas de morros e os processos hidrológicos e ecológicos que recarregam esses mananciais. No caso de paisagens de morros, pântanos e mangues, é ter cuidado com a força das chuvas e da gravidade que misturam águas, corpos e infraestruturas, em relações mais que humanas, nos termos de Donna Haraway e Anna Tsing (2016), compondo com outros entes significantes modos coletivos de fazer mundo.

Nosso enfoque é na ética da ação em que moradores, infraestruturas, a chuva e o relevo são todos agentes e pacientes na produção indireta dessas paisagens abundantes de água. Nas transformações técnicas que observamos nos sistemas de abastecimento de água que se tornam oficialmente alternativos ao sistema centralizado, em Florianópolis, cuidar da água é também ter cuidado com as águas. Ter cuidado com as chuvas e com mananciais que reagem às forças que fazem seus fluxos, potências e qualidades; ter cuidado com as águas que, depois de usadas, podem (ou não) recarregar ou contaminar seus mananciais de origem, colocando o fluxo das águas em fricção com outras infraestruturas urbanas e modos de habitar a cidade. São fricções que revelam uma não escalabilidade de relações mais que humanas coprodutoras das águas de seus mananciais e mesmo da diversidade de territórios urbanos, complexificando processos de produção, ou tradução em água bruta, tratada, reservada e distribuída.

Como forma de conclusão, destacamos a principal transformação técnica que observamos nesses três sistemas alternativos coletivos na prática de cuidar das águas: o investimento na ampliação de reservatórios coletivos e seu papel nos demais processos de cuidado da água, tratamento e controle da qualidade e pressão. Millington (2018) observou em sua pesquisa sobre o abastecimento de água em São Paulo durante um período de estiagem severa que as caixas d'água residenciais marcavam a desigualdade na paisagem urbana, mostrando quais famílias tinham condições de lidar com os racionamentos no abastecimento e como bairros periféricos acabaram vivendo a escassez real de água, menos percebida em áreas centrais da cidade privilegiadas pelo sistema centralizado de abastecimento.

Mais do que um reservatório individual, são os reservatórios coletivos dessas associações que permitem controlar tanto a qualidade de suas águas e as variações na capacidade dos mananciais de abastecerem a comunidade em diferentes configurações climáticas, quanto as flutuações na demanda por água conforme os ritmos de inverno e verão na ilha e a expansão dos modos de ocupação urbana de sua vizinhança, entre a habitação e o comércio voltado ao turismo. Se observamos fricções entre as transformações dos sistemas de abastecimento em relação a outras infraestruturas urbanas, também observamos seu papel fundamental nas práticas coletivas de cuidado. Dito de outra maneira, os reservatórios coletivos são uma mediação técnica que não aliena suas águas alternativas das relações ecológicas que as fazem. Pelo contrário, fortalecem os laços dos moradores com seus mananciais e torna-os mais visíveis no cotidiano. Nos vídeos que indicamos ao longo do texto, os reservatórios coletivos se destacam, como o que seus cuidadores faziam questão de nos mostrar, como signo e símbolo de suas associações: obra pública, infraestrutura feita pela própria comunidade e integrada à paisagem que habitam.

REFERÊNCIAS

1. A RECARGA dos mananciais, na Costa de Dentro. Florianópolis: Projeto Sistemas Independentes, 2022. Disponível em: https://vimeo.com/696335376. Acesso em: 17 de mar. 2025.

2. ANAND, Nikil. **Hydraulic City**: Water and the Infrastructures of Citizenship in Mumbai. New Delhi: Oxford University Press, 2017.

3. APPEL, Hannah. **The Licit Life of Capitalism**: US Oil in Equatorial Guinea. Durham: Duke University Press, 2019.

4. ARRUMAR a água na Barreira do Janga. Florianópolis: Projeto Sistemas Independentes, 2023. Disponível em: https://vimeo.com/832358069. Acesso em: 17 de mar. 2025.

5. BALLESTERO, Andrea. Capacidade da agregação: compromissos, água e uma forma

de cuidado coletivo no Nordeste do Brasil. **Revista Culturas Jurídicas**, Niterói, v. 5, n. 11, p. 1-25, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.22409/rcj.v0i0.630. Acesso em: 23 jan. 2025.

6. BRITTO, Ana Lúcia; QUINTSLR, Suyá. Redes técnicas de abastecimento de água no Rio de Janeiro: história e dependência de trajetória. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Rio Grande, v. 9, n. 18, p. 137-162, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.14295/rbhcs.v9i18.441. Acesso em: 23 jan. 2025.

7. CARUSO, Juliana. **Rendas da vida**: relações matrimoniais na Costa da Lagoa. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/94968. Acesso em: 23 jan. 2025.

8. CENTELHAS, Marcela. A multiplicidade das águas no fazer das pessoas: corpo, gênero e materialidades em um quilombo pernambucano. **Estudos Sociedade & Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 1-33, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.36920/esa-v30-1_st02. Acesso em: 23 jan. 2025.

9. DIAS, Fernando Peres; HERRMANN, Maria Lúcia de Paula. Susceptibilidade a deslizamentos: estudo de caso no bairro Saco Grande, Florianópolis – SC. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 3, n. 6, p. 57-73, 2002. Disponível em: https://doi.org/10.14393/RCG3615295. Acesso em: 23 jan. 2025.

10. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.

11. FAGUNDES, Guilherme Moura. Fazer o fogo fazer: manipulações e agenciamentos técnicos na conservação do Jalapão (TO). **Equatorial**, Natal, v. 6, n. 10, p. 16-49, 2019. Disponível em: http://dx.doi.org/10.21680/2446-5674.2019v6n10ID15640. Acesso em: 23 jan. 2025.

12. FLORIANÓPOLIS (Município). Prefeitura Municipal. **Plano municipal de saneamento básico**: versão final. Florianópolis: Prefeitura Municipal, 2021. Disponível em: https://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/13_07_2021_9.16.35.2243db58c4c5f89fc2b76c48e240c658.pdf. Acesso em: 23 jan. 2025.

13. HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F.; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils. Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. **Ethnos**, Londres, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838. Acesso em: 23 jan. 2025.

14. LAET, Marianne de; MOL, Annemarie. The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology. **Social Studies of Science**, Thousand Oaks, v. 30, n. 2, p. 225-263, 2000. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/285835. Acesso em: 23 jan. 2025.

15. MILLINGTON, Nate. Producing water scarcity in São Paulo, Brazil: The 2014-2015 water crisis and the binding politics of infrastructure. **Political Geography**, Amsterdam, v. 65, p. 26-34, 2018. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1016/j.polgeo.2018.04.007. Acesso em: 23 jan. 2025.

16. MORITA, Atsuro. From Gravitational Machine to Universal Habitat: The Drainage Basin and Amphibious Futures in the Chao Phraya Delta, Thailand. **Engaging Science, Technology, and Society**, Milwaukee, v. 3, p. 259-275, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.17351/ests2017.57. Acesso em: 23 jan. 2025.

17. PIEROBON, Camila. Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a203. Acesso em: 23 jan. 2025.

18. PIEROBON, Camila; FERNANDES, Camila. Cuidar do outro, cuidar da água: gênero e raça na produção da cidade. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 37, n. 107, p. 25-44, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2023.37107.003. Acesso em: 23 jan. 2025.

19. PILO, Francesca. O tecido tecno-político do Rio de Janeiro: reflexões sobre a infraestrutura de eletricidade. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 37, n. 107, p. 83-100, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2023.37107.006. Acesso em: 23 jan. 2025.

20. RAMOS, Átila. **Memória do Saneamento Desterrense**. Florianópolis: CASAN, 1986.

21. SISTEMA de Abastecimento da Associação da Costa da Lagoa. Florianópolis: Projeto Sistemas Independentes, 2023. Disponível em: https://vimeo.com/835442109. Acesso em: 17 de mar. 2025.

22. TSING, Anna. **Friction**: An Ethnography of Global Connection. Princeton: Princeton University Press, 2005.

23. TSING, Anna. **The mushroom at the end of the world**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

24. TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília, DF: IEB: Mil Folhas, 2019.

25. VEDANA, Viviane; DEVOS, Rafael Victorino; ANJOS, Priscila dos; LUZ, Gabriel; FERRAZ, Luana. **Águas Independentes**, 2025. Disponível em: https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br. Acesso em: 17 de mar. 2025.

26. VEDANA, Viviane; DEVOS, Rafael Victorino; ANJOS, Priscila dos; LUZ, Gabriel; FERRAZ, Luana. Fazer água: descrição do processo de produção de água potável na ETA da Lagoa do Peri. **Águas Independentes**, 2023. Disponível em: https://aguasindependentes.cfh.ufsc.br/2023/04/05/fazer-agua-descricao-do-processo-de-producao-de-agua-potavel-na-eta-da-lagoa-do-peri/. Acesso em: 17 de mar. 2025.

Viviane Vedana
Professora Adjunta no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1132-5973. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados e Redação e Revisão. E-mail: vi_vedana@yahoo.com.br

Rafael Victorino Devos
Professor Adjunto no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5985-0155. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados e Redação e Revisão. E-mail: rafaeldevos@yahoo.com

Priscila dos Anjos
Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6641-4033. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: priscila.oliveira.dos.anjos@gmail.com

Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira
Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: https://orcid.org/0009-0008-0405-9532. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica e Redação. E-mail: gabrieluz_siqueira@hotmail.com.

Luana Silva Ferraz
Graduanda em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: https://orcid.org/0009-0006-2628-8876. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica e Redação. E-mail: luanasilvaferraz@gmail.com

Etnografia genealógica de mortificações de corpos dissidentes no sul de Mato Grosso do Sul[1]

Genealogical ethnography of mortifications of dissident bodies in the south of Mato Grosso do Sul (Brazil)

Simone Becker
Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

Andrei Domingos Fonseca
Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, Paraná, Brasil

RESUMO

Localizado na região Centro-Oeste brasileira, o estado do Mato Grosso do Sul, torna-se há tempos um dos epicentros da necrobiopolítica no país. As pessoas negras, os povos indígenas, as populações LGBTQIAPN+, as crianças, ou seja, os corpos dissidentes são alvos certeiros da carnificina sul-mato-grossense. A cidade de Dourados, localizada na porção sul do estado, é um dos casos mais bem sucedidos da implementação de políticas de mortes no país em desfavor dos devires minoritários, especialmente quando analisados aspectos da criação do estado de Mato Grosso do Sul, da "Nova Dourados", bem como das reservas de "confinamento" indígenas Kaiowá, Guarani e Terena inventadas em meio a muitas violências na região sul do até então estado de Mato Grosso. Nesse contexto, a partir da metodologia etnográfica, inspirados em Michel Foucault e nas releituras de suas obras a partir de intelectualidades negras e de monografias com as quais dialogamos, buscamos confrontar a história pautada na linearidade do tempo, mais especificamente com a ferramenta da genealogia do poder, trazendo à superfície as (des)continuidades dos dispositivos estatais, com destaque para a compreensão de aspectos da urbanização da cidade sul-mato-grossense de Dourados. Por fim, conclui-se que as (des)continuidades dos dispositivos do Estado podem ser capazes de disparar sujeições às existências abjetas que resistem aos enunciados do desenvolvimentismo e do progresso na cidade de Dourados, no Estado do Mato Grosso do Sul.

Palavras-chaves: Etnografia, Genealogia, Biopolítica, Dourados, Mato Grosso do Sul.

1 Uma versão inicial deste artigo foi apresentada no X Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental, realizado de 22 a 26 do mês de maio de 2023 na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), cujas maturações foram incorporadas neste escrito com modificações significativas.

Recebido em 23 de janeiro de 2024.
Avaliador A: 25 de março de 2024.
Avaliador B: 02 de maio de 2024.
Aceito em 06 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

Located in the Brazilian Center-West region, the State of Mato Grosso do Sul has long been one of the epicenters of necrobiopolitics in the country. Black people, indigenous peoples, LGBTQIAPN+ populations, children, in other words, dissident bodies are clear targets of the carnage in Mato Grosso do Sul. The city of Dourados, located in the southern portion of the State, is one of the most successful cases of implementing death policies in the country, to the detriment of minority communities, especially when analyzing aspects of the creation of the State of Mato Grosso do Sul, of "Nova Dourados", as well as the Kaiowá, Guarani and Terena indigenous "confinement" reserves invented in the midst of much violence in the southern region of the hitherto state of Mato Grosso. In this context, based on ethnographic methodology, inspired by Michel Foucault and the re-readings of his works from black intellectuals and monographs with which we dialogue, we seek to confront history based on the linearity of time, more specifically with the genealogy tool of power, bringing to the surface the (dis)continuities of state devices, with emphasis on understanding aspects of the urbanization of the city of Dourados in Mato Grosso do Sul. Finally, it is concluded that the (dis)continuities of the State's devices may be capable of triggering subjections to abject existences that resist the statements of developmentalism and progress in the city of Dourados, in the State of Mato Grosso do Sul.

Keywords: Ethnography, Genealogy, Biopolitics, Dourados, Mato Grosso do Sul.

INTRODUÇÃO E DIÁLOGOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Esta pesquisa se guia por reflexões a partir de conceitos-ferramentas elaborados pelo filósofo francês Michel Foucault, tais como: dispositivo, genealogia, racismo de Estado e biopolítica[2] (Foucault, 2001; 2010). A atualidade do pensamento foucaultiano se faz em nossa percepção, por exemplo, nas ressignificações que intelectualidades negras como Achille Mbembe (2016), Silvio de Almeida (2019), Juliana Borges (2019), Sueli Carneiro (2005, 2023), Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2006) empreendem em suas análises sobre o racismo e seus sentidos nefastos tão múltiplos em mortificações, em resistências e em lutas.

Nosso recorte descritivo-analítico se volta a alguns discursos que retratam as mortificações de corpos dissidentes, no epicentro do agronegócio e, então, da guerra cotidiana contra as

2 A reboque tocaremos nas noções-ferramentas da necropolítica (Mbembe, 2016) e/ou da necrobiopolítica (Bento, 2018).

populações indígenas, ao sul do Mato Grosso do Sul[3]. Trata-se, portanto, de engrenagens de moer que dilaceram a existência de outros corpos dissidentes que enfrentam (também) as normas ditadas pelo neoliberalismo, pelo racismo e pela heterocisnormatividade. Os corpos que nos interessa abordar aqui lutam contra o Um[4]: a unidade despotente que se camufla como universalismo para aniquilar o múltiplo.

O destaque para as populações indígenas[5] sul-mato-grossenses se faz pelos seus modos de ser, de estar e de viver *o* mundo, não só *no* mundo, e sendo os alvos estatais-empresariais na medida que os enfrentam. Assim, neste ensaio, nos dedicamos à catalogação necrobiopolítica, sem desconsiderar, portanto, que para toda dominação há resistência. As retomadas são expressões das constantes insurgências indígenas. Afinal, é quando os(as) kaiowá-guarani, por exemplo, reocupam seus territórios tradicionais, graças à inação e à morosidade do Estado brasileiro em demarcá-las, tal como disposto na Constituição Federal de 1988. Importante mencionar: a lei maior brasileira também dispôs que todas as demarcações seriam feitas até 1993.

Como lema para o múltiplo entre os povos indígenas brasileiros, eles ensinarão aos brancos, não indígenas: somos possuídos pela terra e não a possuímos. Se optamos pela categoria dos corpos dissidentes, é porque as incidências das agências indígenas de reexistências não prescindem de seus corpos serem territórios. Aline Crespe, antropóloga e historiadora, juntamente com a também antropóloga Lauriene Seraguza, ambas professoras da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e dedicadas há tempos à interação com os Kaiowá e os Guarani sul-mato-grossenses, publicaram na *Folha de S. Paulo*, no dia 10 de novembro de 2023, o obituário da guerreira/xamã/ñandesy Damiana Cavanha. Leiamos remissão extensa e necessária de sua história:

> Foram enterrados por ela em Apyka'i oito parentes vítimas de atropelamento, incluindo

3 Sugerimos a leitura do artigo veiculado no site "Le Monde Diplomatique Brasil", bem como escrito por Kuña Aranduhá, uma das membras da Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, e pela socióloga e professora, Danielle Tega. Seus título e subtítulo enunciam a importância da leitura: "O Estado, as caravelas e a re-existência Kaiowá e Guarani. Com este texto, somamo-nos no esforço de denunciar a violência e a repressão do Estado e de seus associados, que marginalizam, devastam e destroem a vida, nossos corpos e territórios" (Aranduhá; Tega, 2022 [2025]). Publicado em 27 de junho de 2022 e em meio às sangrias desatadas disparadas pelo governo genocida do ex-presidente, Jair Messias Bolsonaro.

4 Sob inspiração das costuras feitas pelo antropólogo Pierre Clastres em seu clássico *A sociedade contra o Estado*: "O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois,* ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos" (Clastres, 2003, p. 191). A unidade como universalização e padronização do normal normatizado sob distintas maneiras é a mortificação do outro enquanto diferença, do outro enquanto sujeito político, no limite.

5 Indicamos a consulta dos sites da Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB) e da Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia de Mulheres Kaiowá e Guarani.

> seu marido, Ilário Ascário, morto em 2002, além de filho e neto. Enfrentou três casos de suicídio, resultado de processos de sofrimento extremo ocasionado pelo cenário de guerra em que vivem os guarani-kaiowá em Mato Grosso do Sul. E enterrou uma anciã vítima de veneno borrifado por aviões agrícolas e/ou consumido nas águas, uma ameaça constante para as famílias de Apyka'i e das demais terras indígenas no estado. Em cada uma dessas mortes fica evidente os efeitos letais da expropriação do território e a inoperância do Estado na demarcação dos territórios guarani-kaiowá.
> A xamã cuidou, até o fim, de seus parentes enterrados em Apyka'i, que morreram porque se recusaram a abandonar o território onde estão enterradas diferentes gerações de sua família. Impedida de velá-los, Damiana rompia insistentemente as barreiras que lhe impuseram (Crespe; Seraguza, 2023).

Percebam, então, que utilizamos também "população" como referência à noção foucaultiana que, grosso modo, ata a discussão do neoliberalismo[6] àquela da estatização do sexo e da raça como dispositivos capazes de fazer viver e de deixar morrer (Foucault, 2010) quem desimporta ao Estado e a suas engrenagens-tentáculos. É com o Estado Moderno e, então, com a descentralização dos poderes, assim tomados como Legislativo, Executivo e Judiciário, que a criação e aperfeiçoamentos dos meios de controle, de vigilância e de disciplina se tornam possíveis, segundo as pesquisas desenvolvidas por Michel Foucault, com destaque para as aulas ministradas no College de France em 1976 e compiladas no livro *Em defesa da sociedade* (Foucault, 2010).

Mensurar o território no contingente de quem nele se torna sedentário ou domiciliado/fixado como maneira de docilizar, domesticar ou adestrar os corpos é objetivo estatal moderno. Quem são os não domiciliados ou sem "domicílio fixo" na lógica do sistema penal/criminal? Os "dispositivos disciplinares" são essenciais, também, para as contenções das revoltas que a exploração do trabalho assume. Trata-se de relações de força em que os exercícios de poderes (re)produzem saberes sobre si e sobre o outro objetificado/abjetificado. Eis àqueles da "sexualidade", da "racialidade". Acompanhemos as articulações feitas pela filósofa e ativista feminista Sueli Carneiro, em sua tese de doutoramento (Carneiro, 2005) recém-publicada em livro (Carneiro, 2023), entre o dispositivo da sexualidade e o da racialidade por ela proposto:

> O investimento sobre o próprio sexo estará talvez implicado num investimento maior sobre o próprio corpo que encerrará um novo conjunto de significações culturais, os quais irão constituir o corpo burguês como paradigma da humanidade e ideal de Ser para as demais classes.
> Perseguindo essa trilha aberta por Foucault sobre a estratégia de afirmação da burguesia

6 Sugerimos a consulta à obra de Wendy Brown, *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), para uma melhor compreensão do fenômeno neoliberal em suas transformações, inclusive partindo/aprofundando àquelas elaboradas por Michel Foucault, em *O nascimento da biopolítica*. Assim, a cientista política retomará teses já desenvolvidas por ela outrora, a fim de nos ofertar minúcias a respeito da racionalidade neoliberal que nos atravessa/subjetiva nas últimas quatro décadas, inspirada tanto na perspectiva foucaultiana quanto neomarxista, "[…] e também expande ambas para saldar sua negligência mútua do aspecto moral do projeto neoliberal" (Brown, 2019, p. 32).

> enquanto classe hegemônica, parece-nos, em uma primeira análise, que o processo de auto-afirmação de classe foi acompanhado, para além da constituição do dispositivo de sexualidade, pela emergência ou operação do dispositivo de racialidade, no qual a cor da pele irá adquirir um novo estatuto. Há, portanto, um não-dito na formulação de Foucault que é a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo este um território mais vasto do que o de sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele. (Carneiro, 2005, p. 42[7]).

Michel Foucault (2010), no seminário de 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*, dedica-se a tecer sobre a "população" como um dos subitens. Para o que tanto servem as "medições"? Quem é a população?

> É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político (Foucault, 2010, p. 206).

Por isso, lembremos dos ataques químicos sofridos pelos povos indígenas sul-mato-grossenses (Johnson, 2019), algo possível e passível após "esquadrinhamento" de onde se fixam no "território-populacional". Acima, no excerto do obituário de dona Damiana, um de seus lutos foi de uma senhora de sua parentela envenenada.

Trata-se, então, de percebermos a cidade de Dourados e outras no sul de Mato Grosso do Sul como atravessadas em suas existências pelos marcadores sociais da diferença. Diferenças mortificadas pelas desigualdades sociais.

As autorias que assinam este artigo mora(ra)m durante anos em Dourados e/ou cidades vizinhas, como em Caarapó, algo que atravessará a própria perspectiva analítica aqui assumida, considerando que tomamos tais lugares como de trincheiras da guerra continuada, experienciada desde sempre pelos povos indígenas, cujas balas que os fazem tombar nunca foram perdidas! O mesmo, das balas com alvos, é passível de extensão para as populações de pessoas LGBTQIAPN+, negras, indígenas, crianças, dentre outras.

O antropólogo Felipe Mattos Johnson, há alguns anos tece etnografias engajadas e comprometidas com (as demandas de) sociedades indígenas, enuncia as faces/fases do que denominará de "neointegracionismo" em meio ao terrorismo de Estado disparado *full time* pela região sul do Mato Grosso do Sul. Isso se dá com trabalho de campo tecido desde o ano de 2017 nesse contexto de guerra continuada, na interação com os e as indígenas Kaiowá e Guarani, bem como no resgate dos seus testemunhos sobre as torturas sofridas ou das e dos parentes que

7 Optamos pela remissão literal à tese de doutoramento de Sueli Carneiro, constante em um dos repositórios da biblioteca virtual da Universidade de São Paulo (USP), para possibilitar às pessoas desejosas de lê-la, um maior acesso ao texto, bastando clicar no endereço eletrônico constante nas referências bibliográficas.

tombaram pela violência empresarial-estatal.

Inspirado pela música e letra do primeiro grupo de rap indígena kaiowá, Brô MCs, "A vida que eu levo", Felipe Mattos Johnson toma de empréstimo a palavra-expressão que fuzila os indígenas no cotidiano: reserva-favela, para multiplicar sentidos. Acompanhemos:

> Reserva-favela, retomada-quilombo, quilombo-favela; lugares que exprimem corpos e geografias racializadas, enquadradas, criminalizadas e assassinadas, mas também uma práxis, uma agência política própria, múltiplas formas de ação política e controle territorial em disputa constante com diferentes atores. Para os objetivos do presente estudo, convém salientar o cruzamento do que Alves (2014) descreve como uma *necrópolis neoliberal* produtora de espacialidades macabras que transcendem assassinatos cometidos diretamente pelas forças de segurança do Estado e envolvem o ato necropolítico de deixar morrer, em referência à sua etnografia nas favelas da zona sul de São Paulo […] (Johnson, 2021, p. 55, grifo do autor).

Trata-se, em síntese, de aproximações entre a "etnografia" que se faz com corpo (Fonseca, 1999; Nascimento, 2016, 2019), a "(auto)biografia" (com vieses da "autoetnografia" [Mello, 2019]) e a análise de discurso foucaultiana genealógica, à medida que as existências envolvidas nessa escrita do fazer antropológico, isto é, autores e cidade, se tornam nas relações que estabelecem e os instituem. Não há etnografia sem corpo e sem que nos misturemos também de alma-subjetividade-psique com quem tanto interagimos em campo. Como propõem de maneira instigante Flávia Motta e Jurema Brites na apresentação à obra em celebração às partilhas à Antropologia Contemporânea feitas por Cláudia Fonseca (2017) em sua trajetória:

> Na situação de pesquisa, nossas subjetividades e as daqueles que investigamos estão sempre a serviço da percepção do contexto histórico social e os diversos pertencimentos em produção. Muito antes da recomendação contemporânea acerca do trabalho com diversos marcadores sociais da diferença, a rubrica da interseccionalidade, Claudia nos ensinou que "cada caso não é um caso" (FONSECA, 1999). Nosso interlocutor, o "nativo em carne e osso", é, tal como nós pesquisadores, um sujeito histórico, de cor, de classe, de idade, de gênero e com seus inúmeros atravessamentos (Brites; Motta, 2017, p. 31).

A escrita de si[8] – não só foucaultiana –, isto é, aquela tecida em primeira pessoa do singular, se faz presente. O tal "eu estive lá", numa "autoridade etnográfica" já problematizada e consensuada pela Antropologia, como por Clifford Geertz, afirma vida no encontro com o outro. Como aqui somos duas pessoas a tecer autoria e sob experimentações comuns, o verbo a conjugar será, vez ou outra, o da primeira pessoa do plural – o "nós" –, numa análise feita também pela observação participante de cada qual nas tessituras com a alteridade, incluindo as

8 Algo anunciado por Anahi Guedes de Mello (2019) em sua tese de doutoramento acerca de discussões sobre a autoetnografia.

que incorporamos.

Eis as peculiaridades do "ensaio" que atravessam a nossa escrita analítica, tal como explorado por Jorge Larrosa (2004) em *A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida*. Destacamos duas das afetações que imprimem ao ensaio peculiaridades foucaultianas – e estreitamentos com a etnografia. A primeira diz respeito ao processo de escrita em primeira pessoa, pois essa abordagem destaca através dos impactos/efeitos do discurso a subjetividade de quem pesquisa e, então, de que o conhecimento científico é parcializado porque subjetivado por quem o produz.

Já a segunda afetação faz referência à crítica radical ao próprio significado engessado por parte de uma dada historiografia subsumida ao tempo *cronos*: subjugação dos sujeitos (assujeitados) a uma história linear do antes e depois de "Cristo", que se enreda à perversa invenção do "progresso". Portanto, se há história com afirmação de vidas vivas em diversidades, à la Michel Foucault inspirado em Friedrich Nietzsche, ela é recheada de (des)continuidades no que tanto tocam as interações humanas. A cada movimento de nosso corpo, afetações se fazem e (des)encontros são disparados.

O que tanto (também) sedimenta a caminhada do que se pactua para o discurso antropológico como etnografia nos parece, grosso modo, tratar-se da escrita final[9] das interações estabelecidas entre monografias/teorias lidas[10] e decantadas por nós, pesquisadores, com aquelas muitas afetações advindas e selecionadas entre tantas anotações no indefectível diário de campo, fotografias, vídeos, áudios etc., da feitura de "trabalho de campo" – tão comumente redutível à expressão "observação participante".

Estar em "observação participante" nada garante quanto ao "êxito" da pretensa etnografia, se em nossa mochila não houver muita escuta, leitura e experimentação das tantas outras etnografias que trilharam o caminho que estamos a fazer.

Coletas de "fontes documentais" à la Sônia Maluf, Mirella Alves de Britto, Inaê Barbosa e Camila da Silva (2020) nos atravess(ar)am de 2008 para cá. As tantas modificações da cidade universitária que se tornou Dourados, com a criação da UFGD em 2005, se fez como experimentação cotidiana entre as autorias, considerando especialmente a "antropologia por demanda" (Segato, 2021) praticada como litigante que somos enquanto autores.

Assim, nossa análise se faz lendo etnografias que foram produzidas, sobretudo, em solos sul-mato-grossenses, tendo Dourados como um dos privilegiados interlocutores. Nota-se, então, que a autoria deste artigo toma a noção de documentos de empréstimo de Michel Foucault, uma

9 Porque, em regra, é consubstanciada na escrita posta no papel/tela do computador ou imposta pelo papel/tela do letramento.

10 Que se tecem com outras etnografias de temáticas afins.

de nossas inspirações teórico-metodológicas.

O que tanto são os documentos em meio às nossas interações de pesquisa? Retenhamos as palavras do filósofo francês quanto aos seus possíveis sentidos:

> O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. […] *(livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes, etc.) que apresenta sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas* […]. (Foucault, 2008, p. 7, grifo nosso).

A genealogia é análise de discurso que complementa a narrativa etnográfica, a começar por ser ferramenta que nos auxilia na decupagem do que tanto foi decantado entre o lido e o vivido (consignado em diário de campo e na memória da pele). A genealogia foucaultiana é a busca por uma origem que se sabe, inexiste enquanto única e singularizada. A essência desta metodologia para as autorias do artigo soa como se fosse um feixe contendo "entradas" e "saídas", se toma(r)mos a "coisa essencial" como tendo "dentro" e "fora", como sendo múltipla sob a perspectiva pluralista de Friedrich Nietzsche em *Genealogia da moral* (2009) – sob tradução de Paulo César de Souza em sua 13ª reimpressão.

A partir desse contexto teórico-metodológico, na próxima seção apresentamos o desenvolvimento de nossas pesquisas, com acento nos elementos histórico-sociais que fundam e estruturam o Mato Grosso Sul ao longo dos poucos anos de existência, considerando sua juventude e seu nascimento em 1977.

"NÃO É FÁCIL MORAR NA FAIXA DE GAZA": ISSO É DOURADOS

"Dourados é linda,
Dourados, Dourados
Ruas feitas todas de flores
(E um pouco de sangue)
Isso é Dourados
[…]
Não é fácil morar na faixa de Gaza
Aqui
Aqui
[…]"
(Ruspô – Dourados *state of mind*)

Dourados é a expressão escrachada da guerra continuada desde há muito do Estado

brasileiro contra os povos[11] originários. Dourados é onde está localizada a maior reserva de confinamento indígena do Brasil – a Reserva Francisco Horta[12] ou Reserva Indígena de Dourados (RID) –, e por obviedade do estado de Mato Grosso do Sul. A RID conta com aproximadamente 16 mil indígenas para uma delimitação territorial de 3.467 hectares desde 1917 (Rocha, 2022).

Ressalte-se que inicialmente a Reserva tinha 3.600 hectares de terra para três etnias (Terena, Guarani e Kaiowá). Etnias que foram criminosamente retiradas à força (redundâncias inclusas) de seus territórios originários (Brand, 1997; Meyer, 2014; Crespe, 2015; Johnson, 2019; Rocha, 2022) por uma práxis neoliberal, cuja expertise o Estado há muito aprimora através de muito jorro de sangue e de violências.

A RID não tem espaço para o roçado, e ao serem expulsos de suas terras que geraram "lucro" ao Estado brasileiro, estão restritos a um espaço do "corpo-reserva" (Olegario e Souza, 2022)[13], bem como aos deslocamentos compulsórios que o "mercado de trabalho" os subjuga. Faixa de Gaza por Ruspô e Reserva-Favela composta e cantada pelo grupo de rap Brô MC's, crias dessa engrenagem necrobiopolítica. As políticas estatais pautadas no mercado ditam quem tanto morre e quem tanto vive. O cultivo e o plantio inexistem da maneira como era antes da Reserva, abrindo espaço para as cestas básicas, conforme pode ser observado na Imagem 1.

Imagem 1. Entrega de cestas básicas pela Funai em Dourados



11 Usamos povo aqui ao invés de população face aos sentidos atribuídos pelos movimentos e lutas indígenas (Apib, 2021; Kuñangue Aty Guasu, 2021, 2023).

12 Nome oficial imposto pelo Estado brasileiro.

13 Em sua fala na 6ª Jornada Antropológica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, ocorrida na tarde do dia 30 de outubro de 2023 no auditório da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade, a antropóloga Lauriene Seraguza Olegário e Souza desenvolveu a noção que contrapõe ao corpo das retomadas. Se, por um lado, no corpo-reserva há posto de saúde, há cesta básica, há água para alguns, por outro, nas retomadas o começar de novo é também se libertar desse fim de mundo que é o capitalista. Para mais detalhes, inclusive da concepção apregoada na literalidade pela pesquisadora, sugerimos a consulta à sua tese de doutoramento, *As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani* (Olegario; Souza, 2022).

Fonte: Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (2021)[14].

Desde a sua criação, em 1917, a remoção forçada de seus territórios e terras os levam a ter que se submeter às atividades que sobram no mercado de trabalho gerado pelas mudanças empreendidas pelo "progresso" e "desenvolvimento", ou seja, após a mecanização do corte da cana, muitos jovens e homens são capturados para prestar serviços nas colheitas de maçã no sul, nos frigoríficos e nas fazendas.

Longa história essa, que abjeta e objetifica milhares de indígenas confinados em reserva, próximos do "perímetro urbano" de Dourados. A pandemia escrachou as desigualdades desse "não lugar", desse entremeio que não é nem urbano e nem rural[15]. As barreiras sanitárias foram feitas em redes pelos movimentos indígenas para que as aldeias e seus moradores pudessem se resguardar, em meio a mais essa guerra que matou e continua a matar quem já era desconsiderado (Kuñangue Aty Guasu, 2021; 2023; Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2021).

Não há como dissociarmos essa região de Dourados[16] (e o próprio estado do Mato Grosso do Sul) dos fenômenos sociais viscerais que nos estruturam e nos subjetivam em terras *brasilis*, a saber: racismo, heterocisnormatividade e o neoliberalismo capitalista – triedro tomado em suas costuras necrobiopolíticas (Bento, 2018) que pulsam em Dourados e cercanias.

O estado do MS é inventado como Unidade Federativa que compõe o Brasil através da Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977 (Brasil, 1977). Em seus artigos 1º e 3º, temos o enunciado jurídico-legal que dá vida ao Mato Grosso do Sul através de sua nomeação, como consequência do desmembramento do então Mato Grosso, cuja cidade-referência-capital é Campo Grande, (re)conhecida como "Cidade Morena" em razão da terra vermelha (Ueno, 2021).

Aliás, a cor vermelha da terra e sua proeminência na paisagem urbana no estado de Mato Grosso do Sul, e, por exemplo, em Dourados, é articulada comumente em distintos contextos sociais como estigma de "sujeira"[17], falta de "limpeza" ou de "higiene".

14 Para saber mais, ver Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (2021).

15 Sugerimos a consulta à dissertação de mestrado da antropóloga Luíza Gabriela Oliveira Meyer (2014), na qual há a análise de dados comparativos entre a Reserva Indígena de Dourados e as densidades urbana e rural que instituem a região.

16 Que interliga outras cidades menores e tão importantes quanto. São elas: Maracaju, Rio Brilhante, Caarapó, Amambaí, entre outras.

17 Em sua tese de doutorado, Silvana Jesus do Nascimento (2020) aprofunda as discussões sobre "negligência" em processos de adoção envolvendo crianças indígenas Kaiowá e Guarani sul-mato-grossenses. Por mais que a terra vermelha não esteja presente em seus escritos da maneira como tecemos, o "abandono" e o "descuido" no cotidiano da vida vivido em Dourados são propalados por distintas pessoas não indígenas que articulam a sujeira da cidade e/ou das pessoas indígenas que a compõem como ligadas à terra vermelha.

Campo Grande e Dourados foram redesenhadas em seus planejamentos tão logo se fez o desmembramento, ao menos no papel, pelo então urbanista, arquiteto e político que mostrou Curitiba para o restante do Brasil e para fora dele como a capital ecológica e tão "europeia" de ser e estar[18]: Jaime Lerner e sua equipe. Curitiba é exposta pelos seus governantes, com destaque para as gestões de Lerner, como a capital ecológica e sem sujeira[19]. No ano de 2023, em pesquisa realizada pelo instituto Veritá, Curitiba foi eleita como a cidade mais limpa do Brasil (Lopes, 2023). No site da prefeitura de Curitiba, essa é apresentada como a cidade mais limpa da América Latina e uma das mais limpas do mundo (Curitiba […], 2023).

Ao seguirmos os lastros do capital simbólico quanto aos vínculos do planejamento urbano de Campo Grande e Dourados e a equipe de Lerner, tropeçamos, por exemplo, nessa manchete estampada no site (repositório/arquivo) da prefeitura de Dourados em 25 de março de 2011: "Prefeito discute com equipe de Jaime Lerner novo Plano Diretor para Dourados" (Prefeito […], 2011).

Em poucas linhas, o motivo para a contratação da equipe de Jaime Lerner e como se deu a reunião, sem que os "representantes de diversos setores do município" fossem explicitados para além do empresariado local e *staff* da prefeitura, assim são descritos:

> O prefeito Murilo Zauith e a vice-prefeita Dinaci Ranzi receberam na tarde desta quarta-feira, membros da equipe do arquiteto e urbanista Jaime Lerner, de Curitiba (PR), responsável pela criação do primeiro Plano Diretor de Dourados, na gestão de José Elias Moreira (1977-1982). Os integrantes da equipe vieram a Dourados para avaliar a cidade e propor um projeto visando a reestruturação do espaço urbano. Os técnicos se reuniram com representantes de diversos setores do município para estudar o atual desenvolvimento e assim propor as mudanças necessárias por meio de um relatório técnico. No período da manhã, o encontro foi no auditório da Aced (Associação Comercial e Empresarial de Dourados) e à tarde na prefeitura. […] Segundo ele, a intenção é elaborar um novo planejamento para os próximos dez

18 Curitiba que se ressignifica escondendo sua periferia e então seus processos de racismo ambiental tão agudos para quem por ela se embrenha. E aqui não dissociamos racismo ambiental (Pacheco, 2017) do estrutural, nem tampouco do institucional, aos moldes do que o jurista e filósofo Silvio Luiz de Almeida conceitua. Logo no início de seu livro publicado em 2019, Silvio de Almeida afirma que não há sociedade brasileira sem racismo, que a estrutura desde sempre: "A tese central é a de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. […] o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade […]". Assim, "a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e de racismo" (Almeida, 2019, p. 19-20).

19 A antropóloga Mary Douglas (1976), em sua clássica etnografia intitulada *Pureza e perigo*, aprofunda como em distintas culturas, povos e/ou etnias, os anversos da "pureza" se ligam à "sujeira" e às diferentes maneiras de nos significarmos nas relações sociais, incluindo a nós mesmos enquanto corpos paridos por regras de sociabilidade. Os ataques racistas diários que as pessoas e povos das etnias Kaiowá e Guarani sofrem no sul de Mato Grosso do Sul, com agudização a partir da emergência da pandemia da covid-19, fazem da terra a sujeira que oprime e exclui ainda mais, quando, por exemplo, em cena está a retirada de crianças indígenas de suas parentelas pelos tentáculos do Estado-juiz, do Estado-polícia. Para maiores mergulhos, sugerimos o documentário etnográfico *Negligência de quem?*, produzido pelo Le Monde Diplomatique Brasil (Negligência […], 2020).

> anos. A vice-prefeita, que acompanhou as reuniões entre a equipe de Jaime Lerner e representantes da sociedade, destacou a receptividade da comunidade. A ideia de um planejamento para Dourados agradou a sociedade que demonstrou apoio a este projeto, ressaltou. Taco Rooda, que integrou a equipe responsável pelo 1º Plano Diretor de Dourados, participa desse novo estudo (Murilo […], 2011).

A aceitação da sociedade ("receptividade da comunidade") nas palavras de Taco Roorda[20] (e a reboque da ex-prefeita), na continuidade da matéria no site da prefeitura de Dourados, faz-se ancorada nas características dos projetos de Jaime Lerner e de sua equipe, a saber:

> Observamos alguns aspectos que podem ser trabalhados, como atualização do sistema de crescimento e readequação das ruas da cidade. *Jaime sempre enfatiza em seus estudos técnicos três pontos fundamentais, que é a mobilidade da população[21], a identidade e a sustentabilidade através do desenho urbano, enfatizou* (Prefeito […], 2011, grifo nosso).

Tornar-se Estado ou Município (instituição estatal) que compõe as Unidades Federativas do Brasil traz/trouxe ao Mato Grosso do Sul suporte financeiro outrora inexistente, sob as cifras que passam a subsidiar tais cidades alavancadas como "municípios"[22].

Conforme o site Cidade-Brasil, o estado de Mato Grosso do Sul aparece com extensão territorial de 357,1 mil km² e com população de 2.778.986 habitantes em 2019 (Os municípios […], 2025). Esse site, que acumula milhares de consultas nas buscas livres do Google, apresenta o Mato Grosso do Sul como marcado pela erva-mate, onde o tereré e o binômio soja-boi são disparadores da economia local, incluindo a dos frigoríficos.

Retenhamos essas peculiaridades que adiante serão resgatadas para mais tessituras. Mato Grosso do Sul é apresentado como estado multiétnico, pois são os "gaúchos e japoneses" os mais referenciados no tocante à influência colonizadora da região.

> De origem pré-colombiana e um hábito influenciado do vizinho Paraguai, a bebida

20 Corrigimos aqui a grafia de seu sobrenome para "Roorda", ao invés de "Rooda", tal como consta incorreto na matéria jornalística acima referenciada. A fonte de nossa consulta para a correção foi o site "Modelar a Metrópole" (Roorda, 2017 [2025]).

21 Nota dos autores: para além de ecológica e limpa, Curitiba é conhecida por ter um sistema de transporte público exemplar. A precariedade do sistema de transporte público é visível em Dourados também com a quantidade de ciclistas e de motoqueiros na cidade, bem como com o monopólio de uma ou outra(s) empresa(s) que resiste(m) em melhorar o serviço de ônibus para o campus da UFGD e da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), reclamação recorrente dos movimentos estudantis, por exemplo. Outro destaque vital: a única ciclovia, por mais precária que fosse, foi destruída pelo poder público. Esta se estendia por uma das principais ruas de Dourados, a Presidente Vargas, que liga o centro à Reserva Indígena de Dourados. Dourados tem aproximados 260 mil habitantes.

22 Sobre isso, há na Constituição Federal uma seção específica para "orçamentos" amparada por diversos dispositivos para sua regulação. No inciso III, artigo 165 da Constituição, é feita referência à lei orçamentária anual que estabelece o orçamento dos municípios (por exemplo), bem como a fixação de receitas financeiras. Mais detalhes, ler Brasil ([2017]).

> tereré já se tornou um patrimônio imaterial do Mato Grosso do Sul, sendo esse o estado que mais produz erva mate da região centro-oeste. Além do tereré, também é fácil encontrar uma mistura cultural que provém principalmente dos países latino-americanos que fazem fronteira com o local, Paraguai e Bolívia, mas também dos gaúchos e da grande comunidade japonesa – a terceira maior colônia do país! (Os municípios […], 2025).

A omissão de que esse território já detinha outros humanos antes de se tornar o que é (que eram e são os indígenas) se faz constância. Matam-se indígenas de todas as maneiras, no simbólico e no real. Justiça seja feita (ironias inclusas), o referido site não omite que "é nesse estado que também está a segunda maior população indígena do Brasil" (Os municípios […], 2025), mas sem quaisquer ligações entre a indianidade e a "civilização" que aporta. Necropolítica via invisibilidade.

Essa invisibilização proposital tão repetida por tantos lócus enunciadores sobre o que é o Mato Grosso do Sul torna-se uma das múltiplas nuances do que se entende como racismo, para além dos termos jurídico-legais. Michel Foucault, em seu seminário de 1976, na aula de 17 de março, anuncia o que concebe como racismo de maneira capilar e ampla, à medida que está justamente pondo em relevo as tecnologias do poder empreendidas pelos Estados Nacionais nos fins do século XIX – que retroalimentam o que pode significar a "biopolítica" e "estatização do biológico a partir da raça":

> É aí, creio eu, que intervém o racismo. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. […]. *Com efeito, que é o racismo?* É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: **o** *corte entre o que deve viver e o que deve morrer* (Foucault, 2010, p. 214, grifo nosso).

Sigamos a partir do protagonismo da cidade de Dourados, um dos epicentros da carnificina engendrada pelo agronegócio. No alto de seus aproximados 260.640 habitantes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022), Dourados está localizada a aproximados 230 km da capital do estado de Mato Grosso do Sul, Campo Grande – também conhecida como capital dos Ipês, para além da Cidade Morena (Campo […], 2020).

Se os Ipês podem ser legados à influência (também) de Jaime Lerner e sua equipe, considerando o quanto eles se multiplicam na capital ecológica de Curitiba (Com floradas […], 2018), o predicativo "Morena", como antes dito, é resgatado por reportagens locais como ligado à cor da terra:

> A jovem Campo Grande – conhecida também como cidade Morena – é uma cidade que recebe gente de todas as partes do país e do exterior e que aqui encontrou o lugar

> ideal para viver. As cores da terra seduzem quem[23] vem de outro lugar. Está registrado nos livros de história. O arcebispo dom Francisco de Aquino Correia, nascido em Cuiabá, em 1885, gostava de relacionar nomes de cidades com algo que ele achasse parecido na natureza: e foi assim que apelidou Campo Grande, de Cidade Morena. Conforme o historiador, Hildebrando Campestrini, o arcebispo chamou Campo Grande de "Cidade Morena" por causa da terra, Cuiabá de cidade verde e Corumbá de cidade Branca. O moreno da terra e não da pele bronzeada pelo sol. Em qualquer estação do ano esses raios brilham com toda força. E nos finais de tarde dão este presente para Campo Grande (Campo […], 2020).

Assim, se o racismo é o corte entre o que deve viver e o que deve morrer, acionado a partir das engrenagens estatais, na cidade, suas nuances são diversas como àquele denominado de "racismo ambiental". Nesse sentido, podem ser configuradas como racismo ambiental as "injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre grupos étnicos vulnerabilizados e sobre outras comunidades, discriminadas por sua 'raça', origem ou cor" (Pacheco, 2017).

Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2021, o Mato Grosso do Sul ocupou o segundo lugar no ranking nacional de assassinatos de pessoas indígenas, com o total de 35 mortes. O primeiro lugar foi ocupado pelo Amazonas, com 38 assassinatos[24] (Conselho Indigenista Missionário, 2022).

Pontuamos esses embates, pois Dourados está instituída tanto pelo agronegócio quanto pelos empreendimentos imobiliários que se retroalimentam. Em uma de suas etnografias, o antropólogo Felipe Johnson (2019) destaca os distintos sentidos atribuídos ao agronegócio em solo sul-mato-grossense. Para o pesquisador, o agronegócio pode ser compreendido como um modo de produção, cuja ênfase principal está ligada diretamente com a exportação de produtos primários (*commodities*), bem como com o mercado de terras (Johnson, 2019).

Os representantes do agronegócio compõem uma burguesia agrária constituída por "ruralistas, patronato rural, agroindustriais, empresários rurais, grande produtor rural, latifundiários, elite agrária, grandes proprietários de terras, usineiros, pecuaristas" (Barros, 2018, p. 176). Isso aconteceu devido ao aumento de capital diante da agricultura, que teve seu marco inicial por conta da crise de 1970[25], forjando uma nova maneira de acumulação a partir da internacionalização e da financeirização, por meio de empresas multinacionais e transnacionais (Barros, 2018).

---

23 Corrigimos o erro ortográfico na reportagem, para ficar mais compreensível às pessoas leitoras. Inserimos "quem" ao invés de "que".

24 Os dados apresentados evidenciam a contínua proliferação da violência no MS e o aumento no número de assassinatos de corpos indígenas em 2021, já que em 2020 o Estado já ocupava o segundo lugar no *ranking* nacional de assassinatos de pessoas indígenas, com 34 mortes (Conselho Indigenista Missionário, 2021, p. 156).

25 É imprescindível que remarquemos o período oficial da Ditadura Militar no Brasil.

Apesar disso, o agronegócio é muito mais que uma mera possibilidade produtiva; é um modelo de sociedade. O que significa dizer isso? Que os impactos do agronegócio não afetam apenas os sujeitos ligados diretamente a ele, mas todas as pessoas consumidoras de seus produtos. Desse modo, seus impactos não são apenas "efeitos colaterais"; são condições de seu próprio funcionamento (Capiberibe; Bonilla, 2015). Problemas ambientais e de saúde pública são duas das principais questões desencadeadas por esse modelo de sociedade, que afeta negativamente e de forma reiterada os povos Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, conforme já esmiuçamos. Recentemente, testemunhamos a tragédia que inundou e submergiu o estado do Rio Grande do Sul. A fúria da "natureza" está aí, inclusive para aqueles que creem na terra plana e no negacionismo quanto às mudanças climáticas.

Ignorados como os primeiros habitantes sul-mato-grossenses pelo poder público, pelos colonos e por seus "desenvolvimentos agrários", os povos indígenas foram submetidos a segregações raciais e espaciais que produziram o acesso desigual "[…] do espaço, da energia elétrica, do escoamento de água, da educação ou do acesso ao asfalto" (Milan; Passamani, 2023, p. 11). Nesse sentido, o antropólogo e psicólogo Ezequias Milan, com o antropólogo e professor Guilherme Passamani, anunciam o contraste existente entre a realidade da Reserva Indígena de Dourados e a dos grandes condomínios locais:

> Exemplos disso são os milhares de famílias que, a menos de 700 metros do condomínio/resort de luxo, na Reserva Indígena já mencionada, além de não terem sido privilegiadas com o tal "desenvolvimento" da urbanização, vivem em terra de chão batido. São milhares de famílias que ainda não têm acesso nem mesmo a saneamento básico e sofrem com o racismo e o preconceito estrutural. Aos chamados, pejorativamente, de "bugres", que fazem parte destes que não produzem da mesma forma que o colono, frequentemente não sobra nada. Já a estes outros – outrora forasteiros – com o aval do poder público, tornam-se alguns dos principais agentes produtores de desigualdade ao se estabelecerem no topo do solo e dos privilégios simbólicos e sociais douradenses (Milan; Passamani, 2023, p. 11).

As combinações entre propriedade da terra e capital tocam os emergentes condomínios residenciais de luxo que invadem Dourados, inclusive vendendo com *outdoors* espalhados pela cidade o *slogan* da "natureza" e do "verde", retirados desde sempre dos povos indígenas locais. "Todos os dias a natureza vai convidar você para um passeio".

A quem mesmo a "natureza" convidará para dar um passeio?

Imagem 2. *Outdoor* de condomínio residencial de luxo na cidade de Dourados



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Em outra propaganda veiculada junto à capilar Rádio (do Coração) FM 95,7, a matéria denominada "Hectares: em uma nova dimensão! Empreendimento da São Bento Inc; com investimento de R$ 80 milhões, transforma a terra em metros quadrados de valor" (Hectares […], 2018) assim comunica imageticamente e com legenda ao seu público consumidor "[…] a água do lago servirá como tranquilizante natural para os moradores, quando os mesmos voltarem para o Hectares, depois de um dia cheio de desafios lá fora".

Imagem 3. Empreendimento "Hectares Park & Resort" da São Bento Incorporadora em Dourados



Fonte: Hectares […] (2018)[26].

26 Mais informações em Hectares […] (2018).

A lógica predatória do capitalismo que nos institui subjetiva e socialmente ousa com requintes de perversão, em solos douradenses, publicizar que a água do lago servirá para tranquilizar seus moradores "depois de um dia cheio de desafios lá fora".

Água privatizada, assim como as sombras das árvores que restam. Aliás, "araguaju"[27] é o termo utilizado pelos Kaiowá e pelos Guarani do sul de MS para remarcar os efeitos nefastos simbolizados pelo crepúsculo tão único nos céus da região.

A cor de fogo, em tonalidades do magenta e amarelo que refletem num alaranjado tão reconhecível como singular da região (Torres, 2020), retrata, por exemplo, as múltiplas queimadas que lhes são impostas, não só as literais, como pululam em relação às casas de rezas, às mulheres e à tradicionalidade dos Kaiowá e dos Guarani[28].

O araguaju rima com o que de mal sobrevirá contra os(as) indígenas. Tudo e mais um pouco até a mortificação que sobrevém, recorrentemente, antes mesmo do amanhã amanhecer. Sob inspiração da poesia de Conceição Evaristo em "A noite não adormece nos olhos das mulheres" (Evaristo, 2023), ousamos complementar a cá: e nem das meninas, dos meninos, das pessoas negras, indígenas, dentre outros corpos dissidentes que reexistem!

CONSIDERAÇÕES FINAIS COM RETICÊNCIAS...

Suscitamos ao longo desta pesquisa algumas costuras analíticas que comportam sempre repetições. Vamos a elas.

Os Estados Nacionais se estruturam sobre o racismo, assim concebido como o "meio de introduzir, afinal nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer" (Foucault, 2010, p. 214), bem como, sobre a

27 Também conhecido como "aragwejy".

28 Os relatórios da Kuñangue Aty Guasu (2021, 2023), Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, foram tecidos como resultados da execução de projetos sobre violências contra as próprias mulheres indígenas. Trata-se de um projeto por elas elaborado e executado sobre as violências que as atravessam. Algo próximo à autodeterminação, também enquanto teoria e metodologia pelos indígenas a nós, karaí-brancos, ensinada. A autodeterminação pelos indígenas (re)produzida. As versões das pesquisas atuais da Kuñangue se voltam ao racismo religioso que se faz como caça às bruxas na região. Isto porque as ñandesy e os ñanderu são queimadas(os) vivas(os). Eis a nossa barbárie colonizadora retroalimentada no círculo vicioso e nada virtuoso do pacto da branquitude, como esmiúçam as pesquisas da psicóloga Cida Bento (2022). Cabe também remarcarmos, os dados dos anos de 2022 e de 2024 relativos aos relatórios de pesquisa feitos pelo Fórum Nacional de Segurança Pública (Bueno 2022 et al; Fórum de Segurança Pública, 2024) no tocante ao Mapa das Violências no Brasil, tecidos a partir dos materiais disponibilizados (ou não) pelas mais distintas instituições estatais ligadas à "Segurança Pública".

heterocisnormatividade aliada ao neoliberalismo.

Estado (de bem-estar) social? Onde? Para quem? Estado punitivo? Por todos os lados, a depender do alvo, como tem sido com as pessoas/comunidades negras, tanto quanto com as indígenas, entre outras opressões que se entrecruzam. O Estado brasileiro se faz presença nas periferias cotidianamente para punir, para encarcerar e culpabilizar pelo crime. Quando não, antes, executa literalmente - com fuzil, com bala - com repetida impunidade para quem, como o Estado-polícia brasileiro, manda matar e executa.

O jovem estado de Mato Grosso do Sul não destoa, com as constantes mortificações literais e simbólicas contra os Kaiowá e Guarani, ao fecharmos o *zoom* de nossa "lente/ perspectiva" para a cidade de Dourados e cercanias.

É algo que, muito antes de 1977, pulsa na região e na expropriação dos povos originários de seus territórios, cuja luta persiste com a perversa aprovação da lei que promulga a tese do marco temporal. Os questionáveis vetos parciais do atual Governo Federal Lula caíram por terra em 2023, bem como foi desconsiderado o recente julgamento que sentenciou inconstitucional o marco temporal pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

Dourados, além de massacrar povos indígenas, também assassina pessoas racializadas e existências LGBTQIAPN+. Não falamos aqui só da morte física, mas também da estigmatização e da invisibilização social, que são outras formas de propagação do poder de matar. Eis as contribuições de Achille Mbembe (2016) e de Berenice Bento (2018), que anunciam perspectivas outras para explicar os mecanismos de poder do Estado ao escolher quem vive e quem morre. Isso acontece, sobretudo, pois onde há Estado existe violência e racismo (Foucault, 2010, p. 215-216).

Assim, conforme constatado nos trajetos etnográficos das tessituras aqui apresentadas, nada seria diferente na terra onde "o agro é *pop*, o agro é *tech* e o agro é tudo!". Afinal, o racismo que nos estrutura alcança suas garras-tentáculos diante dos sujeitos que não importam para o Estado na condição de sujeitos políticos. Em nome do capitalismo neoliberal, indígenas são expulsos de seus territórios tradicionais para exploração também imobiliária desses espaços no Mato Grosso do Sul – segundo Estado brasileiro que mais mata pessoas indígenas no país. E que mais estupra crianças, meninos e meninas. E um dos que mais mata mulheres cis, trans, travestis, entre outras (Bueno et al, 2022; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024) dissidências, cujos corpos são terra, são coletivos, são vida!

A mortificação sistemática de corpos desimportantes para o Estado, em solo sul-mato-grossense, anuncia que o agronegócio (junto de todas suas nuances) é uma das principais engrenagens de manifestação da necrobiopolítica que atravessa essa região do Brasil. Um modelo de vida societária.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Jandaíra, 2019.

2. ARANDUHÁ, Kuna; TEGA, Danielle. O Estado, as caravelas e a re-existência Kaiowá e Guarani. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 27 jun. 2022. Disponível em: https://diplomatique.org.br/o-estado-as-caravelas-e-a-re-existencia-kaiowa-e-guarani/. Acesso em: 24 mar. 2025.

3. ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Dossiê internacional de denúncias dos povos indígenas do Brasil 2021**. Brasília, DF: Apib, 2021. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2021/08/DOSSIE_pt_v3web.pdf. Acesso em: 24 jan. 2025.

4. BARROS, Ilena Felipe. O agronegócio e a atuação da burguesia agrária: considerações da luta de classes no campo. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 131, p. 175-195, 2018. Disponível: https://doi.org/10.1590/0101-6628.136. Acesso em: 24 jan. 2025.

5. BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, e185305, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1590/18094449201800530005. Acesso em: 24 jan. 2025.

6. BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

7. BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.

8. BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/ Guarani**: os difíceis caminhos da Palavra. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

9. BRASIL. **Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977**. Cria o Estado do Mato Grosso do Sul, e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial, p. 13729, 12 out. 1977. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp31.htm. Acesso em: 24 jan. 2025.

10. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Lei Orçamentária Anual (LOA)**. Câmara dos Deputados, Brasília, DF, [2017]. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/orcamento-da-uniao/leis-orcamentarias/loa/lei-orcamentaria-anual-loa. Acesso em: 24 jan. 2025.

11. BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia. Introdução. *In*: BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia (org.). **Etnografia, o espírito da antropologia**: tecendo linhagens. Homenagem a Claudia Fonseca. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2017. p. 16-34.

12. BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**. Tradução: Mario Marino e Eduardo

Altheman Santos: Editora Filosófica Politéia, 2019.

13. BUENO, Samira; MARTINS, Juliana; LAGRECA, Amanda; SOBRAL, Isabela; BARROS, Betina; BRANDÃO, Juliana. O crescimento de todas as formas de violência contra a mulher em 2022. *In*: FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. p. 136-145. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/08/anuario-2023-texto-07-o-crescimento-de-todas-as-formas-de-violencia-contra-a-mulher-em-2022.pdf. Acesso em: 24 jan. 2025.

14. CAMPO Grande, Cidade Morena, Capital das Araras e Capital dos Ipês. **Enfoque MS**, Dourados, 26 ago. 2020. Disponível em: https://www.enfoquems.com.br/campo-grande-cidade-morena-capital-das-araras-e-capital-dos-ipes/. Acesso em: 24 jan. 2025.

15. CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-40142015000100014. Acesso em: 24 jan. 2025.

16. CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

17. CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023.

18. COM FLORADAS de inverno, Curitiba vira paraíso dos Ipês. **Bem Paraná**, Curitiba, 8 ago. 2018. Disponível em: https://www.bemparana.com.br/noticias/parana/curitiba-cidade-dos-ipes/. Acesso em: 24 jan. 2025.

19. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Violência contra os povos indígenas no Brasil**: dados de 2020. Brasília, DF: CIMI, 2021.

20. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Violência contra os povos indígenas no Brasil**: dados de 2021. Brasília, DF: CIMI, 2022.

21. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

22. CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowá**: do Tekoha à reserva, do Tekoharã ao Tekoha. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015. Disponível em: https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/02/Aline-Castilho-Crespe_tese.pdf. Acesso em: 24 jan. 2025.

23. CRESPE, Aline Castilho; SERAGUZA, Lauriene. Obituário Damiana Cavanha. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 10 nov. 2023. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/11/mortes-foi-o-simbolo-da-luta-pela-terra-dos-povos-guarani-kaiowa.shtml. Acesso em: 24 jan. 2025.

24. CURITIBA celebra o dia do Gari como a cidade mais sustentável e limpa da América

Latina**. Prefeitura Municipal de Curitiba**, Curitiba, 15 maio 2023. Disponível em: https://www.curitiba.pr.gov.br/noticias/curitiba-celebra-o-dia-do-gari-como-a-cidade-mais-sustentavel-e-limpa-da-america-latina/68568. Acesso em: 24 jan. 2025.

25. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

26. EVARISTO, Conceição. **Mesa**: Confluências e escrevivências, muito mais do que rimas. Mediação: Flávia Oliveira. Participação: Conceição Evaristo, Nêgo Bispo. Transmitido ao vivo em: FLUP RJ, 15 out. 2023. 1 vídeo (YouTube). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=K2bG76vfwbQ. Acesso em: 24 mar. 2025.

27. FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo Negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

28. FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 58-78, 1999.

29. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: https://publicacoes.fo rumseguranca.org.br/handle/123456789/253. Acesso em: 24 mar. 2025.

30. FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

31. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

32. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

33. HECTARES: em nova dimensão! Empreendimento da São Bento Inc; com investimento de R$ 80 milhões, transforma a terra em metros quadrados de valor. **Rádio Coração**, Dourados, 30 ago. 2018. Disponível em: https://www.radiocoracao.org/2018/08/30/hectares-em-uma-nova-dimensao/. Acesso em: 24 jan. 2025.

34. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Demografia Dourados/MS em 2021. **IBGE**, Brasília, DF, 2022. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ms/dourados.html. Acesso em: 22 mar. 2025.

35. JOHNSON, Felipe Mattos. "A gente é refugiado na própria terra": testemunhos Guarani e Kaiowá sobre terrorismo de estado e desapropriação. *In*: CRESPE, Aline Castilho; SILVESTRE; Célia Maria Foster; BECKER, Simone (org). **Narrativas antropológicas em tempos pandêmicos**: 10 anos de experiências etnográficas no PPGAnt/UFGD. São Paulo: LiberArs, 2021. p. 49-73.

36. JOHNSON, Felipe Mattos. **Pyahu kuera**: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019. Disponível em: http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/1590. Acesso em: 24 jan. 2025.

37. KUÑANGUE ATY GUASU. **Mapa da violência contra mulheres indígenas**. [*S. l.*]: Kuñangue Aty Guasu, 2021. Disponível em: https://www.kunangue.com/mapeamento-da-violência?lightbox=dataItem-kq7v1bbm1. Acesso em: 22 mar. 2025.

38. KUÑANGUE ATY GUASU. **O racismo e a intolerância religiosa**: As sequelas de invasões (neo)pentecostais nos Corpos Territórios das Mulheres Kaiowá e Guarani /MS. [*S. l.*]: Kuñangue Aty Guasu, 2023. Disponível em: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_74be693d9f874f6f98a23234363ffa05.pdf. Acesso em: 22 mar. 2025.

39. LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. **Educação & Realidade**, v. 29, Porto Alegre, n. 1, p. 27-43, 2004. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25417. Acesso em: 24 jan. 2025.

40. LOPES, Viviane. Vitória é a terceira capital mais limpa do país, segundo pesquisa. **G1**, Vitória, 9 set. 2023. Disponível em: https://g1.globo.com/es/espirito-santo/noticia/2023/09/08/vitoria-e-a-terceira-capital-mais-limpa-do-pais-segundo-pesquisa.ghtml. Acesso em: 24 jan. 2025.

41. MALUF, Sônia Weidner; BRITTO; Mirella Alves de; BARBOSA, Inaê Iabel; SILVA, Camila Andressa Dias da. Por dentro do Hospital Colônia Santana: uma leitura etnográfica de prontuários psiquiátricos de mulheres internas nas décadas de 1940 e 1950. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 45, n. 2, 2020. Disponível em: https://journals.openedition.org/aa/5799. Acesso em: 24 jan. 2025.

42. MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122%20-%20151. Acesso em: 24 jan. 2025.

43. MELLO, Anahí Guedes de. **Olhar, (não) ouvir, escrever**: uma autoetnografia ciborgue. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/215355. Acesso em: 24 jan. 2025.

44. MEYER, Luíza Gabriela Oliveira. **Rumo à descolonização**? O direito de consulta e os seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados (RID). 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/118. Acesso em: 24 jan. 2025.

45. MILAN, Ezequias Freire; PASSAMANI, Guilherme. "Vivendo no paraíso": processos de urbanização e condomínios de luxo na terra do agronegócio. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 31, n. 1, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.14428. Acesso em: 24 jan. 2025.

46. MURILO discute com equipe de Jaime Lener novo Plano Diretor. **Dourados News**, Dourados, 24 mar. 2011. Disponível em: https://www.douradosnews.com.br/noticias/murilo-discute-com-equipe-de-jaime-lerner-novo-plano-diretor-e9596ee61/410338/. Acesso em: 24 jan. 2025.

47. NASCIMENTO, Silvana Jesus do. **Circulação de crianças guarani e kaiowá**: entre políticas e moralidades. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/214020. Acesso em: 24 jan. 2025.

48. NASCIMENTO, Silvana de Souza. A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 19, p. 10, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.3316. Acesso em: 24 jan. 2025.

49. NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, São Paulo v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080. Acesso em: 24 jan. 2025.

50. NEGLIGÊNCIA de quem? Direção: Joana Moncau. Produção: Le Monde Diplomatique Brasil. [*S. l.*: *s. n.*], 2020. 1 vídeo (39 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9kRwbMYkbL4&t=426s. Acesso em: 24 jan. 2025.

51. NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

52. OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS E POLÍTICAS INDIGENISTAS. Unidade da FUNAI em Dourados (MS) inicia entrega de 5,6 mil cestas básicas a comunidades indígenas na região. **Funai**, Brasília, DF, 8 dez. 2021. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/unidade-da-funai-em-dourados-ms-inicia-entrega-de-5-6-mil-cestas-basicas-a-comunidades-indigenas-da-regiao. Acesso em: 24 jan. 2025.

53. OLEGARIO E SOUZA, Lauriene Seraguza. **As donas do fogo**: política e parentesco nos mundos guarani. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.11606/T.8.2022.tde-17022023-161454. Acesso em: 24 jan. 2025.

54. OS MUNICÍPIOS do Estado do Mato Grosso do Sul. **Cidade-Brasil**, [*S. l.*], c2025. Disponível em: https://www.cidade-brasil.com.br/estado-mato-grosso-do-sul.html. Acesso em: 24 jan. 2025.

55. PACHECO, Tania**. Quem somos.** Racismo ambiental, 2017. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/quem-somos-2/quem-somos-nos/. Acesso em: 24 jan. 2025.

56. PREFEITO discute com equipe de Jaime Lerner novo Plano Diretor para Dourados. **Dourados News**, Dourados, 24 mar. 2011. Disponível em: https://www.douradosnews.com.br/noticias/murilo-discute-com-equipe-de-jaime-lerner-novo-plano-diretor-e9596ee61/410338. Acesso em: 24 jan. 2025.

57. ROCHA, Gabriel Dourado. **Um olhar antropológico sobre a Convenção 169 da organização internacional do trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais em países independentes**. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufgd.

edu.br/jspui/handle/prefix/5017. Acesso em: 24 jan. 2025.

58. RUSPÔ. **Dourados state of mind.** [*S. l.*: *s. n.*], 2016. 1 vídeo (4 min). Publicado pelo canal um distante maestro. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VgE--RGRRiw&list=RDVgE--RGRRiw&start_radio=1**.** Acesso em: 24 jan. 2025.

59. SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios** – e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

60. TACO Roorda: "O trabalho de se fazer um Plano Metropolitano não é autoral, mas coletivo". **Modelar a Metrópole**, Rio de Janeiro, 20 mar. 2017. Disponível em: https://www.modelarametropole.com.br/pduirmrj-busca-estruturacao-urbana-capaz-de-aproximar-vida-pessoal-e-trabalho/. Acesso em: 24 mar. 2025.

61. TORRES, Thailla. No mapa da "melhor vista", leitor ama lugar para ver o pôr do sol. **Campo Grande News**, Campo Grande, 15 maio 2020. Disponível em: https://www.campograndenews.com.br/mapa-interativo/no-mapa-da-melhor-vista-leitor-ama-lugar-para-ver-o-por-do-sol. Acesso em: 24 jan. 2025.

62. UENO, Antonio. 122 anos: saiba porque Campo Grande se chama "Cidade Morena". **Diário MS News**, Dourados, 18 ago. 2021. Disponível em: https://diariomsnews.com.br/noticias/122-anos-saiba-porque-campo-grande-se-chama-cidade-morena. Acesso em: 24 jan. 2025.

Simone Becker
Docente Titular no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e na graduação em Direito da Universidade Federal da Grande Dourados. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico na área de Antropologia/Arqueologia. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8803-4103. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Ilustrações e Revisão. E-mail: simonebecker@ufgd.edu.br

Andrei Domingos Fonseca
Doutorando em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1490-8821. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Ilustrações e Revisão. E-mail: andreifonseca40@gmail.com

Reticulações para um melhor possível: antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas

Reticulations for a better possible: speculative anthropology of human and more-than-human emotions

Paulo Rogers Ferreira
Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil

Marlúcia Malheiros Souza
Universidade Federal da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil

RESUMO

Este artigo se volta para a descentralização de uma antropologia das emoções fundada e fadada no dilema razão x emoção/paixões/biografias/temperamentos humanos que circunscreve esse campo. Buscamos instigar a construção de uma antropologia especulativa das emoções não restrita às emoções humanas, mas no fazer o emocional da assistência por humanos e mais que humanos (no nosso caso, mobília e psicotrópicos) em um Centro de Atenção Psicossocial. Fugimos, portanto, da separação brutal entre aquilo que nunca teve história na antropologia das emoções – o emocional das materialidades – e aquilo que nunca deixa a história da antropologia das emoções: a centralidade nas emoções/paixões/temperamentos humanos. Estamos longe de uma antropologia das emoções que se confunde com uma espécie de antropologia psicológica das emoções, sem perceber que a psicologia é sua própria crise. Estamos longe ainda de uma antropologia das emoções que faz do conceito de alteridade algo exclusivo entre humanos. A metodologia empregada é a etnografia da relação humano e materialidades no Centro de Atenção Psicossocial da cidade de Guanambi (Bahia), no sudoeste baiano. Para tanto, foram etnografadas as metáforas e as percepções dos profissionais de saúde e dos usuários ao apontarem como a mobília e os psicotrópicos transformam a assistência naquele Centro em algo aconchegante (o melhor possível). Como resultado deste trabalho, uma outra antropologia das emoções possível. Uma mais especulativa, repleta de emoções materiais-espirituais de humanos e mais que humanos e bem distante da orientação egóica de uma antropologia partindo de biografias.

Palavras-chaves: Antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas, Antropologia médica, Antropologia especulativa.

Recebido em 31 de janeiro de 2024.
Avaliador A: 08 de abril de 2024.
Avaliador B: 03 de junho de 2024.
Aceito em 09 de agosto de 2025.

CC BY

ABSTRACT

This article focuses on the decentralization of an anthropology of emotions founded and destined on the dilemma of reason vs. emotion/passions/biographies/human temperaments that circumscribes this field. We seek to instigate the construction of a speculative anthropology of emotions not restricted to human emotions, but in the emotional delivery of assistance by humans and more-than-humans (in our case, furniture and psychotropics) in a Psychosocial Care Center. We therefore avoid the brutal separation between that which has never had a history in the anthropology of emotions - the emotional of materialities - and that which never leaves the history of the anthropology of emotions: the centrality of human emotions/passions/temperaments. We are far from an anthropology of emotions that is confused with a kind of psychological anthropology of emotions, without realizing that psychology is its own crisis. We are still far from an anthropology of emotions that makes the concept of otherness something exclusive among humans. The methodology used here is the ethnography of the human relationship and materialities in the Psychosocial Care Center of the city of Guanambi (Bahia), in the southwest of Bahia. To this end, the metaphors and perceptions of health professionals and users were ethnographically analyzed, indicating how furniture and psychotropic drugs transform care in that Center into something cozy (the best possible). As a result of this work, another anthropology of emotions is possible. A more speculative one, full of material-spiritual emotions of humans and more than humans and far removed from the egoic orientation of an anthropology based on biographies.

Keywords: Speculative anthropology of human and more-than-human emotions, Medical anthropology, Speculative anthropology.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um exercício em antropologia especulativa das emoções[1] humanas e mais que humanas[2] na busca colaborativa de um melhor serviço público possível, serviço esse

1 A inspiração para pensar emoções mais que humanas, mais especificamente a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II, vem de Vinciane Despret ao tratar de elefantes artistas: "Parece que o que está em operação aqui [entre elefantes artistas] não está ligado ao agir de um único ser, seja ele humano (como alguns afirmam, 'tudo depende das intenções do humano') ou animal (é ele o autor da obra). Estamos lidando com agenciamentos complicados: trata-se sempre de uma composição que 'faz' um agenciamento intencional, um agenciamento que se inscreve em redes" (Despret, 2021, p. 29).

2 Seguimos a orientação de Bellacasa: "Esse termo [mais que humano] continua a não ser satisfatório, por sua falta de especificidade conceitual e pelos conteúdos morais que nos convidam a 'transcender' o humano por algo 'mais do que'. O termo ainda parte de um centro humano, para depois chegar 'além' dele. No entanto, ele funciona bem o

engajado em presentes problemáticos[3]. Como exemplo etnográfico, utiliza-se a construção do melhor Centro de Atenção Psicossocial (Caps) possível e, para tanto, nos voltaremos às emoções da mobília e dos psicotrópicos influenciando no emocional de profissionais de saúde e de usuários do Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (Caps AD II), na cidade de Guanambi (Bahia). A intenção é especular o emaranhado das emoções humanas e mais que humanas (a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II como mais que humanos, o que em ciência moderna costumou categorizar de "inanimado") na trajetória emocional de um melhor sob tensão.

O conceito de melhor Centro de Atenção Psicossocial possível é inspirado em Bruno Latour (2019a), quando o autor apresenta o conceito de melhor mundo possível associado à boa combinação[4]. Quanto à questão da mobília e dos psicotrópicos do Caps AD II serem levados em consideração em sua agência e emoção intencionais para esta investigação, nos orientaremos pelo especular de Maria Puig de la Bellacasa (2023), quando a autora assinala que o cuidado em saúde é um problema humano, mas isso não faz dele uma questão apenas de interesse humano. No mais, recobraremos a prática de profissionais de saúde e de usuários de comparar e avaliar situações na busca da melhor assistência pública possível, prática proposta por Annemarie Mol e John Law (2002), quando nos apontam que a questão não é se a assistência em saúde é boa ou ruim, como se houvessem padrões, mas se ela é melhor ou pior do que era, do que suas alternativas, do que um limite acordado, do que seria de esperar, em que avaliações envolvem comparações.

A proposta deste artigo nasce de uma inquietação encontrada no trabalho de campo[5] na cidade de Guanambi, na Bahia, isto é, profissionais de saúde e usuários do Caps AD II, em sua maioria, afirmavam que o local, em sua mobília, psicotrópicos e pessoal qualificado, era mais aconchegante que suas próprias casas[6]. Esse aconchego não se associava apenas à ação dos profissionais de saúde, mas também à ação da mobília ali presente e do controle medicamentoso da dependência ou da tendência suicida pelos usuários. Essa afirmativa, que se repetia entre profissionais de saúde e usuários sob etnografia, chamava atenção para a conceituação de um melhor Centro de Atenção Psicossocial possível, rumo à boa combinação, feito por humanos

suficiente como terreno incerto para a delicada tarefa de ampliar a consideração das vidas envolvidas nas agências de cuidado, que ainda são pensadas em sua maioria como algo que as pessoas humanas fazem" (Bellacasa, 2023, p. 109).

3 Por presentes problemáticos, entendemos usuários com quadro de violência doméstica, unidades de saúde com escassez de recursos e de pessoal, entre outros.

4 Para Latour: "Enquanto vocês não tiverem conseguido encontrar a boa combinação, podem dizer aos sábios e aos políticos que não haverá melhor mundo possível" (Latour, 2019a, p. 230).

5 O trabalho de campo foi realizado entre janeiro de 2023 e janeiro de 2024.

6 A casa para os usuários do Caps AD II é compreendida como um espaço precário, com pouquíssima mobília e com familiares violentos.

e mais que humanos, nos fazendo especular: como esse melhor é feito por humanos, mobília e psicotrópicos ali presentes? Quais são as feituras? Quais são as possibilidades? Quais são as boas combinações?

Este artigo parte de um gesto especulativo e político, como logo veremos, no sentido proposto por Didier Debaise e Isabelle Stengers: "O pensamento especulativo, tal como procuramos herdá-lo, se encontra exprimido, pela primeira vez, em Whitehead: 'A filosofia não pode excluir nada'" (Debaise; Stengers, 2016, p. 84, tradução nossa). E é buscando esse gesto de nada excluir que incluímos a ação da mobília e dos psicotrópicos na boa combinação do melhor Caps AD II possível.

ESPECULANDO O ACONCHEGANTE NO CAPS AD II DE GUANAMBI (BAHIA)

Especular sobre o aconchegante para profissionais de saúde e usuários do Caps AD II não se limita à avaliação das escalas de desempenho de profissionais de saúde ou apenas da ação da mobília ali presente ou ainda do autocontrole medicamentoso pelos usuários. Dito de outro modo, o especular não depende de uma única escala, mas do que se faz, nessas diferentes dimensões, em cada situação de aconchego, envolvendo humanos e mais que humanos.

A primeira ação assistencial rumo ao aconchego pelos usuários é a autoassistência, ou melhor, o deslocamento de sua casa para o Caps AD II. Usuários sob violência doméstica se deslocam de suas casas, onde o coabitável se torna difícil, para desfrutar da "calmaria" no Caps AD II, com a ausência da violência acometida. Podemos constatar o sentido do aconchegante em comentários dos usuários, tais como: "Aqui não tem grito e ninguém bate na gente!" ou "Aqui ninguém julga a gente!" ou ainda "Aqui é calmaria total!". A passagem da violência doméstica ao não julgamento, à "calmaria" e ao pouco barulho é uma primeira ação por parte dos usuários que levará as dimensões do aconchegante para eles. Quanto aos profissionais de saúde, o aconchego está relacionado ao próprio ambiente de trabalho, isto é, a iniciativa deles mesmos de conviver com os colegas "como se fossem da família": profissionais de saúde que passam a frequentar o ciclo familiar dos seus colegas, que os adicionam no Facebook, Instagram e grupos de WhatsApp e que trazem seus familiares para as festas de equipe de trabalho no Caps AD II. Em ambos os casos, seja o dos usuários, seja o dos profissionais de saúde, trata-se de uma questão de avaliar boas escolhas. Ou como diriam Mol e Law: "A realização de uma boa escolha vem às custas de outra, o aconchego" (Mol; Law, 2002, p. 221, tradução nossa).

Uma segunda ação assistencial rumo ao aconchego é a dos profissionais de saúde proporcionando acolhida aos usuários: comida quente, televisão e socialização, filtro com água estrategicamente localizável, entrega de antidepressivos, entre outros. Diferentemente

da indiferença e da violência das famílias dos usuários, no Caps AD II, eles recebem apoio de profissionais de saúde que procuram uma assistência "humanizada", isto é, levando em consideração o histórico de vida do usuário, o emocional dele, assistindo-o com cuidado e sem preconceito decorrente do consumo excessivo de álcool e outras drogas. É válido ressaltar aqui que a assistência dos profissionais de saúde se faz com psicotrópicos, com terapia psicossocial, mas também com televisões, cadeiras, filtro com água gelada, entre outros, nos levando ao que Mol e Law (2002) já constatavam sobre o aconchegante em serviços de saúde: "[o cenário do cuidado], embora preocupado com um valor tão imaterial como 'aconchegante', insiste nas materialidades" (Mol; Law, 2002, p. 217, tradução nossa). Ou seja, o aconchegante necessita das materialidades. E, para tanto, não basta ter um filtro com água, ele precisa ser bem localizado, de fácil acesso; ele precisa ser sobretudo "convidativo". Não basta ter comida, ela precisa ser quente e "calorosa". Não basta ter cadeiras, elas precisam ser bem distribuídas e apoiar a socialização em todo o Caps AD II. Não basta ter psicotrópicos, eles precisam "estabilizar" os usuários. Quanto aos profissionais de saúde rumo ao aconchego do próprio ambiente de trabalho via materialidades, foram constatadas portas com retratos da equipe, vasos de louça nas mesas, animais de porcelana, entre outros.

A terceira ação assistencial rumo ao aconchego, ainda decorrente da segunda, é a ação da mobília e dos psicotrópicos do Caps AD II. Para esse propósito, vejamos primeiro a ação da mobília. Para tanto, é preciso romper com a grande divisão em ciência moderna entre animado e inanimado. É Latour (2006) que nos ensina tal ruptura. Recobra o autor: "Ninguém duvida que panelas 'fervam' água, que faca 'corte' carne, que cestos 'guardem' comida, que martelos 'preguem' pregos, que grades 'impeçam' crianças de cair […]. Esses verbos não designam ações?" (Latour, 2006, p. 102, tradução nossa). Dito de outro modo, Latour nos ensina a questionar a limit(ação) do conceito de "inanimado" em ciência moderna, recuperando suas ações na transformação do mundo. Se o aconchegante do Caps AD II necessita de materialidades, em que o filtro com água é convidativo, a comida é calorosa e as cadeiras distribuídas estrategicamente por todo o espaço apoiam na assistência[7], é preciso também recobrar o que já apontava Gilbert Simondon, inspiração de Latour (2006), sobre o processo de individuação dos objetos técnicos. Para Simondon, "É preciso reintroduzir […] a consciência da natureza das máquinas, das relações recíprocas destas e suas relações com o homem, bem como os valores presentes nessas relações. Tal conscientização exige a existência, ao lado do psicólogo e do sociólogo, do tecnólogo ou *mecanólogo*" (Simondon, 2020, p. 48-49). O que Simondon nos alerta é que os objetos técnicos (no nosso caso, a mobília do Caps AD II) podem

7 Para citar um outro exemplo etnográfico, remarcamos a ação do sofá na assistência aos cuidados paliativos. Ferraz e Ferreira (2025) discorrem sobre a mobília como "equipamento de apoio" nos cuidados paliativos: "[O sofá] é um objeto aperfeiçoado, em que sua estrutura é plurifuncional […]. É um corpo animado, um meio, base para outras estruturas, ele faz, assim, parte da equipe multiprofissional no ato de paliar, logo ele exerce uma ação: também conforta os familiares do paciente, auxiliando a equipe" (Ferraz; Ferreira, 2025, p. 69).

ser estudados pela definição de suas gêneses e, definindo-a, é possível estudar as relações entre eles e as outras realidades. E é nesse sentido que para o autor o objeto técnico pode ser estudado ao nível dos elementos, dos indivíduos e dos conjuntos.

Quanto ao nível dos elementos, o aperfeiçoamento do objeto técnico não provaria nenhum transtorno que produza angústia por entrar em conflito com os hábitos adquiridos, pois "assim foi o clima de otimismo do século XVIII, ao introduzir a ideia de um progresso continuo e infinito, portador de uma melhora constante da condição humana" (Simondon, 2020, p. 51). Quanto ao nível dos indivíduos, o indivíduo técnico, durante algum tempo, torna-se o adversário do humano, seu concorrente. Por fim, no nível dos conjuntos: "O desenvolvimento das técnicas aparece como uma garantia de estabilidade. A máquina, como elemento do conjunto técnico, torna-se aquilo que aumenta a quantidade de informação, […] aquilo que se opõe a degradação da energia" (Simondon, 2020, p. 52). Dito de outra maneira, esse olhar sobre o objeto técnico em Simondon (2020) e Latour (2006) anuncia a possibilidade do objeto técnico na cultura. Para Simondon: "Essa integração, que não pode se efetuar de maneira definitiva nem no nível dos elementos nem no nível dos indivíduos, poderá ocorrer, com maior chance de estabilidade, no nível dos conjuntos. Tomada reguladora, a realidade técnica poderá integrar-se à cultura, que é essencialmente reguladora" (Simondon, 2020, p. 52). Ora, a mobília do Caps AD II, ao nível dos conjuntos, entra na assistência, que é reguladora. É por isso que a mobília pode tornar-se um fundamento da assistência, a qual trará poder de unidade e estabilidade ao adequá-la à realidade que ela exprime e regula.

Essa regulação, também promovida pela mobília, não se faz sem criatividade, sem arte, sem despudor, sem funcionalidades inesperadas e sem revelia[8]. E é nesse sentido que a mobília do Caps AD II, ambientada em um cenário de precariedade e escassez de material, também se aproxima do conceito de "gambiarra" na cultura brasileira, tão elegantemente delineado por Fernanda Bruno:

> A gambiarra não é apenas o "faça você mesmo" ou o improviso com o que está à mão, nem somente a capacidade de produzir soluções e objetos a partir da precariedade de recursos. […] A gambiarra consiste numa relação despudorada e inventiva com os objetos técnicos, implicando também um modo de se relacionar com o mundo por meio dos entes técnicos que portam potencialidades cognitivas e políticas próprias (Bruno, 2017, p. 138).

A mobília do Caps AD II se aproxima de uma gambiarra na invenção criativa do melhor

8 Ressaltamos também o que nos tem ensinado Akrich: "Os objetos técnicos definem, em sua configuração, uma certa partição do mundo físico e social, atribuem papéis a certos tipos de atores — humanos e não-humanos — excluindo outros, autorizam certos modos de relação entre estes diferentes atores, etc…de maneira tal que eles participam plenamente da construção de uma cultura, no sentido antropológico do termo, ao mesmo tempo que eles se tornam obrigatoriamente os mediadores em todas as relações que nós mantemos com o 'real'" (Akrich, 2014, p. 161).

Centro de Atenção Psicossocial possível. Isso acontece, por exemplo, quando encontramos por lá blocos como suporte de vasos para as plantas ornamentais, troncos como bancos, cadeiras que viram mesa na assistência, entre outros.

> Não há, por princípio, nenhuma restrição acerca do que pode fazer parte de uma gambiarra. Tampouco há uma orientação ou lógica prescritiva em jogo, e só é proibido (a posteriori) o que compromete o bom funcionamento da gambiarra. Lembrando que o bom funcionamento aqui não é orientado por nenhum ideal, mas sim por algo próximo ao que o psicanalista inglês Donald Winnicott propôs a respeito das mães em relação aos seus bebês. Não a mãe perfeita e ideal, mas a mãe suficientemente boa: aquela que assegura um ambiente favorável e confiável que permite ao bebê construir uma relação criativa com o seu entorno. Similarmente, a gambiarra não é a realização do objeto ideal, ela é suficientemente boa. Todas as misturas são permitidas contanto que sejam funcionais. A inventividade consiste justamente na combinação dos elementos e na criação de uma funcionalidade inesperada para objetos e/ou suas partes (Bruno, 2017, p. 143).

Dito de outro modo, a ação "gambialógica" (termo empregado pelo coletivo Gambiologia e que Bruno utiliza) é, no nosso caso, um modo de produzir a criação de uma funcionalidade inesperada com a mobília do Caps AD II, isto é, o suficientemente bom do aconchegante na melhor assistência possível. A gambiarra faz parte da boa combinação.

Por fim, analisa-se a ação da assistência medicamentosa em seu efeito potencializador (Pignarre, 1999) rumo ao aconchego. Antidepressivos, antipsicóticos e estabilizadores de humor são psicotrópicos que também fazem o melhor Centro de Atenção Psicossocial possível. Eles contribuem para a boa combinação[9]. A ação medicamentosa é parte da concepção de aconchego pelos usuários do Caps AD II. Inibidores da dependência e da depressão, os psicotrópicos entram na autoassistência, ou como diria Pignarre: "Quando falamos de *socialização* (ou de nova etapa na socialização), falamos também da maneira pela qual [os psicotrópicos], os não-humanos, contribuem para definir o social, e não da maneira pela qual o refletiriam passivamente" (Pignarre, 1999, p. 84-85).

No que diz respeito aos profissionais de saúde, os psicotrópicos também os proporcionam aconchego no ambiente de trabalho, com pacientes estabilizados. Para ambos os casos, profissionais de saúde e usuários, trata-se de psicotrópicos que fazem a passagem de produtos ao seu valor de uso por profissionais de saúde e usuários, apoiando-os na assistência. Ou como diria Pignarre: "Os medicamentos eram apenas produtos porque haviam sido separados

9 Por outro lado, Pignarre alerta o perigo dessa combinação. Ressaltando que os psicanalistas perderam a guerra para os psicotrópicos, ele alerta: "É essa história que tentamos contar, nos perguntando por que os psicanalistas, e todos esses que eles se inspiram, os psiquiatras, perderam a guerra, sem ao menos terem sido os primeiros a prescreverem psicotrópicos. Como trabalhar com a 'máquina'? Ela é modesta no início. Ela não tem pretensão. Ela se apresenta somente como uma ferramenta suplementar ao serviço do profissional. Ela só quer ajudar…Ela não tem nenhuma vontade de aparecer em cena para mostrar seus músculos. Ela não sabe rir, logo não zomba de ninguém. Ela é respeitosa e, a cada vez que um intermediário fala em seu nome, ela precisa que sua ação deve ser completada com 'psicoterapia'" (Pignarre, 2006, p. 8, tradução nossa).

de suas qualidades (seu valor de uso) […]. A menos que se compreenda que não era sobre o medicamento que se negociava até então, mas sobre o que se poderia chamar 'espírito do medicamento'" (Pignarre, 1999, p. 100).

Em síntese, o conceito de aconchego na assistência está relacionado a diferentes dimensões de ação: dos usuários, dos profissionais de saúde, da mobília, da gambiarra e dos psicotrópicos, em uma descentralização da assistência centrada nas exclusivas ações humanas, seja as dos profissionais de saúde, seja as dos usuários. O resultado dessa etnografia, em que a influência sobre o emocional de profissionais de saúde e de usuários se dá na interação com humanos e mais que humanos ali presentes, desemboca na concepção de aconchego. Aconchego aqui não implica no "melhoramento" da vida dos usuários em sofrimento decorrente de violência, mas, e sobretudo, no mais do que pode ser alcançado com a mobília e com psicotrópicos, isto é, no melhor possível como suficientemente bom.

O CAPS AD II DE GUANAMBI (BAHIA)

O modelo de atenção para usuários em sofrimento decorrentes do uso de álcool e outras drogas, baseado na institucionalização como principal método de tratamento em saúde mental, adotou uma nova proposta após a Reforma Psiquiátrica. Essa nova proposta pode ser compreendida como uma denúncia dos maus tratos nos manicômios, propondo a construção de uma rede de serviços de atenção e assistência com estratégias territoriais e comunitárias, com princípios norteadores como solidariedade, inclusão e liberdade (Brasil, 2004). Conforme o Conselho Federal de Psicologia (2019), o movimento da reforma psiquiátrica tardou em perceber a necessidade de desenvolvimento de tecnologias de cuidado para esses usuários, quando, por muito tempo, a única assistência com relação ao uso de medicamentos era prática asilar através do modelo de internação em hospitais de grande porte, com perfil manicomial ou clínicas privadas. No mais, outros segmentos como iniciativas de cunho espiritual, as Comunidades Terapêuticas (CT) e de grupos de ajuda/apoio mútuo buscaram enfrentar a questão do uso e abuso de drogas como uma doença incurável (Conselho Federal de Psicologia, 2019).

Como resposta das propostas postuladas pela Reforma Psiquiátrica, foi criado, em 1987, o primeiro modelo de Centro Psicossocial do Brasil na cidade de São Paulo, que se tornou referência para a implementação de serviços substitutivos e, com a aprovação da Lei nº 10.216/2001 (Brasil, 2001), garantiu a proteção e os direitos dos indivíduos portadores de transtornos mentais, propondo novas formas de atenção e cuidado em espaços de saúde mental.

Quando adentramos o Caps AD II na cidade de Guanambi, percebemos que ele é uma unidade especificamente voltada para a oferta de atendimento às pessoas com sofrimento pelo uso de álcool. Atualmente, conta com a assistência para uma média de 100 usuários

ativos, tendo um total de 19 profissionais de saúde. O ponto de partida para esta pesquisa foi o redirecionamento teórico da coautora Marlúcia Malheiros Souza – auxiliar da etnografia, com formação em Psicologia da Saúde e proveniente de uma psicologia humanista centrada na pessoa, em que há toda uma outra sensibilidade – para se distanciar do antropocentrismo do protagonismo do "sujeito" humano e observar como mobília e psicotrópicos agiam na assistência. Foi instigada pelo seu orientador e coautor Paulo Rogers Ferreira, antropólogo, professor do curso de Medicina (IMS/UFBA), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFBA) e especialista em antropologia médico-especulativa. Em um segundo momento, a identificação, nas falas dos usuários e profissionais de saúde, do que seria a ação aconchegante das materialidades ali presentes, não como parte de uma espécie de "cultura material", mas como atuantes diretamente concernidos no melhor possível da assistência. Por fim, o etnografar do melhor possível, não como ideal, mas como suficientemente bom, isto é, distante da procura de uma assistência idealizada como boa ou ruim, como se houvessem padrões, mas na busca do melhor ou pior do que era, do que suas alternativas, do que um limite acordado, do que seria de esperar, em que avaliações envolvem comparações. Um melhor possível produzido pelas emoções humanas e mais que humanas.

Este artigo se distancia do conceito de "cultura material", que nos é limitado para instigar uma antropologia especulativa das emoções mais que humanas em serviços de saúde. Nos pautamos em Antônio Soares: "O conceito 'cultura material' e sua história, constituem-se em um sistema de produção de conhecimentos [humanos] sobre as coisas. Uma episteme! Sendo assim, a construção de 'cultura material' enquanto conceito, revela-se como a própria epistemologia acerca das 'coisas antropizadas'" (Soares, 2020, p. 2). Dito de outra maneira, o conceito de "cultura material" ainda parte do dualismo moderno que coloca em oposição assimétrica o "sujeito" e os "objetos", sendo o primeiro ativo, humano, produtor de epistemes e de emoções, e os segundos, mais que humanos, passivos, sob crivo das emoções e das epistemes do primeiro. Ou como diria Soares: "Considerar as coisas [no nosso caso, mobília e psicotrópicos] como 'objetos' passivos, não participantes do meio social, é ignorar seus aspectos relacionais" (Soares, 2020, p. 2).

Os autores deste artigo fazem parte da corrente denominada "virada ontológica". Essa corrente surge na história da antropologia nos anos 1990 por antropólogos tais como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, entre outros. Estes perceberam que as análises antropológicas de várias culturas humanas, de suas funções, de suas emoções e de suas estruturas, que autorizavam o fazer antropológico, concebiam os mais que humanos (os "objetos") como entidades passivas, objetivas, sem emoções, sem intenções, como pano de fundo para o palco da exacerbação das relações, das classificações e das emoções humanas (Ferreira; Chagas, 2025). A "virada ontológica" irrompe a partir da reivindicação por simetria entre humanos e mais que humanos no atuar e no sentir nas análises antropológicas.

O município de Guanambi se localiza na região do semiárido no sudoeste baiano, com

população de 87.817 habitantes (IBGE, 2022). Ele recebeu o Caps AD II no ano de 2014. A unidade é composta por 2.250 m², contendo campinho de futebol, área livre, consultórios, cozinha, refeitório, pátio, lavanderia, farmácia e salas para oficinas coletivas. Essa mobília e espaço são pensados para acolhimento de todas e todos, com bebedouro em local estratégico e cadeiras localizadas em vários ambientes. Cada detalhe é relatado pelos usuários com "ares caseiros"; objetos como quadros, vasos e os itens da ornamentação são produzidos nas oficinas de artesanato e dispostos em todo o lugar.

O pátio, onde encontra-se uma mesa de sinuca, é o local do encontro, do riso e de descontentamentos. Quando a palavra é dada aos usuários sobre a equipe que trabalha no serviço, ocorrem relatos sobre a "tia" da cozinha[10], que além de fazer uma comida saborosa tem "cuidados maternos". Os usuários falam da experiência de comer e vivenciar momentos como se fossem "de família" nos horários das refeições. As plantas ornamentais e frutíferas são regadas pela equipe de funcionários e pelos usuários.

Vejamos, pois, a mobília aconchegante do Caps AD II (Figuras 1 a 11):

Figura 1. Ornamentação



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

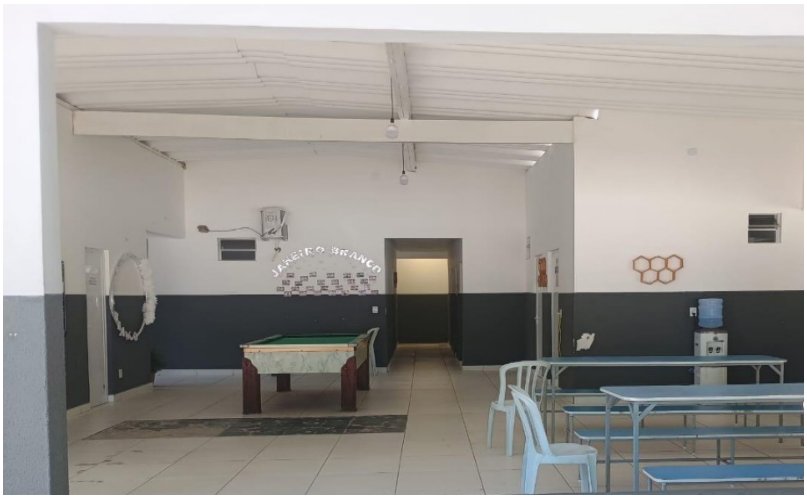
Figura 2. Filtro estrategicamente localizado



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 3. Refeitório com sinuca

10 Nesse sentido, nos inspiramos em Mol: "Mobilizando eventos e situações, irei gradualmente concretizar o 'bom cuidado'. Mas enquanto o cuidado estiver principalmente associado ao 'amor terno', pode ser considerado algo como se opondo à tecnologia. O remanescente pré-moderno em um mundo moderno. Talvez tais cuidados possam ser acrescentados como extra amigável, talvez seja consumido pela tecnologia, mas em ambos os casos o dois são mutuamente exclusivos. Mas se isso é verdade, o cuidado é diferente da tecnologia? É o cuidado humano amigável enquanto o tecnológico é estratégico e depende apenas da racionalidade? É precisamente aqui que quero interferir. O cuidado que eu vou falar sobre, não se opõe, mas inclui, a tecnologia. E a tecnologia da qual falarei não é transparente e previsível, mas tem que ser manuseada com cuidado" (Mol, 2006, p. 5, tradução nossa).



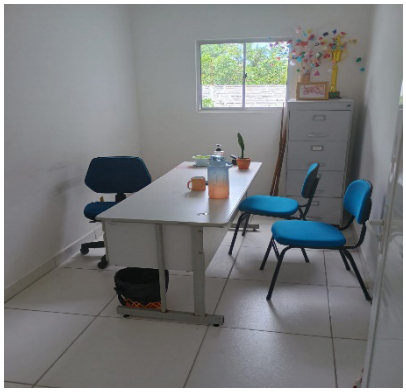
Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 4. Entrega de medicamentos



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 5. Consultório



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 6. Sala



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 7. Cozinha



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Figura 8. Corredores decorados



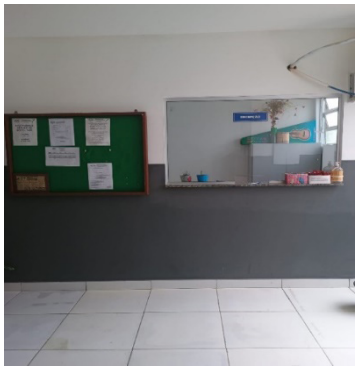
Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 9. Lavanderia



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 10. Recepção



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Figura 11. Campinho de futebol



Fonte: Arquivo pessoal (2024).

Tudo isso que os usuários irão chamar de aconchegante coaduna com a perspectiva especulativa de Emanuele Coccia (2021), quando discorre sobre a filosofia da casa[11]:

> Elas podem ser grandes ou pequenas, luxuosas ou sóbrias. Elas podem ter paredes e um telhado ou ser de lona. Portanto, esses artefatos que nos acompanham desde milhares de anos têm sempre o mesmo objetivo: a felicidade. Construímos as casas para viver *melhor:* a essência de cada casa reside neste advérbio. O fundamento de cada casa é moral e não puramente estético e arquitetural. Uma domesticação recíproca entre as coisas e as pessoas: erguemos paredes, acumulamos coisas, nos amamos, cuidamos de

11 Sinalizamos que Coccia (2021) estava preocupado com o espaço doméstico da casa, como espaço privado de felicidade. O que constatamos na Caps AD II, a partir de entrevistas com os usuários, é um espaço público que passa a ter também a concepção de um "viver melhor", a partir da transformação material do local.

> nossos parceiros e de nossas crianças. Com a casa, é a ideia mesma de moralidade que muda, pois ela não é somente um espaço feito de pedras e de tijolos, mas uma série de objetos e de pessoas. A felicidade não é uma afecção ou uma figura da vontade, mas, finalmente, uma forma material, uma estrutura deste mundo. A ética não se resume a uma doutrina de boas intenções, ela é uma teoria e uma prática da transformação material do mundo (Coccia, 2021, p. 8, tradução nossa).

Especular sobre o melhor Centro de Atenção Psicossocial possível é recobrar o que aponta Coccia (2021), isto é, nos voltarmos às transformações materiais do Caps AD II, naquilo que transforma em aconchegante aquele espaço material. Um material que passa a ser aconchegante material-espiritual, reorientando o emocional de usuários com quadro de depressão, de abandono, de violência doméstica e de dependência.

As transformações materiais à boa combinação do melhor Centro de Atenção Psicossocial possível requerem a ruptura da grande divisão entre animado e inanimado na ciência moderna. A mobília do Caps AD II e os psicotrópicos passam a definir, em sua transformação material-espiritual em aconchegante, uma certa participação no mundo físico, social e emocional daquele espaço, colaborando com um "viver melhor" (Coccia, 2021), atualizando um certo modo de relação entre profissionais de saúde e usuários.

A mobília e os psicotrópicos do Caps AD II rompem com a concepção de "inanimado" por sua imprecisão de contornos transformados no aconchegante material-espiritual. Um aconchegante material-espiritual produzido por mobília e psicotrópicos que exprimem um arranjo na combinação política do melhor Centro de Atenção Psicossocial possível. Ou como diria Winner: "Se nossa linguagem moral e política para avaliar a tecnologia inclui apenas categorias ou questões relacionadas com ferramentas e usos, se não incluir atenção ao significado dos designs e arranjos de nossos artefatos, então seremos cegos para muitas coisas" (Winner, 1980, p. 125, tradução nossa).

O que Winner (1980) propõe é, por exemplo, prestar atenção quando profissionais de saúde ou usuários afirmam que a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II apoiam (verbo de ação) na assistência. Afirmações do tipo: "Esses vasos de plantas ornamentais deixam o ambiente aconchegante" (usuário); "Os computadores quebram o galho no serviço" (profissional de saúde); "Os ventiladores deixam a sala de espera mais arejada" (usuário); ou ainda "Os medicamentos estabilizam os usuários, facilitando as coisas" (profissional de saúde). O que a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II proporcionam é o aconchegante material-espiritual como assistência e política pública de qualidade. Profissionais de saúde e o Estado não fariam política sem o apoio (verbo de ação) de cadeiras, de mesas, do campinho de futebol, do refeitório com sinuca e dos psicotrópicos.

> Não é surpresa saber que sistemas técnicos de vários tipos estão profundamente entrelaçados nas condições da política moderna. Os arranjos físicos de produção industrial, guerra, comunicações e similares mudaram totalmente o exercício do poder e a experiência da cidadania. Mas para ir além deste fato óbvio e argumentar

> que certas tecnologias em si têm propriedades políticas, à primeira vista, parece completamente equivocado. Todos nós sabemos que as pessoas fazem política, não coisas. Para descobrir virtudes ou males em portas de aço, plástico, transistores, circuitos integrados e produtos químicos parece simplesmente errado, como se fosse uma forma de mistificar o artifício humano e de evitar as verdadeiras fontes: as fontes humanas de liberdade e opressão, justiça e injustiça. Culpar o *hardware* parece ainda mais tolo do que culpar as vítimas, quando se trata de julgar as condições da vida pública. Consequentemente, escuta-se um conselho severo, comumente dado àqueles que flertam com a noção de que os artefatos técnicos têm qualidades políticas: o que importa não é a tecnologia em si, mas sim o sistema social ou econômico em que ela está inserida. […] Esta conclusão oferece conforto aos cientistas sociais: valida o que eles sempre suspeitaram, ou seja, que não há nada de distintivo no estudo da tecnologia em primeiro lugar. Assim, eles podem retornar aos seus modelos padrões do poder social – aqueles da política de grupo de interesse, da política burocrática, do marxista, dos modelos de luta de classes e coisas do gênero – e têm tudo o que precisam (Winner, 1980, p. 122, tradução nossa).

Campinho de futebol, área livre, salas, consultórios, cozinha, refeitório com sinuca, pátio, oficinas coletivas, bebedouro em local estratégico, cadeiras localizadas em vários ambientes, quadros, psicotrópicos, vasos e os itens da ornamentação produzidos nas oficinas de artesanato e dispostos em todo o lugar, tudo isso em ação política material-espiritual, influenciam no emocional do aconchegante de profissionais de saúde e usuários. Ora, tudo isso deve ser levado a sério, ao invés de reduzir os artefatos técnicos do Caps AD II em "inanimados" (sinônimo de passivo, sem ação, sem intenções, sem orientação política própria) em prol da centralidade do emocional apenas no humano, como se costuma trabalhar em antropologia das emoções. Não se trata de substituir a ação dos profissionais de saúde ou usuários, mas agregar outras ações também fundamentais: as materialidades como fenômeno político e colaborativo do emocional de profissionais de saúde e usuários do Caps AD II. Algo próximo a Latour: "Talvez tenha chegada a hora de voltar a falar de democracia, mas de uma democracia estendida às próprias coisas" (Latour, 2019b, p. 178).

Estender a democracia às coisas é perceber que a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II possibilitam (verbo de ação) a assistência, juntamente com os profissionais de saúde e usuários, em uma boa combinação de um melhor Centro de Atenção Psicossocial possível. Arranjos (não sem tensões e despudor) da mobília e dos psicotrópicos. Mundo material-espiritual em ação pública. Mobília colocada em local estratégico para a assistência por profissionais de saúde, em que ela própria mobília passa a apoiar a estratégia. Psicotrópicos estabilizando o humor de usuários.

Porém, por vezes, a mobília e os psicotrópicos não cumprem com o que prometem: luz queima, ventilador quebra, computador fica "temperamental", psicotrópico tem pouco efeito e filtro térmico para de fornecer água gelada, desestabilizando o aconchego. Algo aproximado a Mol (2006) ao articular conhecimento científico, conhecimento médico e tecnologia na lógica do cuidado:

> O que torna difícil fazer isso, é que quase todas as discussões sobre conhecimento [científico, médico] e tecnologia são enquadradas em um repertório racionalista. […] Sim, é assim como funciona [a tecnologia] ou deveria funcionar. No entanto, se forem sondados com perguntas, [médicos, enfermeiros, pacientes e certamente a maioria dos gestores, investigadores e políticos] provavelmente contará histórias que não se enquadram na visão racionalista. Histórias complexas, nas quais fatos e valores se entrelaçam. Surpreendentes histórias, nas quais as tecnologias não cumprem o que prometem. Histórias com reviravoltas estranhas e difíceis de entender. Geralmente, essas complexidades são consideradas distúrbios perturbadores. Elas são consideradas sinais da confusão das práticas mundanas que não conseguem se submeter aos ideais teóricos (Mol, 2006, p. 42-43, tradução nossa).

A mobília e os psicotrópicos fazem mais do que apenas cumprir e descumprir suas funções: eles têm uma série de efeitos, alguns dos quais são inesperados (Mol, 2006), outros despudorados (Bruno, 2017), outros ainda sob quebra das expectativas humanas (Mol, 2006). Compreender a assistência das materialidades é mexer com o cumprimento e o descumprimento dela, produzindo um aconchegante sob tensão das emoções humanas e mais que humanas.

É sobretudo com Souriau (1938, 2020) que recobramos o material-espiritual das materialidades do Caps AD II. É esse autor que nos orienta a compreender o que é ter uma alma na mobília e nos psicotrópicos[12], nos fazendo romper com o conceito de "inanimado" em ciência moderna. Ou seja, é preciso reparar quando cadeiras, mesas, campinho de futebol, psicotrópicos, entre outros, passam a ter o espírito da assistência. E, tendo-o, chegamos no aconchegante mais uma vez. Para Souriau: "Quando a obra [a mobília, por exemplo] estará acabada? Quando a convergência estiver completa, quando a realidade física dessa coisa material e a realidade espiritual da obra a fazer estiver unidas, coincidindo perfeitamente" (Souriau, 2020, p. 45).

Mas ter o espírito da assistência, por vezes, também nos remete às quebras de expectativas humanas[13], como vimos. Tal qual os profissionais de saúde, a mobília e os psicotrópicos material-espiritual não cumprem a assistência 100%. Muitas vezes não cumprem o que prometeram, seja por desgaste, seja por um "dia de cão", seja por efeito químico inesperado ou por um curto-circuito qualquer. E a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II se abrem, assim, para novas

12 Ainda nesse sentido, vale a pena conferir a análise sobre os sedimentos encontrados por Matthieu Duperrex (2019) no delta dos rios Ródano e Mississippi: "Os sedimentos são traços que indicam os conflitos antigos ou uma paz prolongada. Os sedimentos existem por estratos distintos, cada um testemunhando uma diversidade interna das relações do vivente e do inerte. Os sedimentos têm uma longa duração e relativizam a pretensão dos humanos em escrever a história da Terra em primeira pessoa. Os sedimentos guardam novas histórias e especulações" (Duperrex, 2019, p. 11-12, tradução nossa).

13 Para Latour: "Quando se sustenta que existem, de um lado, um mundo natural e, de outro, um mundo humano, propõe-se simplesmente dizer, após o fato, que uma porção arbitrária dos atores será *despojada de toda ação* e que outra parte dos mesmos atores, também arbitrária, será *dotada de uma alma* (ou de uma consciência). Mas essas duas operações secundárias deixam perfeitamente intacto o único fenômeno interessante: a substituição das formas de ação no seio da zona metafórica por meio de transações entre potências de agir de múltiplas origens e formas. Isso pode parecer paradoxal, mas, para ganhar no realismo, é preciso deixar de lado o pseudorrealismo que pretende desenhar o retrato de humanos se exibindo à frente de um cenário de coisas" (Latour, 2020a, p. 101).

histórias e especulações sobre o espírito assistencial deles.

Nosso artigo busca um pensamento mais amplo para o campo da antropologia das emoções: uma antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas em ação assistencial tensa, com materialidades despudoradas, rebeldes e temperamentais, afetando o emocional de profissionais de saúde e de usuários. Porém, uma questão persiste: como contornar o espírito assistencial da mobília e dos psicotrópicos? É novamente em Souriau (1938; 2022) que nos apoiamos. Para tanto, é necessário recuperar as diferentes aparições da assistência enquanto modo de existir no campo da saúde. E, para sermos mais específicos, a passagem do dito "inanimado" ao animado na mobília e nos psicotrópicos como um dos modos de existir dessas aparições.

Para que a mobília e psicotrópicos tenham o espírito da assistência, é exigido dos profissionais de saúde e dos usuários apoio nessas sustentações existenciais materiais-espirituais. Podemos dizer que tal obra assistencial (a mobília e os psicotrópicos de apoio) solicita a assistência de sua equipe humana para poder existir em seus contornos tensionados. É preciso, pois, promover à existência[14] da mobília e dos psicotrópicos na assistência. Mobília e psicotrópicos cuidadores do emocional dos usuários e dos profissionais de saúde, mas, por vezes, mobília e psicotrópicos rebeldes, que não cumprem o que prometem. Trata-se da tensa passagem ao material-espiritual de mobília e de psicotrópicos. Permanecer no melhor possível exige esforço, negociação e política entre profissionais de saúde, usuários, psicotrópicos e mobília (Tronto, 1993). É preciso se atentar para os arranjos técnicos que precedem o uso da mobília e dos psicotrópicos em questão. Não há mobília e psicotrópicos neutros, pois eles extrapolam junto aos usuários e profissionais de saúde suas projeções iniciais, por exemplo, de uma mera cadeira disposta em um corredor à ação de uma cadeira na assistência material-espiritual possível.

Perguntamos, por ora: sem a mobília e os psicotrópicos estratégicos, um aconchegante seria possível no Caps AD II? Nada se exclui em nosso gesto especulativo (Debaise; Stengers, 2016). Não enxergamos apenas relações/emoções humanas nessas ações. Não há uma exclusiva

14 Souriau cita o exemplo da mesa em que ele ministrava sua conferência: "É dessa perspectiva que digo que essa mesa, apesar de sua existência física suficiente, permanece apenas esboçada quando penso nas realizações espirituais que lhe faltam. Realizações intelectuais, por exemplo. Pensemos no que ela seria diante de um espírito capaz de discernir todas as particularidades e significações humanas, históricas, econômicas, sociais e culturais de uma mesa da Sorbonne! […] Pensemos na aventura que essa mesa poderia viver se seu destino fosse ser retomada por um espírito de artista e continuar em um quadro a existência objetiva (no sentido em que Descartes entendia esse termo) com que um pintor poderia gratificá-la. […] Estaríamos diante de promoções de existência. O artista, em tais casos, tem o encargo da alma com relação aos seres que ainda não a têm, que possuem apenas simples e rasa existência física. Ele descobre o que faltava ainda a essa coisa, nesse sentido. A realização que ele lhe confere é a realização autêntica de um ser que ocupava tão somente, por assim dizer, o lugar que lhe cabia no modo de existência físico, mas que permanecia ainda pobre e por fazer em outros modos de existência. De tal modo que se essa mesa fisicamente está feita pelo marceneiro, ela está ainda por fazer no que concerne ao artista" (Souriau, 2020, p. 160-161).

história das paixões humanas no aconchegante material-espiritual do Caps AD II. Tudo é *design* flexível redesenhado por humanos e mais que humanos. É alteração da mobília. É alteração de psicotrópicos. É alteração de humanos. Tudo é o que importa. Na prática, o melhor Centro de Atenção Psicossocial possível é uma questão de ir diferindo relacionalidades no suficientemente bom. Ou como diria Bellacasa: "O cuidado [em saúde] é uma força distribuída por uma multiplicidade de agências e materiais e apoia nossos mundos como uma densa malha de obrigações relacionais" (Bellacasa, 2023, p. 125).

DIFERINDO RELACIONALIDADES NO SUFICIENTEMENTE BOM

Como especular sobre o que está incluído no aconchego do Caps AD II? Tal qual Mol (2006), em que articular o "bom cuidado" é uma intervenção[15], Bellacasa (2023), inspirada em Mol (2006), nos ensina a aprofundar uma intervenção ética e política para o cuidado: "O cuidado como sendo uma intervenção intrinsecamente ética e política […]. Porque falar de 'bom cuidado' – ou mesmo de cuidado 'tão bom quanto possível' – nunca é neutro" (Bellacasa, 2023, p. 113). Se o cuidado não é neutro no Caps AD II e se essa não neutralidade envolve profissionais de saúde, usuários, mas também a ação da mobília e dos psicotrópicos, a ação da não neutralidade na assistência, por ir diferindo[16] relacionalidades entre humanos e mais que humanos, nos remete a um projeto em antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas. Isto é, um projeto genérico de assistência aberto e mundano, relativo a todas as ações humanas e mais que humanas concernidas e para uma ética e política na assistência pública.

> O caráter genérico dessa definição de cuidado também é particularmente estimulante para um projeto especulativo. Primeiro, porque expõe os domínios existenciais do cuidado como algo em aberto – eles referem-se a tudo o que fazemos. Segundo, porque

15 Para Mol, "Articular 'bom cuidado' não é uma forma de descrever os fatos, de contar sobre o mundo como ele é. Também não é uma avaliação, um julgamento (positivo) das práticas de cuidado. Em vez disso, é uma intervenção. Articular a lógica do cuidado é uma tentativa de contribuir para a melhoria da assistência à saúde nos seus próprios termos, na sua própria língua" (Mol, 2006, p. 84, tradução nossa).

16 Nos apoiamos em Tarde no ir diferindo: "Quando o vapor de água se cristaliza em mil gotículas variadas ou simplesmente se liquidifica em água corrente, esta condensação é verdadeiramente, como estamos inclinados a pensar, um aumento das diferenças inerentes às moléculas de água? Não, pois não esqueçamos a liberdade que a água, no estado de disposição gasosa, já se regozijava de seus movimentos em todas as direções, seus caoses, suas distâncias infinitamente variadas. Isso significa que haveria aí uma diminuição da diferença? Não necessariamente, mas simplesmente a substituição de diferenças de um certo gênero, interiores, às diferenças de outro gênero, exteriores uns dos outros. Existir é diferir" (Tarde, 1999, p. 72, tradução nossa).

> aponta para as maneiras pelas quais a "ética" em uma ética do cuidado não pode ser compreendida como um reino de obrigações morais normativas, mas sim como um envolvimento denso, impuro, em um mundo no qual a questão de como cuidar precisa ser colocada. Ou seja, faz da ética um processo encarnado e contínuo de recriação de relações "tão boas quanto possível" e, portanto, um processo que requer uma abertura especulativa sobre o que essas possibilidades envolvem (Bellacasa, 2023, p. 113).

Uma assistência pública tão boa quanto possível embaralha as obrigações morais normativas. O melhor Centro de Atenção Psicossocial possível, este do Caps AD II, é uma abertura especulativa e ética à política pelo envolvimento denso e tenso de profissionais de saúde, usuários e materialidades, um envolvimento impuro, mundano, pois misturado, no qual a questão de como assistir precisa ser colocada. Trata-se, aqui, de situacionalidades. Trata-se de um ângulo em que o genérico não será resolvido em uma teoria fechada. Trata-se, sobretudo, de uma ética-estética e de uma política da assistência que levantam questões sobre os significados do cuidado para o Caps AD II. Pensar o melhor possível do Caps AD II envolve, portanto, provocar a imaginação ética-estética e política em assistência pública.

> A dimensão do "tão bom quanto possível" desloca-se para os significados do cuidado em territórios onde poderiam entrar em conflito com os significados de um "bem" estabelecido. Nitidamente, afirmar o especulativo como orientação geral de alguma forma pressupõe uma abordagem crítica do presente. Por que alguém iria querer outros mundos possíveis se não há nada errado com esse daqui? (Bellacasa, 2023, p. 114).

A prática do melhor Centro de Atenção Psicossocial possível não deixa de ser hesitante pela vulnerabilidade de qualquer posição existente sobre a emoção do melhor possível. O melhor Centro de Atenção Psicossocial possível é vulnerável, tenso, pois precisa ir diferindo relacionalidades para continuar acontecendo. Ele não é uma categoria apenas humana do emocional, "do cognitivo" de profissionais de saúde e de usuários. Depende da ação criativa, despudorada, rebelde, por vezes, e assistencial da mobília e dos psicotrópicos. Estamos longe aqui de uma assistência compreendida como "saudável", "agradável" e não poluída pelas misturas do ir diferindo relacionalidades.

A mobília e os psicotrópicos do Caps AD II, em sua transformação material-espiritual em assistência e cuidado, fazem os profissionais de saúde e usuários fazerem coisas. Isto é, fazem eles instaurarem a passagem da mobília e dos psicotrópicos à assistência possível. Para Bellacasa: "O que significa cuidado quando pensamos e vivemos interdependentemente com seres que não são humanos, em mundos 'mais que humanos'? Podemos pensar no cuidado como uma obrigação que atravessa a bifurcação natureza/cultura sem simplesmente reinstalar os binarismos e o moralismo da ética antropocêntrica?" (Bellacasa, 2023, p. 119).

Ou como diria Latour:

> Não é o caso de dizer que existem fatos sólidos e que o próximo passo seja decidirmos se eles serão usados para explicar alguma coisa. Tampouco a outra solução seria atacar, criticar, expor, historicizar esses fatos, para mostrar que eles são construídos,

> interpretados, flexíveis. Nem é o caso de fugirmos deles para a mente, ou de acrescentarmos a eles dimensões simbólicas ou culturais; o ponto é que fatos são aproximações ruins da experiência e da experimentação e, eu acrescentaria, um feixe confuso de polêmicas, de epistemologia, de políticas modernistas, que não podem de forma alguma pretender representar aquilo que uma atitude realista requer (Latour, 2020b, p. 198).

E é nesse ponto que Latour (2020b) adensa nossa exposição:

> O que se apresenta […] não é uma fuga para as condições de possibilidade de um dado fato, não é a adição de algo mais humano que estaria faltando nos fatos inumanos, mas, antes, uma investigação diversificada, lançada com as ferramentas da antropologia, filosofia, metafísica, história e sociologia, para detectar quantos participantes precisam se reunir em uma coisa para fazê-la existir e mantê-la existindo (Latour, 2020b, p. 199).

O emocional ganha sua descentralização da fuga para o humano (para sua mente, para o sujeito cognoscente, para sua consciência, para suas paixões exclusivas, para o simbólico, para a "cultura material", para a disputa entre razão e emoção humanas em antropologia das emoções[17]). Buscamos, por outro lado, o ir diferindo relacionalidades aqui presentes no fazer o emocional. Ir diferindo relacionalidades em que o emocional também é a transformação, sempre provisória, do aconchegante de mobília e de psicotrópicos produzindo a melhor assistência pública possível. É preciso introduzir uma antropologia especulativa das emoções. É preciso seguir com o problema das materialidades do Caps AD II, pois, como Donna Haraway coloca: "Seguir com o problema requer estabelecer parentescos estranhos; isto é, precisamos uns dos outros em colaborações e combinações inesperadas, em amontoados quentes de compostos" (Haraway, 2023, p. 14).

Buscamos, assim, recuperar o que Simondon (2014) chama de mentalidade técnica, o que percebemos na mobília e nos psicotrópicos do Caps AD II: "A mentalidade técnica é coerente, positiva, fecunda no domínio dos esquemas cognitivos, incompleta e em conflito com ela mesma porque é mal interpretada ainda no quadro das categorias afetivas, enfim sem unidade e quase inteiramente a ser construída na ordem do querer" (Simondon, 2014, p. 295, tradução nossa). Construir a mentalidade técnica da mobília e dos psicotrópicos na ordem do querer é o que propomos aqui.

Por fim, está a prática do comparar e avaliar situações na busca da melhor assistência

17 Sobre uma Antropologia das emoções do dilema humano entre emoção e razão, seja no fazer antropológico, seja no contraponto das categorias nativas, Coelho acresce: "O campo da antropologia das emoções tem, entre suas questões fundadoras, a relação entre a emoção e a razão. […] A relação entre os dois termos engendrou já um conjunto expressivo de análises voltadas para a compreensão de uma enorme diversidade de fenômenos, tais como experiências de saúde e doença e vivências do gênero e da sexualidade, entre aqueles associados à intimidade; e movimentos sociais, modalidades da violência ou transformações de regimes políticos, entre aqueles associados à 'vida pública'" (Coelho, p. 257, 2019).

possível (Mol; Law, 2002), buscando apontar que a questão não é se assistência é boa ou ruim, como se houvessem padrões, mas se ela é melhor ou pior do que era, do que suas alternativas, do que um limite acordado, do que seria de esperar, em que avaliações envolvem comparações. Chegamos, portanto, no que funciona como suficientemente bom. Para tanto, nos inspiramos nos princípios pragmáticos de William James:

> Não podemos rejeitar qualquer hipótese se daí decorrem consequências úteis à vida. As concepções universais, como coisa que se deve levar em conta, podem ser tão reais para o pragmatismo como as sensações particulares o são. Não têm, na verdade, nenhum sentido e nenhuma realidade se não têm uso. Se, porém, têm qualquer uso, têm aquela quantidade de significado. E o significado será verdadeiro se o uso enquadra bem com os demais usos da vida (James, 2006, p. 145).

O uso de gambiarras, de cadeiras bem distribuídas, de corredores decorados, de filtro estrategicamente localizado, de refeitório com sinuca, de campinho de futebol, dos psicotrópicos, entre outros, é avaliado por profissionais de saúde e por usuários como aconchegante pela passagem material-espiritual que todas essas materialidades provocam. Dito de outra maneira, o uso de cada uma dessas materialidades produz a realidade do aconchego. O aconchegante existe pelo uso que fazem os humanos e os mais que humanos do suficientemente bom. E há mais: esse aconchego que as materialidades provocam é, para os profissionais de saúde e para os usuários, o melhor possível material-espiritual, aquilo que eles podem alcançar no campo do emocional em uma assistência pública.

Em síntese, este artigo se volta para a descentralização de uma antropologia das emoções fundada e fadada no dilema razão x emoção/paixões/temperamentos humanas que circunscreve esse campo. Buscamos instigar a construção de uma antropologia especulativa das emoções não restrita às emoções humanas, mas no fazer o emocional por humanos e mais que humanos juntos e diferindo. Fugimos, portanto, da separação brutal entre aquilo que nunca teve história na antropologia das emoções – o emocional das materialidades – e aquilo que nunca deixa a história científica da antropologia das emoções: a centralidade nas emoções/paixões/temperamentos humanos. Estamos longe de uma antropologia das emoções que se confunde com uma espécie de antropologia psicológica das emoções, sem perceber que a psicologia é sua própria crise[18].

Portanto, pouco nos interessa uma antropologia das emoções centrada nas exclusivas emoções/paixões/temperamentos humanos, buscando compreender os significados humanos

18 Sobre a Psicologia ser sua própria crise, Silveira acresce: "Ou se vincula a psicologia a alguma ideia filosófica do que seja o ser humano ou a consequência da sua prática só poderá ser a produção de estratégias de policiamento de seres humanos por um outro que se julga – implícita ou explicitamente – superior aos demais. Existe, assim, um vínculo forte entre as críticas ideológica e epistemológica porque a eliminação da base filosófica da psicologia em favor de finalidades vinculadas à razão instrumental também lhe retira – é fácil perceber – a especificidade de seu objeto" (Silveira, 2018, p. 18).

para definir a experiência do emocional. Estamos longe de uma antropologia das emoções que faz do conceito de alteridade algo exclusivo entre humanos. Uma outra antropologia das emoções é possível! Uma mais aconchegante, especulativa, repleta de emoções materiais-espirituais de humanos e mais que humanos e bem distante da orientação egóica de uma antropologia partindo da biografia do pesquisador.

E Souriau nos faz um chamado:

> Não estamos a sós quando criamos. No diálogo em que a obra [as materialidades] nos interroga, nos interpela, ela nos guia e nos conduz, no sentido de que exploramos com ela e para ela os caminhos que a levam a sua presença concerta final. Sim, cara a cara com a obra não estamos sozinhos. Mas também o poema não está só se encontra o seu poeta. O grande, o imenso poema que saciaria o ser humano atual, que despertaria o ser humano por vir, esse poema está aí, espera apenas do seu poeta. Quem dentre nós o escreverá? (Souriau, 2020, p. 181).

Quem dentre de nós, antropólogas e antropólogos, escreverá uma antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas, finalmente liberada do protagonismo/excepcionalismo humano na análise da experiência do emocional? Os mais que humanos estão aí, tal qual a mobília e os psicotrópicos do Caps AD II, à espera de nós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou instigar a imaginação sobre a boa combinação do emocional via o melhor Centro de Atenção Psicossocial possível. Através de pesquisa de campo no Caps AD II, da cidade Guanambi (Bahia), entre 2023 e 2024, buscou-se, por um gesto especulativo, abrir espaço para pensar o emocional fora da excepcionalidade das emoções humanas em Antropologia das emoções.

É preciso um outro nível de crítica, é preciso seguir Latour:

> Isso exigiria que todas as entidades, inclusive computadores, deixem de ser objetos definidos apenas por seus *inputs* e *outputs*, e se tornem novamente coisas, mediando, reunindo, agregando muito mais dobras do que "a união dos quatro". Se isso for possível, poderíamos então deixar que os críticos se aproximassem cada vez mais dos assuntos que prezamos e, finalmente, dizer a eles: "Sim, por favor, toquem nesses assuntos, expliquem-nos, implementem-nos". Então teríamos superado de vez a iconoclastia. (Latour, 2020b, p. 202).

O melhor Centro de Atenção Psicossocial possível, como sendo uma intervenção intrinsecamente ética e política, apresenta peculiaridades em contextos institucionalizados, apontando a existência de interdependência não apenas dos profissionais de saúde e dos usuários na formação dos vínculos, mas também de mais que humanos. Essa perspectiva possibilita o

desenvolvimento de alternativas inovadoras nos campos da ética-estética prática da assistência, da política e, sobretudo, de uma antropologia especulativa das emoções humanas e mais que humanas.

Buscamos especular sobre o conceito de melhor possível associado a uma ideia com conotação particularmente disruptiva, na medida que contribui para o suficiente bom sob tensão. Em um serviço público que busca distanciar da lógica asilar, da moralidade do uso das drogas, do risco de prescrições pré-determinadas, é evidente que, apesar dos desafios institucionais, ir diferindo relacionalidades no Caps AD II propõe a assistência possível. O melhor possível é, assim, engajado para constituição do interdependente. Nos distanciamos, finalmente, do "monólogo humano" em antropologia das emoções: dos debates antropocêntricos entre emoção e razão humanas para definir o que é o emotivo, no silêncio especulativo sobre o emocional dos mais que humanos, desprovidos, nessa literatura, de porta-vozes.

REFERÊNCIAS

1. AKRICH, Madeleine. Como descrever os objetos técnicos? **Boletim Campineiro de Geografia**, Campinas, v. 4, n. 1, p. 161-182, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.54446/bcg.v4i1.147. Acesso em: 27 jan. 2025.

2. BELLACASA, Maria Puig de la. O pensamento disruptivo do cuidado. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 48, n. 1, p. 108-133, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.4000/aa.10539. Acesso em: 27 jan. 2025.

3. BRASIL. Ministério da Saúde. Lei nº 10.216, de 06 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília, DF: **Diário Oficial da União**, p. 2, 9 abr. 2001.

4. BRASIL. Ministério da Saúde. **A Reforma Psiquiátrica Brasileira e a política de saúde mental**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004.

5. BRUNO, Fernanda. Objetos técnicos sem pudor: gambiarra e tecnicidade. **Revista Eco Pós**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 136-148, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.29146/eco-pos.v20i1.10407. Acesso em: 27 jan. 2025.

6. COCCIA, Emanuele. **Philosophie de la maison**: l'espace domestique et le bonheur. Paris: Rivages, 2021.

7. COELHO, Maria Claudia. As emoções e o trabalho intelectual. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 273-297, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200011. Acesso em: 27 jan. 2025.

8. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) em políticas públicas de álcool e outras drogas**. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2019. Disponível em: https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologasos-em-politicas-publicas-de-alcool-e-outras-drogas/. Acesso em: 27 jan. 2025.

9. DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif. **Multitudes**, Paris, v. 4, n. 65, p. 82-89, 2016. Disponível em: https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-82?lang=fr&tab=cites-par. Acesso em: 04 abr. 2025.

10. DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: UBU, 2021.

11. DUPERREX, Matthieu. **Voyages en sol incertain**: enquête dans les deltas du Rhône et du Mississippi. Paris: Éditions Wildproject, 2019.

12. FERRAZ, Luana; FERREIRA, Paulo Rogers. Antropologia especulativa dos cuidados paliativos. *In*: FERREIRA, Paulo Rogers; CHAGAS, Lisandra. **O faz mundo em medicina**: a emergência da antropologia médico-especulativa. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2025. p. 68-78.

13. FERREIRA, Paulo Rogers; CHAGAS, Lisandra. A emergência da antropologia especulativa da medicina. *In*: FERREIRA, Paulo Rogers; CHAGAS, Lisandra. **O faz mundo em medicina**: a emergência da antropologia médico-especulativa.Vitória da Conquista: Edições UESB, 2025. p. 68-78.

14. JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

15. LATOUR, Bruno. **Changer de Société**: refaire de la sociologie. Paris: La Découverte, 2006.

16. LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como associar as ciências à democracia. **São Paulo**: Unesp, 2019a.

17. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio em antropologia simétrica. **São Paulo**: Editora 34, 2019b.

18. LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no antropoceno. **São Paulo**: UBU, 2020a.

19. LATOUR, Bruno. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, p. 173-204, 2020b. Disponível em: https://doi.org/10.32334/oqnfp.2020n46a748. Acesso em: 27 jan. 2025.

20. HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes no Chthluceno. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

21. MOL, Annemarie. Cutting surgeons, walking patients: some complexities involved in comparing. *In*: MOL, Annemarie; LAW, John (org.). **Complexities**: social studies of

knowledge practices. Durham: Duke University Press, 2002. p. 218-257.

22. MOL, Annemarie; LAW, John. Complexities: an introduction. *In*: MOL, Annemarie; LAW, John (org.). **Complexities**: social studies of knowledge practices. Durham: Duke University Press, 2002. p. 1-22.

23. MOL, Annemarie. **The logic of care**: health and the problem of patient choice. Londres: Routledge, 2006.

24. PIGNARRE, Philippe. **O que é o medicamento**? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade. São Paulo: Editora 34, 1999.

25. PIGNARRE, Philippe. **Les malheurs des psys**: psychotropes et médicalisation du social. Paris: La Découverte, 2006.

26. SILVEIRA, Léa. A psicologia é sua própria crise? Sobre o sentido epistemológico da presença da filosofia no cerne da psicologia moderna. **Fractal**: Revista de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 12-21, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v30i1/1454. Acesso em: 27 jan. 2025.

27. SIMONDON, Gilbert. **Sur la technique**. Paris: Presses Universitaires France, 2014.

28. SIMONDON, Gilbert. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

29. SOARES, Antonio Carlos. Conceitos outros: as coisas e a Virada Ontológica. **Oficina do Historiador**, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 1-12, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.15448/2178-3748.2020.1.36312. Acesso em: 27 jan. 2025.

30. SOURIAU, Étienne. **Avoir une âme**: essai sur les existences virtuelles. Paris: Les Belles Lettres 1938.

31. SOURIAU, Étienne. **Diferentes modos de existência**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

32. TARDE, Gabriel. Monadologie et sociologie. *In*: TARDE, Gabriel. **Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume 1**. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

33. TRONTO, Joan. **Moral boundaries**: a political argument for an ethic of care. Nova York: Routledge, 1993.

34. WINNER, Langdon. Do artifacts have politics? **Daedalus**, Cambridge, v. 109, n. 1, p. 121-136, 1980.

Paulo Rogers Ferreira
Professor adjunto no Instituto Multidisciplinar em Saúde e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Antropologia pela Université Laval. ID ORCID: 0000-0003-3686-2449. Colaboração: Pesquisa bibliográfica,

Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: paulo.rogers@ufba.br

Marlúcia Malheiros Souza
Mestre em Psicologia da Saúde pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde do Instituto Multidisciplinar em Saúde da Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: 0009-0001-8226-9585. Colaboração: Pesquisa empírica, Redação e Ilustrações. E-mail: marluciasouza@ufba.br

“Uma belíssima flor que nasceu do brejo”: tradição e reconhecimento no congo da Barra do Jucu, Vila Velha (ES)[1]

“A beautiful flower that was born in the swamp”: tradition and recognition in the congo of Barra do Jucu, Vila Velha (Espírito Santo, Brazil)

Diana Corrêa da Silva Costa
Universidade Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

Augusto Cesar Salomão Mozine
Universidade Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Analisa os processos e relações socioambientais das Bandas de Congo do bairro da Barra do Jucu em Vila Velha, no Espírito Santo, a partir da concepção do reconhecimento como realização. No decorrer das mudanças resultantes do processo de modernização econômica do município de Vila Velha, o Congo, uma das referências da cultura popular do Espírito Santo, se manteve presente como reafirmação da identidade local no bairro da Barra do Jucu. A partir da perspectiva da Ecologia Política, esta pesquisa realiza um estudo pautado pela correlação entre cultura e a questão do reconhecimento. Para tanto, se apoia nos preceitos da Teoria do Reconhecimento para compreender os processos de “institucionalização” da tradição e seus reflexos na autorrealização dos integrantes das Bandas de Congo. Em sua abordagem metodológica qualitativa, em um campo com observação participante, descreve a produção simbólica bem como os sentidos culturais atribuídos pelos grupos que mantêm viva essa tradição, utilizando-se para isto de entrevistas discursivas. Assim, elenca os elementos que demonstram o bairro Barra do Jucu tem como principal elemento de identidade das Bandas de Congo, tidas como prática cultural de forma a compreender em que medida tal manifestação se caracteriza como estratégia para o reconhecimento social dos seus praticantes perante a comunidade local.

1 Este artigo conta com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROSUP/CAPES), recebida pela primeira autora, e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), recebida pelo segundo autor.

Recebido em 20 de fevereiro de 2024.
Avaliador A: 11 de abril de 2024.
Avaliador B: 17 de maio de 2024.
Aceito em 21 de junho de 2025.

CC BY

Palavras-chave: Cultura popular, Bandas de Congo, Reconhecimento, Barra do Jucu.

ABSTRACT

Analyzes the socio-environmental processes and relationships of the Congo Bands in the Barra do Jucu neighborhood in Vila Velha (Espírito Santo, Brazil) from the perspective of recognition as accomplishment. Throughout the changes resulting from the economic modernization process in the municipality of Vila Velha, the Congo, one of the references of popular culture in Espírito Santo, remained present as a reaffirmation of local identity in the Barra do Jucu neighborhood. From the perspective of Political Ecology, this research conducts a study based on the correlation between culture and the issue of recognition. To this end, it relies on the principles of the Theory of Recognition to understand the "institutionalization" processes of the tradition and their reflections on the self-realization of the members of the Congo Bands. In its qualitative methodological approach, with participant observation in the field, it describes the symbolic production as well as the cultural meanings attributed by the groups that keep this tradition alive, using discursive interviews. Thus, it highlights the elements that demonstrate how the Barra do Jucu neighborhood's primary identity element is the Congo Bands, regarded as a cultural practice in order to understand the extent to which this manifestation serves as a strategy for the social recognition of its practitioners within the local community.

Keywords: Popular culture, Congo bands, Territorialities, Recognition, Barra do Jucu.

INTRODUÇÃO

No Espírito Santo, a expressão "Banda de Congo" se refere a um grupo ou conjunto de pessoas que são identificadas como conguistas ou congueiros, que tocam instrumentos de percussão específicos, cantam versos − denominados jongos −, dançam e utilizam adereços e artefatos repletos de simbolismos (Neves, 2008; Gervásio, 2011). As Bandas de Congo da Barra do Jucu, objeto de estudo desta pesquisa, têm o registro da sua origem no estado do Espírito Santo no período da colonização, incorporando diferentes elementos culturais indígenas, africanos e europeus.

O bairro Barra do Jucu, tradicionalmente caracterizado como uma antiga comunidade de pescadores, valorizado pela simplicidade da vida cotidiana, pelos fortes laços de solidariedade entre os habitantes locais, pela paisagem, diversidade ambiental e, principalmente, pelas tradições religiosas e culturais, sempre se apresentou como uma região diferenciada no cenário

socioespacial do município de Vila Velha (Macedo, 2013). Em sua gênese, essa região se constituiu por meio da interação de diferentes culturas. Negros, indígenas Tupinikins e europeus habitaram o espaço, apesar de nem sempre de forma harmônica, uma vez que a disputa pelo território entre a população pobre e a colonização jesuítica marcou a região, como se percebe do relato de Tschudi (2024). No período da colonização, os jesuítas fundaram a Fazenda Araçatiba, considerada a maior fazenda da costa entre o Rio de Janeiro e Salvador.

A antiga vila é hoje um bairro que abriga moradores de diferentes extratos sociais. Os moradores mais novos imprimem outra arquitetura à Barra do Jucu, alterando as fachadas, modernizando as construções ou ocupando os espaços menos valorizados e sem infraestrutura. Há também os residentes dos bairros vizinhos surgidos a partir do processo de expansão urbana. Essas alterações, decorrentes da modernização econômica do Espírito Santo, tornaram-se mais evidentes a partir da década de 1970, quando Vila Velha, que antes tinha o perfil de "cidade dormitório" sem dinamismo próprio, adquire uma nova configuração aliada a uma dinâmica que toma forma no espaço urbano (Siqueira, 2010).

A partir da Lei Municipal nº 4.707/2008 (Vila Velha, 2008), o município de Vila Velha foi subdividido em regiões administrativas. Com isso, o bairro Barra do Jucu passou a pertencer à Região 5, que é constituída por mais 20 bairros. De acordo com dados do Censo 2010, a população local é de 4.125 habitantes (Vila Velha, 2013), que têm o bairro como um espaço de promoção da cultura e preservação do patrimônio histórico do município.

Esta pesquisa apresenta um estudo sobre a relação entre manifestação cultural, apropriação dos territórios material e imaterial e o reconhecimento do Congo. É corroborado pela leitura da Ecologia Política aliada a uma abordagem metodológica que, conforme Little (2006, p. 86): "[…] tem foco nas relações, usa uma metodologia processual; e contextualiza o conhecimento produzido […]" em torno das práticas locais, buscando descrever a produção simbólica e os sentidos culturais a ela atribuídos pelos grupos que mantêm vivas tais tradições.

O entendimento dessa dinâmica contribui para uma atenção maior da comunidade em relação aos problemas locais e, dessa forma, ressalta a importância de preservar o que é essencial ao ser humano tanto no plano material quanto no imaterial. A análise de como a cultura popular reage, se reinventa e se territorializa frente ao processo de dominação imposto por decisões externas ao seu contexto sociocultural perpassa a questão da autoestima individual e grupal, fincando bases em aspectos identitários, bem como no reconhecimento social, no pertencimento e nas conexões com o ambiente.

Do ponto de vista da coleta de dados, a observação participante ocorrida durante o ano de 2018 foi uma das opções desta pesquisa como procedimento inicial mais apropriado para a aproximação e o conhecimento do objeto de estudo, bem como a identificação dos sujeitos da pesquisa. Dessa forma, durante o período das apresentações das Bandas de Congo da Barra do Jucu, quando ocorreram os eventos das fincadas e retiradas do Mastro de São Benedito e a Festa em Homenagem à Nossa Senhora da Penha − padroeira do Estado do Espírito Santo,

cujo santuário localiza-se no município de Vila Velha –, observou-se que as Bandas de Congo da Barra cumprem um cronograma de apresentações, o que foi acompanhado e registrado no diário de campo.

A realização da pesquisa fundamenta-se também nos pressupostos da Ecologia Política, definidos por Little (2006), Leff (2008, 2014) e Guattari (1990) como nova metodologia e novo campo de pesquisa que combina o foco da ecologia humana com os conceitos da economia política, promovendo uma síntese transdisciplinar − dialogando com as Ciências Naturais, Humanas e Políticas − baseada na noção de simetria epistemológica entre o mundo social regido por agentes sociais e o mundo natural regido por agentes naturais, entendendo que forças da natureza também agem e modificam uma realidade.

A escolha da metodologia fundamentada na Ecologia Política vai ao encontro das ideias de Leff (2014) sobre a noção de cultura no contexto das Ciências Sociais, quando este reafirma que as relações culturais devem ser estudadas no interior dos diferentes quadros de relações sociais. O autor ressalta que dessa inter-relação – social-cultural − emergem situações de integração, competição e conflitos, e que fatos analisados como exclusivamente culturais, como a mestiçagem e o sincretismo, podem ser realocados em seu contexto de estruturação ou desestruturação social (Little, 2006). No caso do presente trabalho, a memória é acessada, a partir de entrevistas discursivas (Minayo; Sanches, 1993), com instrumento formador do campo, sendo a responsável por apresentar narrativas da história socioambiental da Barra do Jucu e do Congo, que foram cotejadas com dados, documentos e aspectos institucionais, histórico-formais e teóricos sobre o objeto de pesquisa.

Assim, aliado ao processo de investigação de campo, buscou-se a articulação dos dados coletados e os pressupostos teóricos-conceituais com a inferência de alguns dados objetivos auxiliares na interpretação e contextualização socioespacial, obtidos por meio de fontes secundárias – censos, estatísticas e fontes oficiais do município de Vila Velha. As características da prática das Bandas do Congo e as premissas da Ecologia Política, como metodologia de pesquisa, favoreceram a observação da articulação e interface entre o mundo biofísico – natureza – e o mundo social – cultura –, bem como a identificação das realidades socioambientais constituídas a partir da interação entre esses dois mundos. Sendo assim, a abordagem etnográfica sob o paradigma ecológico "[…] mantém o foco nas relações; usa metodologia processual; e contextualiza o conhecimento produzido" (Little, 2006, p. 92).

A interlocução principal, do referencial teórico eleito para esta pesquisa, situa-se nos estudos de Geertz (2001, 2008), Leff (2008, 2014) e Honneth (2009, 2013). São autores que dialogam quando destacam a importância da atribuição de sentido à ação humana. Portanto, para alcançar a compreensão do comportamento humano, é preciso antes situá-lo no âmbito de um sistema simbólico, constituído por uma rede de relações sociais indispensáveis à sua existência, utilizando-se para isso as contribuições de Elias e Scotson (2000). Isso implica no reconhecimento da ação social como um símbolo que gera relações sociais e legitima a ordem

vigente. A abordagem de Geertz (2008) evidencia que a cultura só se constitui em sociedade pela capacidade intrínseca à ação humana de produzir significados.

O Congo, neste estudo, é tratado como manifestação cultural em oposição a um processo de folclorização, que vem sendo imputado a essa prática pela exploração econômica da atividade pelo poder público. Este artigo apresenta brevemente a origem das práticas das congadas no Brasil para em seguida apresentar o Congo no contexto das práticas culturais espírito-santenses, ressaltando as suas raízes, bem como seu intercâmbio com as tradições das suas regiões limítrofes. A história da colonização é revisitada destacando a influência do povo português, da ação dos jesuítas e também da atuação dos imigrantes, que imprimiram as suas referências na cultura local. A influência dos negros e dos indígenas faz parte deste estudo como principal referência para o entendimento das Bandas de Congos.

Nesse contexto, a narrativa aqui exposta busca apresentar as relações entre tradição e práticas sociais e como isso pode ser acessado pela memória dos sujeitos de pesquisa, para suscitar uma reflexão sobre o processo de reconhecimento do Congo como patrimônio cultural. Nesse sentido, o texto procurou identificar a origem do Congo e sua relação com a formação cultural popular do Espírito Santo. Apresenta-se ainda um panorama da configuração contemporânea das Bandas de Congo para, por fim, demonstrar o processo de formação do Congo da Barra do Jucu e sua correlação com o debate sobre o reconhecimento a partir da caracterização dessa manifestação cultural como Patrimônio Imaterial do Espírito Santo.

O CONGO NO CONTEXTO DAS REPRESENTAÇÕES DA CULTURA POPULAR DO ESPÍRITO SANTO

As Bandas de Congo estão intimamente ligadas às festas religiosas desde a época da colonização do Brasil. Tais festas foram importante instrumento para a catequização dos indígenas e, posteriormente, para o controle dos negros escravizados, configurando-se ora como um meio de comunicação entre os diferentes grupos étnicos, ora como mecanismo para reduzir as tensões entre colonizados e colonizadores. Assim, a festa constituiu-se não somente como mediação simbólica, mas também como forte elemento de persuasão, meio de instituição política e manifestação do poderio do Estado português.

A díade Igreja e Estado fez das festas brasileiras uma mistura de sagrado e profano, e com as Bandas de Congo no Espírito Santo não foi diferente. Considerando o caráter festivo inerente às apresentações das Bandas de Congo espírito-santenses, é importante exercitar o "olhar de perto" proposto por Magnani (2002) para a compreensão das inúmeras funções da festa, no âmbito da cultura popular. De acordo com Amaral, a festa

> […] tem sido, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações e modos de ação de comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Para ela são traduzidas muitas de suas experiências, expectativas de futuro e imagens sociais. Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar, ou sacralizar, a experiência social particular dos grupos que a realizam. É ainda o modo de resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas e místicas, e outras aparentemente inconciliáveis (Amaral, 1998, p. 8).

Nesse sentido, soma-se à interpretação de Amaral (1998) a ideia de Certeau (2003) sobre a capacidade da cultura popular de se opor ao poder instituído no sentido de não se deixar capturar. Certeau utiliza o termo "trampolinagem" associando a perspicácia do povo no seu modo de jogar à acrobacia do saltimbanco em sua arte de saltar no trampolim. Assim, a cultura popular oportuniza a entrada dos sujeitos no espaço instituído pelo outro se desembaraçando de uma rede de representações ou alterando regras comumente impostas. Dessa forma, tem-se na organização da festa uma negociação na qual o povo tende a ceder de acordo com os seus próprios interesses, sem deixar morrer a tradição que o representa e fortalece enquanto sujeito que luta por reconhecimento, respeito e autorrealização (Honneth, 2013).

O que aos olhos do "consumidor da festa" é um espetáculo ou mera diversão, para os agentes da cultura tem sentidos totalmente diferentes, sem que se sobreponham ao prazer que o momento proporciona. É muito comum os conguistas utilizarem a expressão "brincar de tambor" ou "brincar de congo". Essa brincadeira é séria, pois é por meio dela que as tensões da vida são liberadas e, ao mesmo tempo, a energia da roda prepara para os desafios do dia seguinte (Amaral, 1998; Grolnick, 1993).

Para fins de contextualização das práticas das Bandas de Congo do Espírito Santo e posteriormente da Barra do Jucu, este artigo traz uma breve apresentação sobre as representações do Congo no Brasil e a diversidade de mitos e ritos que permeiam as congadas e seus desdobramentos. A partir daí, observa-se que dentro de uma realidade sócio-histórica própria, as bandas locais diferenciam-se das demais e também entre si, pois cada uma tem expressão única constituída por meio das relações contextualizadas em seus territórios.

O Congo no Espírito Santo, e especialmente na Barra do Jucu, tem as suas peculiaridades aqui apresentadas com o propósito de verificar dentro desse movimento histórico, cultural e popular a busca do reconhecimento por parte dos seus agentes. Para tanto, a pesquisa tem como principal aporte teórico as produções dos autores Mello e Souza (2005), Amaral (1998) e Priscila Weber (2011), no que se refere às congadas no Brasil.

Para o estudo das bandas do Espírito Santo e da Barra do Jucu, utilizam-se os escritos de Neves (2008), Maciel (2016) e Stein e Mozine (2017), além dos autores barrenses Galvêas (2005), Gervásio (2011) e Macedo (2013). Honneth (2009, 2013), Fraser (2010), Grolnick (1993) e Mendonça (2012) são as referências para a aplicação da teoria do reconhecimento e interpretação da prática das Bandas de Congo pelo viés da teoria da justiça.

Nos relatos sobre a origem do Congo no Espírito Santo, a presença do indígena é

fortemente destacada nos registros históricos. Isso se deve ao processo de colonização e à presença marcante dos jesuítas. Além disso, destacam-se registros naturalistas como o realizado em 1858 pelo francês François Biard, que em visita ao litoral espírito-santense tem um encontro com indígenas por ocasião da festa de São Benedito:

> No dia da festa, fui com meu anfitrião alegrar-me com a visão […]. Os homens estavam sentados, com o tambor primitivo entre as pernas; pequeno tronco de árvore oco coberto em uma extremidade apenas com um pedaço de pele de bambu; outros dedilhavam com um pequeno bastão um instrumento feito de um pedaço de bambu cortado de cima a baixo. Ao som desse charivari, as mulheres mais velhas dançaram devotadamente um cancã terrível […] (Biard, 1862, p. 196, tradução nossa).

Relatos como esse apontam a visão europeizada dos processos coloniais e seus resultados na narrativa da cultura. Nesse sentido, Neves (2008) destaca, também, a citação de D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, que realizou visitas pastorais pelo interior do Espírito Santo em 1880 e em 1886, em meio aos festejos do aniversário da fundação da Igreja dos Jesuítas da Aldeia dos Reis Magos – Nova Almeida, no litoral de Serra (ES). O bispo descreve a festa assim:

> Depois do jantar, o Capitão dos índios veio à frente, com alguns […] índios a tocarem o seu guarará (pequeno tambor cilíndrico) e sua cassaca (pau dentado que esfregam com uma vara) e sua massaracá (chocalho) e ali esteve o capitão a dançar e mais outro curioso índio, e também um negro velho […] (Lacerda, 2012, p. 215 *apud* Neves, 2008, p. 72).

De acordo com a análise de registros realizados por folcloristas, quando o negro se insere aos conjuntos musicais indígenas, acrescenta novas formas de dançar ao pisado da dança e altera o ritmo das batidas do tambor. O gingado do negro torna as apresentações bem mais animadas. No século XX, segundo a interpretação de Neves:

> […] com o decorrer do tempo, nossas bandas – inicialmente indígenas – foram alterando alguns de seus primitivos aspectos: desapareceu o nome guarará, substituído por congo, passando, por isso, o conjunto a ser denominado banda de congos, expressão que lembra melhor a velha África. Desapareceu o termo maçaracá ou massacaia, mudado para chocalho […]. Ajuntou-se ao instrumental, a puíta ou cuíca, de origem africana. Manteve-se porém o cassaco, ou cassaca, também chamado casaca ou casaco, ou ainda, por contaminação, canzaco, evidente influência de canzá ou ganzá, termo quimbundo, segundo alguns entendidos em línguas africanas [sic] (Neves, 2008, p. 12).

Esses registros ligam o Congo aos costumes e expressões do negro africano sem excluir a forte influência indígena. Com o passar do tempo, distinguir o negro e o indígena não era tarefa fácil, tanto nas feições quanto nos elementos culturais. Apropriando-se dos elementos culturais um do outro, de forma solidária reforçaram as suas identidades. Sendo assim, é possível associar

o ritual das Bandas de Congo do Espírito Santo à lembrança dos reinados africanos misturada às práticas culturais indígenas, até mesmo na devoção a São Benedito. Isso se deve ao processo de colonização, com a imposição da cultura europeia às populações indígenas e africanas, retratada principalmente pela influência da catequização imposta pela religião cristã católica.

Nesse contexto, a resistência dos dois grupos provocou o surgimento de várias religiões sincréticas no Brasil, como uma estratégia de preservação de suas culturas e preservação das suas identidades por meio da atribuição de novos sentidos aos cultos católicos. Esse processo de sincretismo se constituiu de forma ambígua, uma vez que ao mesmo tempo em que auxiliava na manutenção da cultura indígena e africana, impunha a incorporação dos santos católicos aos seus rituais, atuando principalmente no controle e disciplina dos negros cativos. A Igreja Católica destacava as virtudes dos santos como o modelo a ser seguido.

Nesse contexto, a devoção a São Benedito é localizada por sua ligação com os rituais das Bandas de Congo espírito-santenses. De acordo com as pesquisas de Younes e Preyssel (2018), encontram-se na hagiografia do santo negro as seguintes características:

> […] São Benedito, santo negro que se destacava por possuir três virtudes principais: fé esperança e caridade […] Vindo de uma família da Etiópia, São Benedito se acostumou com a pobreza e passava isso adiante para os seus seguidores, sempre comia pouco, dormia poucas horas, no chão duro e vestia-se pobremente […] alguém que deveria se acostumar com as agruras da vida, sem contudo manifestar desgosto ou irritação (Younes; Preyssel, 2018, p. 47).

No Espírito Santo, a devoção ao Bino Santo − referência a São Benedito extraída do livro *Negros do Espírito Santo* de Osório, Bravin e Santana (1999) − inicialmente era representada pelas irmandades e confrarias controladas pela Igreja e pelo Estado. Segundo os estudos de Maciel:

> Fazer parte de uma Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Espírito Santo, a exemplo de outros lugares no Brasil, era para os escravos um recurso de pseudo ou passageira liberdade, de ter garantia de sepultura em lugar sagrado, de participar das atividades religiosas, de poder ajudar na promoção de alforria para outros negros. Tudo feito em conjunto com outras atividades com a Puxada de Mastro, Reisado, Congo, revivendo e constituindo parte da vida na África (Maciel, 2016, p. 95).

Nessa perspectiva, a manutenção de sinais que imprimiram o sentido de suas vidas custou aos negros muitos sacrifícios. A afirmação de Maciel (2016) reforça a importância das práticas culturais na vida dos negros escravizados, distanciados dos seus símbolos, da sua terra, muitas vezes separados de suas famílias. São Benedito simbolizava o elo, a mediação, a continuidade, momentos de alegria e ao mesmo tempo resistência.

A devoção ao santo negro não era exclusividade da Irmandade da Igreja do Rosário. Havia em Vitória o Convento de São Francisco, onde a imagem de São Benedito era cultuada. Conforme Moraes (2002), certo dia a imagem desapareceu do Convento de São Francisco e foi

recolhida, com festas, à Igreja do Rosário, dando início às rivalidades entre os dois grupos, que foram apelidados de Caramurus − uma espécie de peixe pouco apreciada na região −, referindo-se à Irmandade Franciscana, e de Peróas − peixes de pior cotação nas bancas dos pescadores locais −, referindo-se à Irmandade do Rosário. Assim, um grupo provocava o outro por meio das denominações pejorativas. Ainda segundo pesquisas de Moraes (2002, p. 163), "[…] as duas irmandades de São Benedito, Peróas e Caramurus, procuravam sobressair nos festejos […] tinham também bandas de músicas próprias. Os Caramurus usavam uniformes verdes; e os Peróas, uniformes azuis".

Nesse sentido, pesquisas realizadas pelo historiador capixaba Homero Galvêas destacam que desde que Portugal estabeleceu uma relação de poder sobre os negros africanos houve a necessidade de estratégias para manutenção e controle. Segundo o autor,

> Daí é que vem o sentido de se ter um santo como São Benedito e uma santa como Nossa Senhora do Rosário. O primeiro é encarnado no Preto Velho de Angola, a segunda toma a forma de Oxum, do culto afro, e Iara das águas no culto indígena. Esses santos têm como papel principal identificar seu público-alvo em sua posição de subserviência na escala social (Galvêas, 2005, p. 145).

Assim, tanto para os negros, quanto para os indígenas os personagens santificados pela Igreja Católica representam uma interlocução com as entidades pertencentes às suas crenças originais. Com o passar do tempo, a população cresce e as culturas se misturam ainda mais. Modificam-se, mas não desaparecem, porque estão enraizadas simbólica e historicamente. Nesse sentido, Leff (2014) afirma que os povos originários existiram a partir de práticas culturais próprias, reinventando suas identidades, e essas experiências deram nova significação ao conceito de território.

Destaca-se, por fim, de acordo com os estudos de Neves (2008), que a cultura popular do Espírito Santo recebe influências de várias regiões brasileiras e tem acentuada presença de elementos culturais dos estados limítrofes. Porém, as festas de mastro e as Bandas de Congo no formato apresentado no Espírito Santo não têm correspondentes em outras regiões do país, característica que se mantém nos dias atuais, conforme constata a seção a seguir.

AS BANDAS DE CONGO DO ESPÍRITO SANTO: CONFIGURAÇÃO ATUAL

As Bandas de Congo são características da região litorânea do estado do Espírito Santo, mas também no interior. Segundo dados do Atlas do Folclore Capixaba (Capai, 2009), o Espírito Santo abriga em torno de 61 bandas de Congo distribuídas em 15 municípios. De acordo com os

relatos dos conguistas entrevistados, existem as datas em que as Bandas de Congo se encontram para festejar ou para reivindicar recursos para a sua manutenção junto aos órgãos do Estado, por meio das suas associações ou representações individuais. Os municípios que se destacam pela quantidade de bandas são Serra (18), Cariacica (9) e Vila Velha (5). Cada região conta com associação própria e as formas das apresentações variam de uma banda para outra. No município de Cariacica, diferentemente das demais bandas, existe a tradição do carnaval com o Congo de Máscaras e a devoção mais forte é por Nossa Senhora da Penha.

Segundo Costa e Mattos (2017), de acordo com narrativas de domínio público, a história que explica a origem do uso da máscara no Congo de Roda D'água está relacionada aos disfarces utilizados por escravizados da região que, impedidos de ir ao local da festa da padroeira Nossa Senhora da Penha, realizavam as suas próprias festas utilizando chitas, máscaras e folhas de bananeira, como disfarces para não serem reconhecidos, pois entre eles poderia ter algum escravizado fugido. A prática deu origem ao personagem conhecido como "João Bananeira" ou "José Bananeira".

O município da Serra, terra do grande Mestre Antônio Rosa, falecido em 1999, é destacado por abrigar o maior número de Bandas de Congo e também por ser reconhecido popularmente como o primeiro a inserir os rituais da derrubada, fincada e retirada do mastro. Segundo narrativa popular, repetida de geração em geração entre os conguistas espírito-santenses, São Benedito salvou um grupo de negros escravizados vindos da África para o Brasil e o naufrágio aconteceu nas imediações de Nova Almeida, município de Serra. Na voz de Jocimar Nunes, conhecido como Mestre Bochecha, a história é contada assim:

> A festa tradicional acontece por quê? Devido à época dos escravos, na escravidão, né? Acontecia dos negros serem vendidos, né? Então acontecia que navios negreiros, passando com os negros pra vender no nosso litoral, e num desses trajetos aconteceu grande tempestade. Aí vinha assim, um comboio de uns três, quatro navios, né? Naquela época, não existia motor, era vela, veleiros grandes. Aí, era cheio de escravos, alguns presos, outros soltos para atender os comandantes, e aí houve uma grande tempestade. Até então, os negros não conheciam o São Benedito, não sabiam quem era o São Benedito, mas eles tinham o santo deles, de oração deles. Houve uma grande tempestade e muitos negros que estavam presos morreram, os que sobreviveram foram os negros que se agarraram ao mastro do veleiro, aquela madeira grandona, aquilo é pinho, boia. Eles se agarraram e com a oração deles pedindo pra sair daquela situação e conseguiram chegar na costa, na beira da praia. Chegando à beira da praia tinha uma capela, uma capelinha − geralmente na praia tem uma capela, né? − e nessa capela tinha uma imagem de São Benedito. Aí eles pegaram na hora, a imagem de São Benedito, pegaram um pano branco, desenharam com carvão a imagem de São Benedito, amarraram aquela bandeira no mastro que eles seguraram e que salvou eles, naquela madeira e levantaram o mastro. O mastro tem assim um pouco da história de São Benedito, aí vem a cultura, a tradição, né? E aí eles vão levando essa história (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Entre os indígenas, a devoção ao santo negro é identificada não somente pela existência das Bandas de Congo próprias, mas também nos registros de histórias que circulam nas aldeias

do Espírito Santo. A narrativa de José Sezenando, da Aldeia Caieiras Velha, no município de Aracruz (ES), é um exemplo dessa representação:

> Antigamente todas as pessoas tinham grande preferência por São Benedito pois acreditavam que tudo o que pedissem ele responderia. Conta-se que uma vez, houve uma grande festa na aldeia e todos tinham que se reunir para festejar. Mas havia um homem que não quis ir para a festa, pois ele não acreditava no Santo, e resolveu ir pescar como era seu costume. No meio do caminho, quando ele menos esperava, pulou na frente dele um menino bem pretinho que o cercou de todos os lados e não o deixou passar. Ele pensava que poderia ser São Benedito que ali apareceu para impedi-lo de pescar porque era necessário estar na festa. Então ele voltou para casa e foi para a festa. Ali, bastante pensativo, imaginava quem poderia ser aquele menino […] No dia seguinte, logo de manhã ele foi à igreja e chegando lá encontrou São Benedito com os pés cheios de capim. Com isso ele teve a certeza de que o menino preto que aparecera no seu caminho no dia anterior era mesmo São Benedito (Sezenando, 1999, p. 81).

As tradições orais sustentam as práticas culturais, e através das narrativas contadas e reinventadas a cultura resiste permanentemente reestruturada, variando de acordo com a situação de cada época. Dentro de um contexto sócio-histórico dos agentes, o espaço é recortado constituindo redes ou malhas territoriais. São modos de vida que na perspectiva do saber ambiental geram o encontro com a outridade, o entrecruzamento de identidades, a convivência com o dissenso e a experiência do desencaixe, pois as tradições em torno da crença em São Benedito expressam a luta por respeito, visibilidade e reconhecimento social (Leff, 2014; Honneth, 2009, 2013; Fraser, 2010).

O município de Vila Velha tem também as suas peculiaridades. A primeira delas é a existência de quatro bandas em um único bairro, Barra do Jucu, campo desta pesquisa: Banda Mestre Honório; Banda Tambores de Jacaranema; Banda Mestre Alcides; e uma Banda Mirim. A segunda é o fato de Vila Velha, mais precisamente Barra do Jucu, contar com a primeira e única regente mulher em todo o Espírito Santo. Seu nome é Beatriz dos Santos Rêgo, da Banda de Congo Mestre Honório. A terceira peculiaridade é a formação de uma banda denominada Banda de Congos Beatos de São Benedito, que se diferencia das bandas tradicionais uma vez que em meio aos seus componentes estão pessoas com deficiência e pessoas idosas. Essa banda pertence à Associação Cultural Recreativa Beatos do Espírito Santo (Acerbes), regida pelo Mestre Naio, que realiza um importante trabalho social no município de Vila Velha.

Por ocasião da Festa de Nossa Senhora da Penha, todas as Bandas do Espírito Santo são convidadas a subiram o convento em Vila Velha, evento conhecido como a Romaria dos Conguistas, uma vez que as bandas têm um momento exclusivo na festividade. A ideia desse encontro com a fincada do mastro partiu da Acerbes em parceria com os freis responsáveis pela festa, a Prefeitura e a Escola de Aprendizes de Marinheiros do Espírito Santo (Eames). São os aprendizes que conduzem o mastro até o campinho onde é realizada a bênção dos tambores e dos conguistas, em seguida descem para a fincada do mastro. Esse formato de participação das bandas teve seu início em 2017.

Vale salientar que as Bandas de Congo de Vila Velha, de forma espontânea, sempre participaram da festa, sendo que as datas para a participação eram definidas nos calendários de cada banda. Segundo relato da conguista Marina Sampaio, foi a tradição das bandas da Barra do Jucu que motivou a participação das demais. A Banda Tambores de Jacaranema e Banda Mestre Alcides subiram a ladeira do convento pela primeira vez em 2001, no dia da festa oficial, pela manhã para evitar a aglomeração de pessoas. Já a Banda Mestre Honório tem como tradição subir até o convento todos os anos no Sábado de Aleluia, quando finda a quaresma. Com o passar do tempo, algumas bandas de Vitória e Serra aderiram à tradição de participar no dia da Festa da Penha. Com a iniciativa da Acerbes em 2017, 18 bandas participaram. Em 2018, 13 bandas participaram. Sobre esse evento, a conguista Marina Sampaio relata:

> Nesse mesmo dia acontece a festa de Roda D'água em homenagem à Nossa Senhora da Penha […] Aí, o que que passou a acontecer: a gente subia o convento, tocava, depois quando descia ia direto pra Roda D'água, para finalizar a festa com eles.[…] Depois o pessoal começou a ficar meio desanimado e nós não fomos mais, mas a tradição de ir ao convento continua (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Assim, têm-se no relato dos conguistas exemplos das alterações às quais a cultura é submetida. O cenário, mesmo que alterado, permanece ancorado nas práticas sociais anteriores, preservado na voz dos mais antigos até que passem o bastão para os seus substitutos. Nesse movimento, o passado, o presente e o futuro se confundem. São os elementos simbólicos que sustentam a prática ressignificada nesses espaços, superando as dificuldades sempre atualizadas a partir da reestruturação das formas de controle. O Congo sobrevive, resiste e é a força motriz que transforma e atribui outros sentidos às ruas das cidades, preenchendo as brechas que as instituições religiosas ou jurídicas pensam dominar. Desse modo, a cultura popular é necessária para a cidadania de seus agentes e para o reconhecimento social, cuja reivindicação é sempre atualizada (Honneth, 2013; Magnani, 2010; Leff, 2014).

O CONGO DA BARRA DO JUCU: ORIGENS E TRADIÇÕES

A história, a cultura e o meio ambiente são elementos que se confundem e estão enraizados nos corpos dançantes dos conguistas do bairro Barra do Jucu. Nos estudos de Gilberto Velho (1998, p. 80), vale o recorte da afirmativa: "[…] o mapa da cidade passa a ser um mapa social onde as pessoas se definem pelo lugar em que moram […]". Assim, reafirma-se a presença do simbólico na constituição de identidades. A partir da década de 1960, o bairro passa por transformações passíveis de reflexão sobre os valores que permeiam as relações constituintes desse espaço no processo de urbanização. De acordo com Alberto Flávio Pêgo, o Mestre Beto

Pêgo,

> A Barra é até um local muito valorizado. Tem gente que acha que morar na Barra é um luxo. Porque é um lugar que ainda tem um pouquinho do ambiente rural – o Congo existe neste ambiente. Não tem o cultivo de lavoura, mas tem ainda as pessoas que trabalham na pesca, na coleta de molusco; alguns ainda têm nessa prática alguma forma de sustento. Muitos componentes da banda hoje trabalham no ambiente urbano. Mas a Barra ainda tem esse bucolismo. Essa mistura do urbano com o rural (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

É interessante perceber o quanto a Barra é e não é ao mesmo tempo: é o bairro e é a Barra, é o luxo e é a simplicidade, é o velho e o novo, é sagrado e profano. As contradições atraem gentes que buscam liberdade para a expressão do seu mundo particular, autorrealização e respeito (Honneth, 2013). Retoma-se, aqui, a história das Bandas de Congo da Barra do Jucu e dos mantenedores da tradição, destacando pontos de interseção com a história do Bairro e suas transformações.

A sede ficava a três léguas da foz do Rio Jucu, em região que faz parte do território da Vila do Espírito Santo hoje − Vila Velha. A Barra do Jucu fazia parte dessa fazenda que possuía 850 serviçais (400 escravizados e o restante indígenas). Para tornar possível a utilização das terras, foi necessária a drenagem do solo brejoso, empreendimento que resultou na construção do Canal de Camboapina, conhecido hoje como Rio Marinho. Foi assim que surgiu a profissão dos barqueiros e posteriormente a vila de pescadores (Galvêas, 2005; Osório; Bravin; Santanna, 1999).

A antiga vila é hoje um bairro que abriga moradores de diferentes extratos sociais. Os moradores mais novos imprimem outra arquitetura à Barra do Jucu, alterando as fachadas, modernizando as construções ou ocupando os espaços menos valorizados e sem infraestrutura. Há também os residentes dos bairros vizinhos surgidos a partir do processo de expansão urbana. Estes se divertem ou trabalham nas areias das praias do bairro.

Essas alterações, decorrentes da modernização econômica do Espírito Santo, tornaram-se mais evidentes a partir da década de 1970. Vila Velha, que antes tinha o perfil de "cidade dormitório" sem dinamismo próprio, adquire uma nova configuração aliada a uma dinâmica que toma forma no espaço urbano. A implantação das indústrias na Região Metropolitana provocou um processo migratório em larga escala, gerando intensa mobilidade da população. Esse movimento gerou o crescimento populacional das unidades urbanas, dando origem a um novo modelo de apropriação do espaço (Stein; Mozine, 2017).

No decorrer das mudanças resultantes do processo de modernização econômica, o Congo é uma das referências culturais locais que se manteve presente. Porém, a sua permanência foi permeada por momentos de conflitos e reformulações, aspectos implícitos na dinâmica das práticas culturais de modo geral. Nesse contexto, toda a manifestação cultural em torno do Congo está diretamente associada às experiências humanas e sua relação com os recursos

naturais. O mar e o rio como recursos de sobrevivência, navegados por pescadores e suas histórias; um tronco de madeira que se torna o mastro sagrado; o som do tambor feito de couro, dançado nas areias da praia. A fauna e a flora local fazem parte do cenário das festas, dos versos inventados e das histórias cotidianas que são propagadas nas canções entoadas pelos conguistas. Essa característica remete à cultura indígena e aos negros fugidos que viviam nas matas, para quem a natureza e o sagrado eram indissociáveis.

Constituída por membros da comunidade, a tradição do Congo é passada de geração em geração. O que começou com um grupo se desdobrou em três bandas. Cada uma das três bandas existentes no bairro Barra do Jucu tem como base um grupo familiar. A Banda Mestre Alcides está hoje sob a responsabilidade dos amigos e familiares do Sr. Alcides que, segundo os moradores, foi quem trouxe o Congo para a Barra no final dos anos 1960. O sucessor foi seu filho, conhecido como Zé Silva. Após o falecimento do seu Zé, Jocimar Nunes – conhecido como Bochecha – assumiu a presidência da banda. Filhos e netos do Sr. José Silva participam das apresentações. A banda Tambores de Jacaranema, que surgiu em 1990 comandada por Dona Darci Vieira dos Santos, hoje funciona sob a responsabilidade da sua filha, Doracy Vieira Gervásio – Dorinha –, sua neta Marina Vieira Sampaio e o genro Sebastião Vieira Sampaio. A Banda Mestre Honório surgiu em 1993; sua presidente é Beatriz dos Santos Rêgo (2018), que juntamente com a sua família é responsável pelos instrumentos e organização de toda a festa (Gervásio, 2011).

A primeira Banda de Congo da Barra do Jucu surgiu em 1950, com a vinda de Manuel Nunes do interior de Guarapari, e foi a única até 1990. Os moradores da Barra já conheciam o Congo, pois as bandas das regiões ribeirinhas tinham como costume tocar na Barra do Jucu a convite dos moradores, e da mesma forma os barrenses participavam das rodas de congo nos povoados mais próximos. As apresentações nessa época aconteciam muito mais por diversão do que por motivações de cunho religioso. Mestre Daniel Santos compartilha as memórias das rodas que frequentou:

> Eu ia pra Itapuera tocar Congo, quando eu tinha 12 anos. Eu não ia sozinho não, ia com mais uns quatro de bicicleta, mais velhos do que eu. Eu tava com 12, os outros tinham 14 e o outro 15 e a gente saía. Eu tocava lá em Jaguarussú com um tio lá. Aí com 18 anos eu já tocava o Congo na Ponta da Fruta […] a banda de Itapuera, não tinha negócio de mestre, não; tinha nada! Era só negócio de capitão! Era seu João Bino o capitão e acabou (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Percebe-se que, de acordo com cada contexto, a cultura tem a função de integrar os seus participantes, influenciando-os e ao mesmo tempo atualizando-se por meio da reconstrução da realidade. Relembrando Honneth (2013), as crenças, os costumes, as tradições também têm uma função vital no processo do desenvolvimento humano. Ou seja, a cultura se constrói a partir da necessidade dos grupos humanos de acordo com o contexto de cada época.

Durante as apresentações, é possível identificar diversos sujeitos com atribuições distintas: os mais velhos – mulheres carregando os seus estandartes, casacas ou a imagem do santo e os homens na batida do tambor ou na caixa –, jovens – levando o mastro ou revezando no tambor – e crianças – na dança e ou carregando cestinhas com pétalas de rosas para saudar o homenageado, São Benedito. Todos que ali estão estabelecem uma relação de reciprocidade, compreendem a mensagem, identificam-se como parte integrante do grupo e da paisagem local. Por onde passam, deixam uma marca, um registro que atualiza a história dos seus ancestrais – indígenas, africanos, europeus. O ritual das Bandas de Congo é concretizado a partir da simbolização do ambiente, de forma que os recursos naturais ganham um significado social.

Dessa forma, o Congo manifesta um saber cultural que preserva os laços comunitários e confere sentido à vida de seus praticantes com um jeito singular de apropriação do espaço coletivo. É dentro desse movimento que os grupos buscam o reconhecimento do seu direito à diversidade cultural, à expressão de seus valores e de desenhar um futuro reconstruindo modos de vida. A amizade, a brincadeira, as orações, os discursos em torno das rodas de tambor são formas de existência permeadas de significações que se renovam e persistem. Segundo Leff (2008, p. 343), "[…] É a sobrevivência do passado no presente, a configuração de novas identidades e a construção de novas utopias que reorientam o mundo para alternativas futuras".

O RECONHECIMENTO: CONGO, IDENTIDADE CULTURAL E AUTORREALIZAÇÃO

A cultura popular, recorte da vida social, retrata a identidade grupal constituída por meio de relações permeadas pelo exercício de poder e dominação. Ao mesmo tempo, retrata a influência, a cooperação e a aliança construída a partir de uma rede de significados caracterizada como ordem vigente (Geertz, 2008; Weber, 1979). Sendo assim, tratar a cultura popular pelo viés da teoria do reconhecimento é enfatizar aspectos das relações intersubjetivas considerando, também, os conflitos internos e externos inerentes ao processo da constituição do "eu" com o "outro", do "eu" com o grupo, do grupo em relação aos outros grupos; os "dentro" e os de "fora" (Honneth, 2013; Elias; Scotson, 2000).

O debate sobre o reconhecimento social vai de encontro à concepção liberal segundo a qual o Estado, defensor dos direitos universais – ou na expressão de Leff (2014, p. 225), "[…] pensamento que se pensa de lugar nenhum […]", negando a existência do outro –, não considera a diversidade e as identidades de diferentes grupos sociais historicamente marginalizados, a exemplo da história da formação da sociedade brasileira. A discussão questiona o grau de percepção do Estado acerca dos direitos dos grupos de elaborarem seus valores a partir das suas próprias definições do que é bem (Mbembe, 2001).

As Bandas de Congo da Barra do Jucu, em relação às de outros municípios e bairros do Espírito Santo, foram inseridas tardiamente no contexto da comunidade barrense, tendo que resistir ao preconceito e à negação de manifestações da cultura dos negros. Com isso, as Bandas ainda reclamam por apoio das instituições públicas. Atualmente, os instrumentos de controle são mais velados, a exemplo da burocracia em torno da regularização das bandas para pleitearem recursos por meio de editais. Sendo assim, a luta por reconhecimento continua como forma de manter acesa a memória da ancestralidade, no sentido do reconhecimento afetivo de Honneth (2013), da tradição e da configuração da comunidade, conforme Elias e Scotson (2000). Segundo Mestre Beto Pêgo,

> Este momento é tenso para os conguistas. A sociedade tem um entendimento dúbio a respeito do Congo. Uma parte da sociedade entende que ele faz parte da cultura capixaba, que é uma cultura *sui generis*, e outra parte despreza a cultura popular. O poder público não tem alcance intelectual para compreender a importância. Até hoje o Espírito Santo, em relação aos seus estados limítrofes, é um quintal envergonhado. Os outros estados são fortes culturalmente, o Carnaval do Rio e os Trios Elétricos da Bahia. O Espírito Santo tem o Congo, mas tem vergonha de si próprio. Não sabe qual a sua identidade, qual escolher (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Como se percebe no relato, de forma nem sempre consciente as Bandas de Congo negociam a sua permanência reinventando-se. Na ordem vigente, não são incorporadas à cultura local. Para fins de comercialização e propaganda dos atrativos do Estado, são solicitadas como espetáculo folclórico e anunciadas como identidade cultural. Daí tem-se a crítica à lógica liberal que desagrega e dificulta as manifestações de ordem simbólica inerentes à cultura popular, tornando pertinente o estudo destas pelo viés da teoria do reconhecimento enquanto teoria da justiça. Tal prática, no intuito de reforçar os aspectos econômicos do "evento" Congo, tende a enfraquecer os processos de reconhecimento, afetando a memória e as práticas de saberes, no sentido dado por Leff (2014), que envolve a cultura e a autorrealização como afirmação da identidade.

A discussão sobre o reconhecimento tem como principais representantes, neste trabalho, Axel Honneth (2009) e Nancy Fraser (2010). A crítica ao liberalismo constituiu-se a partir de uma variedade de estudos, cujas ideias estão amparadas no termo "comunitarismo". Para Gargarella (2008), a identidade da pessoa é definida em grande parte a partir do conhecimento da realidade na qual se situa, o seu modo de vida, as relações e o sentimento de fazer parte de práticas sociais partilhadas ou de projetos com os quais se identifica. Nesse sentido, o comunitarismo como uma tese social defende a "liberdade situada" que dialoga com a ideia de territorialização no contexto da Ecologia Política, pois considera que os elementos simbólicos são constituídos na coletividade, por meio de relações desenhadas entre o sujeito e o ambiente (Porto-Gonçalves, 2012; Leff, 2014). Tem-se nessa premissa uma postura contrária à tese atomista que vê a sociedade como um aglomerado de indivíduos guiados por interesses

individuais. A tese social defende tanto as escolhas individuais, quanto o âmbito em que essas escolhas ocorrem. Segundo Gargarella,

> O atomismo defendido pelos liberais impedem que reconheçam e distingam a importância do que denomina "bens compartilhados" – ou seja, bens cujos valor é inseparável do fato de serem comuns a uma pluralidade de pessoas (sendo a amizade o exemplo mais típico desse tipo de bem). Note-se que o que caracteriza tais bens não é simples fato de precisarem de mais de uma pessoa para serem desfrutados, mas que seu bem consiste justamente nesse se compartilhado por uma pluralidade de pessoas (Gargarella, 2008, p. 147).

O reconhecimento das diferenças requer a recusa da concepção exclusivamente universalista dos direitos que impõe uma política para todos fundamentada no discurso neutro. A partir dessa perspectiva, segundo Gargarella (2008), conclui-se que o reconhecimento é conquistado por meio da luta por um respeito que é negado, em uma ruptura da condição do não reconhecimento ou do falso reconhecimento.

Axel Honneth (2009), com base na teoria crítica da Escola de Frankfurt, na primeira metade do século XX, toma como ponto de partida a filosofia dialética de Hegel e a psicologia materialista de George Mead, reafirmando que a luta por reconhecimento não tem como único objetivo a autopreservação, conforme postula a filosofia política tradicional. Honneth acredita que a luta social propulsiona a evolução moral da sociedade sendo mediada pelo processo do reconhecimento recíproco e que as primeiras dimensões do reconhecimento social são construídas a partir do processo de autorreconhecimento.

Assim, a tensão intrínseca na forma de organização da estima social para o autor é uma das características da sociedade moderna, e o reconhecimento precisa ser compreendido como uma categoria para a interpretação dessa sociedade. A partir daí, ele explica que há uma dependência individual de reconhecimento social que se traduz no desejo de pertencimento a diferentes tipos de agrupamentos sociais. Todo indivíduo necessita de experiências que o ajudem a ultrapassar as limitações do corpo físico, experiências estabelecidas por meio de práticas constituídas dentro de um contexto cultural marcado por símbolos coletivamente compartilhados (Geertz, 2008; Honneth, 2013).

A teoria do reconhecimento de Honneth (2009) como uma teoria da justiça na luta pela autorrealização se constitui a partir de três esferas: o amor e a amizade, afeto que gera a autoconfiança; o direito, relações jurídicas que levam ao autorrespeito; e por último a solidariedade social, estima social promotora da autoestima, na qual os projetos individuais de realização são caracterizados como objetos de respeito na comunidade. Sendo assim, a construção do respeito mútuo na perspectiva de Honneth acontece no interior de uma luta que se efetiva nas tramas da vida social caracterizada como um processo dinâmico, contextualizado, dialógico e histórico. Nesse sentido, "Honneth pressupõe que as reivindicações por autorrealização só são justas na medida em que propõem gramáticas válidas também para outros sujeitos" (Mendonça, 2012,

p. 129).

Considerando o objeto desta pesquisa, as Bandas de Congo da Barra do Jucu, uma prática grupal tradicional, vale acrescentar a análise de Honneth (2013) acerca do conceito de grupo e suas formas de manifestação. Em seu texto "O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos", o autor analisa as imagens de grupo, ou seja, tipos de união de indivíduos em associação, como uma construção motivada por anseios e desafios vivenciados em cada época. Assim, é possível verificar depois da Segunda Guerra, por exemplo, estilizações negativas como no caso do conceito de massa regressiva, referindo-se ao grande grupo anônimo e submisso à autoridade, ou o conceito de gangue, referindo-se aos pequenos grupos de jovens sempre associados à violência.

Honneth observa que tanto a visão positiva quanto a negativa, quando interpretadas unilateralmente, apoiam-se nos traços de determinados grupos sociais em detrimento de outros. Além de serem tomadas como verdades absolutas, influenciando a consciência cotidiana, impedem a conexão básica entre a pesquisa sociológica e a psicologia social, porque não admite-se que ambas demandam do mesmo mecanismo. Ou seja, "[…] o grupo, independentemente de seu tamanho e tipo, inicialmente deve ser compreendido como um mecanismo social fundado na necessidade ou no interesse psíquico do indivíduo, porque o auxilia na estabilidade e ampliação pessoais" (Honneth, 2013, p. 61).

As dimensões de reconhecimento ligadas à construção das identidades individuais iniciam na infância, mais especificamente na relação entre mãe e filho, uma relação que evolui para o entendimento positivo ou negativo sobre si mesmo, dependendo do tipo da experiência vivida. Com base nos estudos de Donald Winnicott, Honneth acredita que com a relação e a postura afirmativas construídas gradativamente, como camadas sobrepostas de autorrelação positiva, a criança aprende a desenvolver um núcleo interno de personalidade.

Esse processo passa por estágios que se diferenciam pela ampliação do número de parceiros de interação, tornando-se cada vez mais complexo, até gerar a consciência de suas capacidades e direitos. Sendo assim, para Honneth, as configurações atuais de sociedade proporcionaram a consolidação dos três domínios essenciais de autorrealização: o afeto do qual emana a autoconfiança, o direito que leva ao autorrespeito e a estima social que se traduz em respeito ao estilo de vida, ou seja, a biografia de cada indivíduo e o desenvolvimento da autoestima (Grolnick, 1993; Mendonça, 2012). Os resultados dos estágios iniciais altamente positivos são raros, e por essa razão

> […] os sujeitos, em especial ali onde o status de sujeito de direito lhe é negado na consciência pública, frequentemente dependem da participação em grupos sociais os quais lhes asseguram uma espécie de respeito compensatório […] No lugar dos gestos concretos de reconhecimento, nesses grandes grupos anônimos, estabeleceram-se símbolos e rituais coletivamente compartilhados que, no entanto, têm força simbiótica suficiente para prover aos seus membros, mesmo à distância, o respeito compensatório […] (Honneth, 2013, p. 66-67).

O Congo enquanto ritual coletivamente partilhado para muitos dos seus agentes é oportunidade de conhecer cidades ou até outros países, com o patrocínio do Estado conforme o governante de cada época para representar o Espírito Santo em encontros nacionais, abertura de eventos, ou até mesmo viagens patrocinadas por estrangeiros que, encantados com a cultura, querem compartilhá-la com os moradores dos seus países de origem. Em entrevista para esta pesquisa, Mestre Bochecha fala das suas experiências como conguista:

> […] conheci muitas coisas boas, viajei muito, conheci outros estados, conheci outro país, fui pra Europa. Graças a Deus eu tive a oportunidade para levar a imagem de São Benedito lá pra fora, pros estrangeiros vê a nossa cultura. Na época, foi em 2005, foi só os mestres: foi eu, Beto e Vitalino que trabalha com casaca, né? Mestre de casaca. Não é mestre de Congo, é mestre de casaca. Por ser muito cara a despesa a banda não pôde, não deu pra ir. Nós conseguimos ir pra lá, porque tinha um francês aqui no verão e ele viu muita pesca de sardinha, muito peixe aqui. Aí, lá onde ele mora, cidade do Sul da França, tem uma história de uma fábrica lá que é tradicional bem antiga. E lá, segundo eles, os homens iam pescar e as mulheres ficavam enlatando as sardinhas. Enfim, ele viu esta diversidade toda, muito peixe esse negócio todo, aí ele fotografou e levou, né? Aí nós fomos pra lá […] Enfim, eu conheci muitas coisas boas através do Congo (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Quando são promovidos ao *status* de mestre ou de rainha, os mais antigos ganham o respeito dos participantes e demais integrantes da comunidade que se identificam com a manifestação do Congo, sobretudo os mais jovens. Para o Mestre Bochecha, esse respeito altera a sua autoimagem, uma vez que: "[…] a Banda de Congo fortaleceu a minha vida e me fortalece" (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

É possível identificar no complexo sistema desenhado por Honneth (2013) os impactos do desrespeito ou do não reconhecimento na vida das pessoas. Mesmo sem abordar a questão da redistribuição, a teoria honnethiana conversa com as construções de outros autores que reivindicam o devido reconhecimento das especificidades de cada cultura. Mbembe (2001) critica as distorções de matriz eurocêntrica quando o conceito de tradição é utilizado para reforçar as diferenças, com o intuito de destacar a não similaridade. Isso acontece quando o termo tradição propicia a diferenciação com o objetivo oculto de marginalizar os grupos. Nesse sentido, diferenciar significa eliminar a pluralidade da tradição evidenciando o quanto o mundo do nativo ou as tradições populares não coincidem com o restante da sociedade. Outro autor que disserta sobre o assunto, Leff (2014), reivindica o respeito à coexistência do diverso a partir da política da diferença guiada pela ética da outridade, no cerne das relações sociais constituídas como territorialidades. Ou seja, não há reconhecimento social quando a desigualdade permanece erguendo fronteiras sociais.

No contexto da teoria do reconhecimento, Fraser (2010) defende que a redistribuição e o reconhecimento não devem dissociar-se. Segundo a autora,

> […] a justiça social requer tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, Nenhum deles sozinhos será suficiente. […] Teoricamente, a tarefa é desenvolver uma concepção bidimensional da justiça que possa acordar tanto as demandas defensáveis pela igualdade social quanto demandas defensáveis pelo reconhecimento da diferença. Na prática a tarefa é construir uma orientação político-programática que integre o melhor da política de redistribuição com o melhor da política do reconhecimento (Fraser, 2010, p. 168).

A participação paritária só é possível, na visão da autora, quando a distribuição de recursos materiais garante liberdade e estima social conquistada a partir de oportunidades iguais. Para Fraser (2010), há grupos subordinados que sofrem tanto com a má distribuição, quanto com o não reconhecimento, enquadrados de forma híbrida nas questões da divisão de classes e de *status* social. As desigualdades de gênero, de "raça", sexualidade e classe, por exemplo, são eixos de injustiça mutuamente interligados. Os aspectos emancipatórios dos dois paradigmas devem ser integrados em uma única e abrangente estrutura.

Para Fraser (2010), o culturalismo ou o economicismo não são suficientes para compreender as sociedades contemporâneas. A saída para a dicotomia proposta pela autora vai ao encontro da nova racionalidade anunciada no campo da Ecologia Política, uma vez que esta sugere a abertura para uma reflexão sobre a "hibridação" do material e do simbólico, nas relações de interdependência entre os atores sociais no processo de territorialização relativizando o nível de subordinação (Leff, 2014). Investigar as Bandas de Congo por meio dos estudos supracitados significa identificar a linha tênue entre o que é justo ou injusto, para quem e a partir de qual contexto.

BANDAS DE CONGO: PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESPÍRITO SANTO

Segundo a noção de simbolização que fundamenta os conceitos de ação social e cultural na visão dos autores acima citados, afere-se que a atribuição de sentido à ação humana caracteriza-se como a forma inicial de reconhecimento. Uma tradição, uma expressão cultural só tem sentido socialmente quando a sociedade a reconhece como tal, incorporando o sentido atribuído pelos agentes envolvidos. Axel Honneth amplia a discussão incluindo a questão da cidadania, do direito e da estima social no contexto dos sentidos atribuídos à ação social. Em seus escritos sobre reconhecimento, Honneth afirma que os indivíduos necessitam de experiências de reconhecimento social, e essa dependência individual impulsiona-os à convivência como membros em diferentes tipos de agrupamentos sociais. Segundo o autor,

> […] o eu busca o nós da vida comum em grupo, porque, mesmo depois, de

> amadurecido, ele ainda depende de formas de reconhecimento social que possuam um denso caráter da motivação direta e da confirmação. Ele não pode manter nem o autorespeito, nem a autoestima, sem a experiência de apoio que se faz através da prática de valores compartilhados no grupo. […] o grupo longe de representar uma ameaça para a identidade pessoal, é, nas palavras de Adorno, uma fonte de *humanidade*. […] a situação dos grupos numa sociedade sempre é tão boa ou tão ruim quanto o são as condições de socialização que nela prevalecem (Honneth, 2013, p. 77, grifo do autor).

Essa ideia de grupo construída por Honneth (2013) vai ao encontro da teoria da psicanálise desenvolvida por Donald Winnicott, objeto de estudo de Grolnick (1993). Na teoria winnicotiana, os objetos transicionais intermediários funcionam como um apoio para o processo de separação da simbiose inicial caracterizada como a necessidade constante da presença da mãe, resultante do não reconhecimento de si como sujeito independente no processo de construção do eu na infância. Para Honneth (2013), o adulto preserva de forma inconsciente esse impulso e toda vida em grupo é perpassada por essa tendência. A arte e a religião como práticas culturais funcionam como áreas intermediárias dessa experiência de relacionar a realidade interna com a externa, de forma semelhante à experiência do brincar na infância.

Grolnick (1993), em seus estudos sobre a teoria winnicottiana, ressalta o entendimento da palavra brincar a partir da etimologia da palavra ilusão. Winnicott utilizou-se da origem da palavra "ilusão", do latim "*ludere*", que significa brincar, afirmando que o ser humano precisa brincar. Com base nos estudos sobre o "brincar winnicottiano", Grolnick afirma que:

> Viver demasiadamente na concretude da realidade dos fatos não é melhor para ser humano feliz e razoavelmente adaptado, do que viver na fantasia. A vida bem sucedida dá-se "entre" a realidade e a fantasia. […] Se nenhum de nós fosse capaz de ter a ilusão de que tudo esteja bem, de brincar […] seria difícil prosseguir. […] o homem precisa brincar […] As exigências da civilização, do comportamento controlado e socializado, gradativa e, às vezes traiçoeiramente tomam o lugar dos prazeres psicossomáticos e estéticos do sistema livre de brincar. Esperemos que o núcleo básico do brincar espontâneo mais inventivo ainda possa persistir nos jogos sociais, territoriais e, até mesmo, recreativos, nos quais, por definição, nós todos nos envolvemos (Grolnick, 1993, p. 43-44).

Nesse contexto, ao entender o ser humano como um ser brincante e o estar juntos por meio de manifestações dos grupos culturais, no fazer artístico e/ou religioso, o brincar funciona como importante instrumento para liberação das tensões da vida e preparação para os desafios futuros. É possível verificar essas características nas práticas das Bandas de Congo, na forma criativa e no humor das letras dos jongos cantados e nas interações sociais que constituem uma forma única de existência, de pertencer, ser e estar no grupo.

Para situar as Bandas de Congo nesse debate, destaca-se a conquista do seu "reconhecimento" como Patrimônio Imaterial do Espírito Santo em 20 de novembro de 2014. Para Macedo (2013), os termos "folclore" e "cultura popular" permeiam a história da constituição do termo Patrimônio Cultural. São correlacionados, geralmente utilizados para classificar

grupos tradicionais, saberes e festividades. Todavia, há contextos em que se congregam e outros em que tomam sentidos completamente opostos, como no caso dos usos dos termos folclore e cultura.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), ratificada pelo Brasil em 2006 no Decreto nº 5.753/2006, artigo 2º-1, define:

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

O Congo, contemplando as características destacadas nessa definição, foi registrado como Patrimônio Imaterial pela Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (Secult/ES). O Espírito Santo foi o primeiro Estado a tomar como base o Decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000), elaborado a fim de garantir a preservação desse patrimônio. Sendo assim, as Bandas foram incluídas no Livro de Registros de Festas, Celebrações e Folguedos, e a partir do registro passaram a ter garantia assegurada das condições de criação e perpetuação da sua transmissão de geração em geração, monitoramento de suas modificações e permanências e reconhecimento dos detentores dos saberes: mestres e guardiões das tradições. No entanto, não há confirmação de resultados advindos dos órgãos públicos acerca do registro realizado para as Bandas de Congo de Barra do Jucu (Macedo, 2013; Espírito Santo, 2014).

Assim, o reconhecimento constitui-se por meio do investimento de esforços ou de uma "força motriz", termo utilizado por Honneth (2013), necessários para a sua realização. Weber e Nietzsche, no texto de Nobre (2004), definem a cultura e a vida como "campo de domínio e de luta" gerado nas relações intersubjetivas no interior e no exterior dos grupos. As Bandas de Congo da Barra resistem aos obstáculos de cada época: a proibição dos ajuntamentos, a perda dos mestres fundadores, a alteração dos modos de produção, a falta de apoio do poder público e os imperativos capitalistas que modificam o ambiente e alteram os costumes dos agentes. Fazer parte da Banda de Congo e tornar-se um mestre é, para alguns, sinônimo de imortalidade mantido pelos seus pares como referência para a resistência; é o que exemplifica o jongo abaixo:

> Cadê o velho mestre?/ Tô morrendo de saudades/ Do meu velho amigo mestre./ Cadê o velho morador de Itapurea?/ Tinha um pedaço de chão/ E um chão de boa terra

> Cadê o velho de andar bem malandrinho?/ Deixava sempre o seu rastro/ Seguindo o mesmo caminho/ Cadê o velho/ Que tinha sangue de congueiro?/ Trazia a caixa nos ombros/ E a baqueta nos dedos/ Cadê o velho/ Amigo de Daniel?/ Trazia uma listra branca/ Na aba do seu chapéu.
> Fiz esse jongo/ Me inspirei olhando pro céu/ Lá eu vi o Mestre Honório/ Acenando o seu chapéu (Anônimo).

Observa-se mais uma vez o quanto os elos entre os conguistas estão sempre alinhados com os elementos da natureza, na rede de relações tecida na terra batida, nas profundezas do mar, nos reflexos da luz da lua, na areia da praia, na lama dos mangues, que por longos anos foi base para a vida dos nativos da região da Barra. Assim, a vida gira na roda, no círculo. Do couro esticado nasce o tambor. Começo e recomeço, nunca o fim, sempre um vir a ser. Os grandes mestres não morrem, renascem em forma de mito, porque o mito é útil e necessário. O Congo nasce da resistência, é reação, é resposta à experiência do não reconhecimento e se mantém vivo reinventado, sem dissociar-se do que o inspira: o aceno dos grandes mestres integrados aos elementos da natureza local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a tradição das Bandas de Congo da Barra do Jucu inferindo-lhes a questão do reconhecimento com o suporte da Ecologia Política possibilita um novo olhar sobre as relações intersubjetivas enredadas nas diferentes atuações dos agentes envolvidos nos seus aspectos imaginários, políticos, sociais, ambientais, espirituais e econômicos. A memória e os significados nas falas de cada sujeito desta pesquisa, as suas leituras e emoções demonstraram o quanto as experiências de reconhecimento importam para a vida dessas pessoas. Percebe-se que as ações em torno da realização e manutenção das festas de Congo são dotadas de sentidos vinculados aos elementos indispensáveis à sua existência.

O que ainda acontece e precisa ser refletido por seus agentes é que no Congo da Barra está a vida em família, mesmo com os seus desentendimentos ou negociações necessárias à sua permanência, uma vez que nem toda comunidade é a favor da sua manifestação. Além disso, o poder público não consegue atingir a importância da cultura popular para autorrealização das pessoas, bem como o seu poder de juntar sujeitos, de representar o elo entre o meio ambiente como parte intrínseca do ser humano e as questões sociais.

A tradição constantemente atualizada, de geração em geração, faz do Congo uma "cultura para si". A importância da vivência no grupo, na coletividade em comunhão com o ambiente experienciado por meio das Bandas de Congo da Barra do Jucu caracteriza-se como objeto de transição. Conforme teoria winnicottiana, é objeto que permite a passagem da vida terrena à experiência da imortalidade, da invisibilidade para a visibilidade. Existem vínculos básicos

inevitáveis à constituição do eu. Na experiência do Congo, o ser humano não vive só, necessita ser visto, estar e se sentir presente frente aos demais, ou seja, precisa do reconhecimento, de justiça centrada na autorrealização.

Assim, a luta por reconhecimento social ou autorrealização é histórica e mutante, adequando-se às brechas nos contextos institucionais e das relações de dominação relativizadas nas figurações sociais interdependentes da Barra do Jucu. As relações internas e externas, bem como os usos dos recursos naturais, são constitutivas da territorialidade na qual as Bandas de Congo estão integradas. Com isso, percebe-se que a fragmentação e a desarticulação das Bandas potencializam as fragilidades em relação à conquista do seu reconhecimento pelo poder público. A retomada da Associação das Bandas de Congo em 2017 aproximou os conguistas, promovendo o compartilhamento e o debate acerca de interesses comuns. Portanto, a pesquisa atual confirma que o fortalecimento aconteceu, entretanto, identifica-se nas falas dos moradores que os riscos e as intervenções externas permanecem e exigem novas estratégias para a preservação da manifestação popular.

Nesse contexto, o processo de reconhecimento aponta para encontros e desencontros com a autorrealização. Na medida em que encontra reconhecimento social como manifestação da cultura, reforça a tradição contida na memória e no "fazer" da festa como um aspecto de identidade, dos vínculos com o passado negro e indígena e com as raízes socioambientais do Congo. Já quanto reconhecimento jurídico-institucional, são postos desafios que tendem a enfraquecer os laços comunitários, na medida em que tratam a prática cultural como "patrimônio" e mera atividade contida em um calendário público desterritorializado de sentidos e "aberto ao público" como estratégia de lazer.

Assim, as Bandas de Congo da Barra do Jucu são um bem no sentido liberal de patrimônio cultural, mas também no sentido de possibilidade de mediação que se solidariza e congrega diferentes modos de vida na complexidade das relações intersubjetivas. O Congo resiste, é luta por respeito, justiça, desde o tempo das fazendas escravocratas; não se entrega. No corpo que dança, nas batidas no tambor, no peso do mastro nos ombros dos guardiões, no contado direto com a natureza, o Congo ressalta a sua sensibilidade tornando-se, com empréstimo à frase de Mestre Pêgo, "uma belíssima flor que nasceu do brejo!"

REFERÊNCIAS

1. AMARAL, Rita de Cassia Melo Peixoto. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar no país que não é sério. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 1998.
2. BIARD, François. **Deux Années au Brésil**. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1862.

3. 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. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 2, 7 ago. 2000.

4. 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. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 6, 13 abr. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm. Acesso em: 28 jan. 2025.

5. CAPAI, Humberto (coord). **Atlas do Folclore Capixaba**. Sebrae: Vitória, 2009.

6. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

7. COSTA, Douglas Pinheiro; MATTOS, Tiaya Freitas de. A cultura e a religiosidade do Congo capixaba. **Unitas**: Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 5, n. 2, p. 313-333, 2017. Disponível em: https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/550. Acesso em: 28 jan. 2025.

8. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

9. ESPÍRITO SANTO (Estado). Secretaria de Estado da Cultura. Subsecretaria de Cultura. Gerência de Memória e Patrimônio. **O Congo do Espírito Santo**: Relatório parcial do Inventário & Solicitação de Registro. Vitória: Secult, 2014.

10. FRASER. Nancy. Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça. *In*: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (coord.). **Igualdade e diferença de direitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 167-190.

11. GALVÊAS, Homero. **A história da Barra do Jucu**: a gênese da cultura capixaba: desenvolvimento sociocultural da Grande Vitória. Vila Velha: [*s. n*.], 2005.

12. GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

13. GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

14. GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

15. GERVÁSIO, João Carlos Vieira. **Roda de Congo**: uma bem sucedida mistura de negros, índios e portugueses**.** Vila Velha: Canela Verde, 2011.

16. GROLNICK, Simon. **Winnicott o trabalho e o brinquedo**: uma leitura introdutória. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

17. GUATTARI, Felix. **As três Ecologias**. 11. ed. São Paulo: Papirus, 1990.

18. HONNETH, Axel. **Luta por conhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais**.** 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

19. HONNETH, Axel. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 56-80, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200003. Acesso em: 28 jan. 2025.

20. LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2008.

21. LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental a reapropriação da natureza**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

22. LITTLE, Paul Elliot. Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 85-103, 2006.

23. MACEDO, Inara Novaes. **Entre rios, praias e planetas**: travessias do congo na Barra do Jucu. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2013. Disponível em: http://repositorio.ufes.br/handle/10/1432. Acesso em: 28 jan. 2025.

24. MACIEL, Cleber. **Negros do Espírito Santo**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

25. MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas de uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

26. MAGNANI, José Guilherme C. Os circuitos dos jovens urbanos. **Tempo Social**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200008. Acesso em: 28 jan. 2025.

27. MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

28. MELLO E SOUZA, Mariana. Reis do Congo no Brasil: Séculos XVII e XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 152, p. 79-98, 2005.

29. MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 9, p. 119-146, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-33522012000300005. Acesso em: 28 jan. 2025.

30. MINAYO, Maria. Cecília; SANCHES, Odécio. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, 1993.

31. MORAES, Neide Lucia. **Espírito Santo**: história de suas lutas e conquistas. Vitória: Artgraf, 2002.

32. NEVES, Guilherme Santos. **Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba**. 1944-1982. Vitória: Centro cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, 2008.

33. NOBRE, Renarde Freire. Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e de Nietzsche. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 29-43, 2004.

34. OSÓRIO, Carla; BRAVIN; Adriana; SANTANNA, Leonora. **Negros do Espírito Santo**. São Paulo: Escrituras, 1999.

35. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 9, n. 1-1, p. 16-50, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p16. Acesso em: 28 jan. 20205.

36. SEZENANDO, José. São Benedito e o pescador. *In*: MUGRABI, Edivanda (org.) **Os Tupinikim e Guarani contam…** Vitória: Idea, 1999. p. 80-82.

37. SIQUEIRA. Maria da Penha Smarzaro. **Industrialização e empobrecimento Urbano**: o caso da Grande Vitória. 1950-1980. Vitória: Grafitusa, 2010.

38. STEIN, Débora Rosa; MOZINE, Augusto Cesar Salomão. Memórias de um povoamento desordenado da Grande Terra Vermelha: A ocupação e a transformação urbano-ambiental dos bairros Barramares, João Goulart e Morada da Barra, Vila Velha-ES. *In*: MOZINE, Augusto Cesar Salomão; DA-SILVA-ROSA, Teresa Cristina; FREITAS, Tiago Miguel Martins D'Ávila Martins de (org.). **Ambiente e sociedade em contexto lusófono**. Florianópolis: Insular: 2017. 195-214.

39. TSCHUDI, Johann Jakob von. **Viagem à província do Espírito Santo**: imigração e colonização suíça 1860. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2004.

40. VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**. Um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

41. VILA VELHA (Município). Lei nº 4.707, de 10 de setembro de 2008. Dispõe sobre a institucionalização dos bairros nas Regiões Administrativas, os limites e a denominação dos mesmos e os critérios para organização e criação de bairros, no perímetro urbano do Município. **Prefeitura Municipal**, Vila Velha, 10 set. 2008. Disponível em: https://legislacao.vilavelha.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html_impressao/L47072008.html?identificador=30003A004C00. Acesso em: 28 jan. 20205.

42. VILA VELHA (Município). **Perfil socioeconômico por bairros**: indicadores selecionados. Vila Velha: Sempla, 2013. Disponível em: Acesso em: https://www.vilavelha.es.gov.br/midia/paginas/perfil%20socio%20economico%20r2.pdf. Acesso em: 20 mar. 2025.

43. WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamento da Sociologia Compreensiva. Volume 1. Brasília, DF: UnB, 1979.

44. WEBER, Priscila. Nzinga Mbandi: representação de poder e feminilidade na obra de padre Cavazzi de Montecúccolo. **Aedos**, Porto Alegre, n. 7, v. 3, 2011. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/16014. Acesso em: 28 jan. 2025.

45. YOUNES, Bruno; PREYSSEL, Érika. **Catolicismo Negro**: palco de disputas culturais em Mariana entre 1770-1820. Carmo: Agbook, 2013.

Diana Corrêa da Silva Costa
Mestre em Sociologia Política pela Universidade Vila Velha. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5145-5019. Colaboração: Pesquisa empírica e bibliográfica, Análise de dados, Redação. E-mail: dianacultura.cs@gmail.com

Augusto Cesar Salomão Mozine
Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Vila Velha. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8969-0025. Colaboração: Concepção teórico-metodológica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: augusto.mozine@uvv.br

Entre o *welatparestî* e o *natewparestî*: as formas antagônicas da autonomia curda[1]

Between *welatparestî* and *natewparestî*: antagonistic forms of Kurdish autonomy

José Vicente Mertz
Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO

Baseado em trabalho etnográfico no Curdistão Iraquiano e entre a diáspora curda na Europa, este artigo discorre sobre a construção curda como um povo que tem na busca pela autonomia uma das principais características de sua identidade. Essa autonomia, porém, não se constrói de forma unitária, mas toma forma em dois grandes projetos de libertação curda, um *welatparest* e outro *natewparest*: o primeiro uma autonomia contra o Estado, materializada no projeto do Confederalismo Democrático e liderada pelo Partido dos Trabalhadores do Curdistão, e o segundo uma autonomia dependendo do Estado, concretizada no projeto do Governo Regional Curdo no Iraque e liderada principalmente pelo clã Barzani. O artigo mostra ainda como ambos os projetos refletem interesses de classes antagônicos da sociedade curda e disputam a identidade curda em si, além dos caminhos do movimento da autodeterminação do Curdistão, tanto no território quanto na diáspora. O artigo ainda mostra como a indigenização do movimento de libertação curdo levou a uma intersecção de lutas, resultando paradoxalmente na sua internacionalização. Ao reivindicar uma autonomia que se contrapõe ao modelo estatal e ao nacionalismo convencional, o campo *welatparest* encontrou ressonância em movimentos indígenas, autonomistas e anticoloniais ao redor do mundo. Esse processo permitiu que o Confederalismo Democrático se tornasse não apenas uma proposta local, mas uma referência transnacional para lutas contra o Estado e o capitalismo, articulando alianças que vão além das fronteiras curdas e ampliando o escopo da sua reivindicação de autodeterminação.

Palavras-chave: Curdos, Partido dos Trabalhadores do Curdistão, Confederalismo Democrático, Antropologia Política, Sociedades contra o Estado.

1 Trabalho financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal através do Centro de Administração e Políticas Públicas com a bolsa de referência UI/BD/152091/2021.

Recebido em 27 de fevereiro de 2024.
Avaliador A: 25 de março de 2024.
Avaliador B: 18 de abril de 2024.
Aceito em 09 de agosto de 2025.

CC BY

ABSTRACT

Based on ethnographic work in Iraqi Kurdistan and among the Kurdish diaspora in Europe, this article discusses the Kurdish construction as a people who have the search for autonomy as one of the main characteristics of their identity. This autonomy, however, is not built in a unitary way, but takes shape in two great projects of Kurdish liberation, called *welatparest* and *natewparest*: the first an autonomy against the state, materialized in the project of Democratic Confederalism and led by the Kurdistan Workers' Party, and the second an autonomy depending on the state, concretized in the project of the Kurdish Regional Government in Iraq and led mainly by the Barzani clan. The article also shows how both projects reflect antagonistic class interests in Kurdish society, disputing the Kurdish identity itself and the paths of the Kurdistan self-determination movement, both in the territory and in the diaspora. The article also shows how the indigenization of the Kurdish liberation movement led to an intersection of struggles, paradoxically resulting in its internationalization. By claiming an autonomy that opposes the state model and conventional nationalism, the *welatparest* camp found resonance in indigenous, autonomist and anti-colonial movements around the world. This process allowed Democratic Confederalism to become not only a local proposal, but a transnational reference for struggles against the state and capitalism, articulating alliances that go beyond Kurdish borders and expanding the scope of its claim for self-determination.

Keywords: Kurds, Partiya Karkaren Kurdistanê, Democratic Confederalism, Political Anthropology, Societies against the State.

INTRODUÇÃO

A luta pela autodeterminação do povo curdo se encontra dividida em dois grandes projetos: um capitaneado pelo Kurdish Regional Government (KRG), mais especificamente pelo seu principal partido, o Kurdish Democratic Party (KDP), e seu líder, Massoud Barzani; e o outro liderado pelo Partido dos Trabalhadores do Curdistão[2] (Partiya Karkaren Kurdistanê – PKK, no original em kurmanjî), e seu principal líder, Abdullah Öcallan. O primeiro projeto prevê a construção de um Estado-nação curdo, já avançado através da consolidação do KRG

2 Segundo Bruinessen (2016), há ainda uma terceira expressão de nacionalismo curdo de cunho islâmico, representado pelo movimento nacionalista curdo islamista Hizbullah e diversos outros pequenos grupos. Eles, porém, têm baixa representatividade política (concorrendo atualmente pelo partido Huda-Par) e não controlam nenhum território dentro do Curdistão.

em 2003 no norte do Iraque, consequência da derrota de Saddam Hussein, e apoiado pelos Estados Unidos e Israel, com eventuais alianças com a Turquia (McDowall, 2021). O segundo projeto é liderado pelo PKK, principal partido curdo da atualidade em número de adeptos, enérgico na recusa em contribuir com o que classificam como "solução feudal para o povo curdo" (Öcalan, 2008), solução essa que, na sua perspectiva, transformaria os curdos em marionetes das diferentes forças imperialistas que disputam influência na região, ao mesmo tempo em que aprofundaria a subserviência dos curdos às elites locais. Em contrapartida, o PKK apresenta para a sociedade o projeto do KCK, o Grupo de Comunidades do Curdistão, uma alternativa federalista à construção do Estado-nação, apontado pela linha do partido como um dos elementos chave da modernidade capitalista (Akkaya; Jongerden, 2012).

O primeiro projeto é apoiado por Massoud Barzani, líder do clã Barzani, juntamente com outros grandes líderes da elite curda. O segundo é o projeto do primeiro partido curdo de massas, composto quase exclusivamente por curdos provenientes das classes oprimidas, camponeses e trabalhadores das periferias urbanas de *bakur*[3] e de outras partes do Curdistão (Bruinessen, 1988). Esse antagonismo se apresenta em diversos elementos que dizem respeito à etnicidade curda, que vão desde os símbolos nacionais até o modelo organizacional almejado pelo povo. O que está em disputa é, também, o que é ser curdo, de que forma esse "ser curdo" implica na organização política que se refletirá no futuro do Curdistão. São discursos divergentes que se chocam nas práticas concretas no território curdo, não raro resultando em confrontos armados, e que cobram posicionamento de todos os curdos da diáspora.

Durante a minha primeira fase do trabalho de campo, ainda no mestrado, aprendi, em meio à cordilheira de montanhas de Qandîl – território dominado pelas forças confederalistas democráticas –, os termos que diferenciavam os dois campos: o primeiro projeto seria *natewparesî*, palavra curda que poderia ser traduzida como "nacionalismo", enquanto o segundo seria *welatparesî*. A tradução do último é um pouco mais complicada: por mais que seja comumente traduzido como patriotismo, a palavra *welat* tem uma ligação a povo e território, similar à palavra inglesa *country*. Em contraste, *natew*, por sua vez, deriva do conceito moderno de nação.

Pretendo mostrar como esses dois projetos fazem parte de um mesmo processo histórico, que envolve primeiro um movimento de *dissimilation* (Scott, 2009) em direção à consolidação de uma identidade curda como uma identidade de resistência aos Estados e impérios que clamam os seus territórios. Essa identidade de resistência se expressa não apenas nos meios de subsistência tradicionais curdos, como o pastoreio e o comércio, mas também na língua, na postura guerreira e nos mitos e metanarrativas que enfatizam a resistência dos curdos contra os

3 *Bakur* em kurmanjî significa norte, e é como é chamada a parte do Curdistão ocupada pelo Estado da Turquia.

Estados ocupantes. Em um segundo momento, porém, as disputas de classes entre os curdos prevalecem e determinam a forma de como se dá essa autonomia frente aos poderes dos Estados-nações.

Estive sete meses no Curdistão Iraquiano, onde, além das montanhas de Qandîl, também passei por Suleymaniye, controlada pelo PUK (União Patriótica do Curdistão, na sigla em inglês) e Mexmûr – na época uma gestão conjunta entre o PUK e o campo confederalista democrático, onde realizei o trabalho de campo que resultou em minha dissertação de mestrado. Soma-se a isso uma imersão continuada durante minha atual pesquisa doutoral junto à diáspora curda na Europa e profundas conversas com militantes *welatparez*, familiares e internacionalistas, atores cujos papéis esclarecerei mais adiante. Esse processo imersivo, em conjunto com extensa pesquisa bibliográfica de autores militantes curdos e de acadêmicos curdos e não curdos, gerou as reflexões expostas no artigo.

ENTRE MONTANHAS E DESERTOS

De um lado a outro, uma cordilheira gigantesca de montanhas toma toda a linha do horizonte. Um grande vale se esgueira entre os picos, abrigando uma estrada asfaltada e pequenas núcleos habitacionais compostos de casas construídas majoritariamente com blocos de concreto. Todas as casas possuem telhados planos e, nas noites quentes de verão, é costume os curdos transferirem suas camas para dormir sob as estrelas. Estamos em Qandîl, um dos focos do movimento pela autodeterminação do Curdistão, na fronteira entre os territórios dominados pelo Estado do Iraque e pelo Estado do Irã. Do topo das montanhas, vê-se abrirem-se buracos por onde saem os *gerîlas*[4], como se fossem toupeiras, andando em fila para fazerem suas atividades diárias: pegar água, buscar lenha, trabalhar nas plantações comunitárias junto aos *gundîs*[5], revezarem-se nos postos de guarda. Qandîl funciona como uma espécie de reserva moral para os curdos das quatro partes do Curdistão e da diáspora: é o único território que se pode dizer que tem 100% de controle autônomo curdo[6], e onde os Estados-nações que cortam a

4 *Gerîla* é a palavra em kurmanjî para se referir aos combatentes do campo confederalista democrático da luta por autodeterminação do Curdistão. É usada para se referir a forças como os HPG, YJA STAR, YPG e YPJ. Tem raiz no termo em espanhol *guerrilla*. Ele aparece em contraponto ao termo *pêşmerge*, que é como são nomeadas as forças guerreiras alinhadas ao projeto de independência das elites curdas.

5 *Gundî* é um termo em *kurmanjî* que pode ser traduzido como "aldeão". *Gund* se refere aos pequenos núcleos habitacionais rurais do povo curdo.

6 Na altura em que escrevia este relato. Hoje, a soberania de Qandîl está ameaçada por diversas incursões aéreas do exército turco e confrontos com o exército iraquiano.

região têm virtualmente nenhum poder. As montanhas gigantescas funcionam como fortalezas, tornando incursões por terra de exércitos inimigos virtualmente impossíveis. A população que lá reside, sobrevivente de inúmeras guerras e tentativas de extermínio pelas políticas genocidas de Saddam Hussein, mantém-se em um estado de insurgência permanente, como que em uma perene ingovernabilidade organizada. Nela, os *gundîs*, os *gerîlas*, as *daikas*[7] e os *imãs* compõem de forma harmônica a paisagem, num *nonstate space* onde a guerra já há muito tempo não é uma exceção, mas a condição contínua da existência desse povo.

A questão curda tornou-se uma das mais espinhosas da geopolítica internacional contemporânea. Compreendendo cerca de 40 milhões de pessoas, os curdos vivem na zona de fronteira entre os Estados-nações da Síria, Iraque, Turquia e Irã, possuindo também uma expressiva diáspora com cerca de 10 milhões de pessoas vivendo principalmente na Europa, América do Norte, Oriente Médio e, em menor medida, Oceania (Bruinessen, 1999; McDowall, 2021). Tiveram papel de destaque em grandes eventos recentes na história da humanidade e seus Estados: na Primeira Guerra Mundial e no genocídio armênio pelo Império Otomano, em ambas as Guerras do Golfo, com a subsequente criação do KRG no norte do Iraque e, mais recentemente, com a Guerra Civil Síria, na batalha contra o Estado Islâmico e a posterior chamada crise de refugiados na Europa. Historicamente, os curdos tiveram uma breve possibilidade de embarcar na aventura estatista: no Tratado de Sèvres, que marca a derrota do Império Otomano pelos Aliados, era prevista a criação do Curdistão na partilha dos países da região entre as potências europeias. Esse documento, porém, foi anulado pelo Tratado de Lausanne, marcando o fim da guerra de independência turca liderada por Kemal Ataturk e excluindo a possibilidade dos curdos de terem um Estado (nação) próprio (McDowall, 2021).

Nada indica, porém, que um possível Estado independente curdo teria mais sucesso do que os outros Estados do Oriente Médio na sua tentativa de formar uma nação unificada. Em uma área atravessada por árabes, curdos, turcomanos, turcos, armênios e assírios, entre dezenas de outros povos, a tentativa de enquadrar-se no ideal eurocêntrico de "uma nação, uma bandeira e um estado" poderia se revelar frustrada e potencialmente genocida. Nos próprios processos entre os curdos, seja dentro do Império Otomano ou no relativamente recente KRG, as tentativas de unificação se mostraram sangrentas. As guerras entre tribos, clãs, grupos políticos e religiosos marcam a história social do Curdistão. O KRG, durante os seus 30 anos de existência, testemunhou pelo menos duas guerras fratricidas, sendo atualmente dividido em três partes, duas dominadas pelos dois grandes clãs curdos – os Barzani, líderes do KDP, e os

7 *Daika* é a palavra em kurmanjî para "mãe". No contexto da luta pela autodeterminação do Curdistão, esse termo assume um sentido ainda mais potente. Com seus diversos panos sobrepostos cobrindo dos pés à cabeça, ostentando postura imponente e em geral com numerosos filhos, as *daikas* encarnam a linha de frente contra o genocídio curdo.

Talabani, com o PUK – e a outra pelo PKK (McDowall, 2021).

De fato, os fatores de unidade dos curdos enquanto povo fogem de certas concepções clássicas e modernas que delimitam um povo/etnia. Os curdos não possuem uma unidade linguística, tendo pelo menos quatro grandes línguas próprias[8]. Não possuem unidade religiosa: apesar da maioria dos curdos serem sunitas, há uma parcela considerável de curdos alevitas, xiitas, yazidis, e ainda uma minoria de curdos cristãos e judeus[9] (Bruinessen, 1994; Zachen, 2019). Com tamanha diversidade dentro do que compreende a identidade curda, podemos entender as sucessivas tentativas de apagamento e negação que eles sofreram por parte dos Estados-nações que cortam o seu território. "Entretanto, os curdos existem", como diria Öcalan (2008, p. 10), e reconhecem-se como um dos mais antigos povos naquela região.

A realidade dos curdos se torna evidente nas sucessivas insurgências que marcam a história da região, protagonizando inúmeras batalhas em prol do seu direito de autodeterminação ao longo do século XX (McDowall, 2021). Os curdos reconhecem-se enquanto possuidores de uma história em comum, evocada nos seus mitos de criação, e possuem uma forte ligação com o seu território, entre o deserto, as terras aráveis da mesopotâmia e as imensas cadeias de montanhas abundantes no território do Curdistão. É das montanhas, também, que os curdos ganham seu nome:

> O nome Curdistão pode ser tremetido à palavra suméria kur, que significava algo parecido com montanha há mais de 5000 anos. O sufixo -ti representava uma filiação. A palavra kurti expressava então a ideia de tribo da montanha ou povo da montanha. (Öcalan, 2008, p. 9).

É justamente dessa ligação simbiótica entre os curdos e a sua geografia que podemos compreender alguns elementos que irão compor o corpo teórico que acaba por orientar o presente trabalho. As íngremes montanhas do Curdistão, assim como os desertos de Rojava, seriam o exemplo ideal dos *nonstate spaces*, termo trabalhado por Scott (2009) ao analisar as dinâmicas das sociedades sem Estado no sudeste asiático. Por *nonstate spaces*, Scott se refere aos territórios que possuem alta fricção, de difícil movimentação, e onde as culturas vegetais que são a base da alimentação das civilizações, tais como o trigo, o milho e o arroz, não crescem com facilidade. São as altas montanhas, os pântanos, as selvas, os desertos, onde os meios de

8 As principais línguas curdas são o kurmanjî, predominante no Curdistão turco e no Curdistão sírio, e o soranî, predominante no norte do Iraque, cada uma com diversas variações dialetais. Há também um expressivo número de curdos falantes de goranî e zazaquî como língua materna, idiomas cujo tronco linguístico é distinto do primeiro grupo (Kreyenbroek, 1992).

9 Ainda que, como cita Bruinessen (1994), os curdos cristãos sejam comumente considerados "armênios de língua curda", mostrando como as fronteiras étnicas não são tão definidas como se presume. Já os curdos de fé judaica, pressupõe-se que imigraram para Israel ao longo da segunda metade do século XX (Zachen, 2019).

subsistência possíveis para a população fazem com que a sua apropriação pelo Estado não seja possível. Além do mais, tais territórios funcionam como fortalezas naturais, dificultando as incursões militares para impor as políticas de domínio do Estado, como excursões escravagistas, incursões punitivas ou mesmo alistamentos forçados. São, portanto, zonas de refúgio naturais, onde se abrigam as populações que intencionalmente fogem do poder do Estado.

OS CURDOS COMO UMA SOCIEDADE SEM/CONTRA O ESTADO

O estudo das sociedades sem Estado/contra o Estado é transversal na história da antropologia. Utilizava-se, em um primeiro momento na história da antropologia, a expressão de sociedades "sem Estado" como um sinônimo de sociedades primitivas, evidenciando o "sem" como uma incompletude própria dessas sociedades, que evidenciaria um atraso desses povos em relação ao que seria a forma mais avançada da organização da vida humana, o Estado-nação. Essas sociedades careceriam do Estado por estarem ainda em um momento anterior da história humana, e se, talvez, as deixássemos ainda sem contato por tempo o suficiente, acabariam por desenvolver seus próprios Estados, leis, mísseis e liquidificadores, em uma história mais ou menos linear que seria comum a todos os humanos na Terra.

Adotada posteriormente pela nascente antropologia política, a noção de sociedades sem estado foi questionada nos anos 1970 por Pierre Clastres nos seus estudos entre os povos amazônicos, que afirmava que o destaque do "sem" de maneira acrítica ainda seria uma reminiscência do paradigma evolucionista, destacando a ausência como principal característica dessas sociedades (Ferreira, 2018). Clastres (2018) sustentava, através de intenso trabalho etnográfico, que as sociedades amazônicas não eram sem Estado de uma maneira passiva e ou incompleta, mas que as suas estruturas organizacionais não permitiam a concentração de poder e atuavam ativamente contra o surgimento de uma estrutura de modelo estatal. Essas sociedades não eram simplesmente sem Estado, elas eram contra o Estado. Como bem nota Ferreira (2018), no entanto, Clastres baseia essa oposição a uma suposta condição inerente à natureza indígena, que ele chama de "filosofia indígena", criando uma visão romantizada e homogênea das sociedades indígenas. Seria necessário, portanto, historicizar essas sociedades contra o estado.

Clastres, porém, abre margem para a possibilidade de que a existência dessas sociedades poderia estar em parte vinculada a fugas de tentativas de dominação e subjugação. Esse caminho foi seguido posteriormente por Scott (2009), que, ao fazer uma análise das sociedades contra

o Estado do sudeste asiático, destaca a íntima ligação entre as hostis geografias e os modelos de sociedade que nelas residem. Pântanos, montanhas, selvas e desertos acabam por servir de zonas de refúgio para populações que buscam escapar do crescimento dos grandes Estados que surgiam na região, com as suas pesadas taxações, recrutamento forçados e escravagismos. Partindo de uma proposta que chama de construtivismo radical, Scott defende que os povos nesses territórios acabam por constituir-se como uma amálgama de diferentes povos insubmissos que encontraram nestes territórios os seus refúgios, e se reconstruíram em um contínuo processo de etnogênese. Isso explicaria, portanto, as enormes diversidades linguísticas e culturais encontradas nesses territórios, onde não é raro num espaço de poucos quilômetros encontrarmos dezenas de línguas diferentes (Scott, 2009).

Apesar de Scott estar referindo-se às populações da região do Zoomia, no sudeste asiático, essa poderia perfeitamente ser uma descrição dos povos do Curdistão. A já referida diversidade linguística, cultural e religiosa que compreende o "ser curdo" chama a atenção de qualquer pesquisador que se adentre a investigar (Bruinessen, 1994; McDowall, 2021). Os curdos, também, existem na zona limítrofe de antigos impérios e nas fronteiras dos Estados modernos. Se em um passado recente a região do Curdistão corresponde à fronteira entre os grandes impérios Persa e Otomano, e agora se encontra na fronteira entre quatro Estados-nação, na memória mítica dos curdos figuram outros grandes impérios da antiguidade. Em um poema que compõe o clássico *Mem* û *Zin*, escrito no século XVII por Ahmed Xanî, um dos textos mais importantes da identidade nacional curda, a conexão da identidade curda como um povo de fronteira, no limite de impérios, fica evidente:

> […] Olhe, dos Árabes aos Geórgios
> Os curdos foram como torres.
> Os Turcos e os Persas foram cercados por eles
> Os curdos estão em todos os cantos.
> Os dois lados fizeram o povo Curdo
> Alvo para as flechas da fé.
> Eles são chamados de as chaves da fronteira
> Cada tribo é uma fortaleza formidável.
> Sempre que o Mar Otomano (Otomanos) e o Mar Tajique (Persas)
> Fluir e agitar
> Os curdos serão encharcados em sangue
> Separando-os [os Turcos e os Persas] como um istmo. […]
> (Khanî, 2002, p. 42).

Mais que uma sociedade que se desenvolve à margem de impérios, os curdos possuem no seu mito fundacional uma insurreição contra o Império Assírio. Não estão apenas fora do caminho dos Estados, mas se colocam numa posição de resistência e em estado de insurgência sempre que sua soberania é ameaçada. Essa resistência se reflete nas narrativas mitológicas, sendo o mito fundacional curdo especialmente simbólico para reforçar esse argumento.

A primeira vez que eu ouvi a história do Newroz foi logo no meu primeiro contato com uma família curda, na Bélgica, enquanto preparava a minha ida para o território ocupado pelo Estado Iraquiano. Entre uma xícara e outra de *çay*, em uma confortável cozinha reunidos ao redor de uma elegante *çaydan*[10], a matriarca da família comentou que eu chegaria no Curdistão justamente no Newroz, e que eu tinha muita sorte por isso. Ainda ignorante sobre o que significava o Newroz para os curdos, perguntei do que se tratava. A *daika* começou então a me contar uma história fantástica sobre um tempo em que o Sol não brilhava sobre a Terra, sobre um imperador maligno que tinha serpentes em seus ombros, sobre impérios antigos e sobre a resistência da montanha. A história misturava fatos históricos com fantásticos, em uma narrativa que situava os curdos como descendentes de uma resistência original, traçando, assim, o seu devir. Reproduzo a narrativa abaixo:

> A origem do Newroz, como é contada pelos curdos, está ligada ao mito de Kawa, o ferreiro, e a sua luta contra Zahhak[11] (Aydin 2005). Zahhak, uma destas figuras que transitam entre o histórico e o mitológico, foi um imperador Assírio, que, segundo a lenda, conquistou a região onde hoje se localiza o Irã, Iraque, Síria e Turquia, mantendo os povos da região baixo um jugo de terror, em específico o povo medo, o qual os curdos se consideram seus descendentes. Zahhak era ele mesmo vítima de uma maldição, que fez com que serpentes crescessem em seus ombros. Estas serpentes lhe causavam grandes dores que só eram amenizadas com a oferta de cérebros frescos de jovens medos para que as serpentes se alimentassem. Assim, diariamente, sacrificavam-se dois jovens para aliviar as dores de Zahhak.
>
> O reino de Zahhak durou mil anos, e durante este tempo o sol se recusava a aparecer, em protesto e luto contra a maldade que imperava naquelas terras. Neste contexto surge Kawa, um ferreiro medo, que já tinha tido seis filhos sacrificados para as serpentes. No sacrifício, os jovens eram mortos pelos soldados de Zahhak, que depositavam os cérebros em uma bacia de cobre. Certa feita, Kawa teve a ideia de alegar para os soldados que ele mesmo já havia realizado o sacrifício de seu filho mais novo, e entregou para os soldados a bacia com o cérebro de um carneiro, que posteriormente seria misturado com o cérebro de outra criança, enquanto escondeu seu filho nas montanhas. Para a sua surpresa, as serpentes não perceberam a diferença, e ficaram igualmente satisfeita.
>
> Kawa passa então a replicar este método todas as vezes que os soldados iam buscar as crianças da região, escondendo-as nas montanhas, criando aos poucos um exército. Kawa treinou os jovens conforme cresciam, e, quanto teve força o suficiente, realizam um grande ataque e conseguem finalmente derrotar Zahhak, morto por Kawa com seu martelo de ferreiro. Para que todos soubessem que o tirano havia sido derrotado, os guerreiros subiram nas montanhas e atearam fogo nos cumes, e, pela primeira vez em mil anos, o sol voltou a sair, marcando assim o início da primavera. O mito varia bastante de região para região, mas os elementos básicos estão todos presentes: o

10 *Çay* é a palavra em kurmanjî para o chá negro, importante elemento de sociabilidade entre os curdos. A *çaydan* é a estrutura que tem a função de fazer e servir o chá. É composta por duas chaleiras, uma maior e uma menor, e um pequeno fogareiro abaixo. Na chaleira maior se ferve a água e a menor contém o chá superconcentrado, que deve ser misturado com o conteúdo da chaleira maior. As *çaydan* são em geral muito enfeitadas com gravuras douradas ou prateadas com motivos florais e chamam atenção pela sua beleza.

11 O nome Zahhak aparece com diversas variações, como Dahak, Dahhak e Dehaq.

> tirano, o sacrifício dos jovens, a criação de um exército clandestino para derrotar Zahhak, a recusa do sol de aparecer, e finalmente a derrota do tirano e o surgimento da primavera. Os curdos consideram-se descendentes das crianças que foram salvas por Kawa. Vemos que o mito de criação do povo curdo coloca o povo curdo como descendentes de guerreiros, que lutaram e derrotaram uma tirania ancestral. Não é estranho que este mito seja apropriado e recontado pelo movimento de resistência do povo curdo, adaptado para as necessidades políticas do movimento (Mertz, 2018, p. 49).

O mito de criação curda, como um povo nascido da rebelião e da resistência, é emblemático. As montanhas tornam-se não apenas territórios de resistência política, mas também zonas de recusa cultural (Scott, 2009). Esse é um processo que Scott chama de *dissimilation*, a criação mais ou menos proposital de um distanciamento cultural entre sociedades vizinhas, que é potencializada com a relação *hill-valley*. A cultura desenvolvida nessas zonas de refúgio ao longo de milénios se desenvolve de maneira antagônica à cultura das planícies. Isso abrange diferenças linguísticas, adoção de rituais, adoção de histórias e lendas distintas, estilo de moradia, formas de cultivo, valores éticos, entre muitas outras expressões de cultura. Com o passar das eras, tal dissimilação passa a ser cada vez mais elaborada e acabaria levando a um processo de etnogênese, criando novas populações com valores antagônicos aos daquelas que elas evadiram.

Um ponto importante é que essa relação *hill-valley* é uma relação de antagonismo, portanto simbiótica, ainda que não harmoniosa. São polos codependentes pertencentes a um mesmo sistema de significados, tal qual demonstrado por Leach (2020). Essa é uma importante noção a se ter presente ao analisar o processo curdo. É uma relação simbiótica pois um lado se define a partir do outro – "eles vivem no plano, enquanto nós vivemos nas montanhas"; "eles seguem a religião X enquanto nós seguimos a religião Y", "eles são súditos enquanto nós somos homens livres" –, também funcionando para o outro lado, com "eles são bárbaros enquanto nós somos civilizados". A relação *hill-valley*, portanto, constitui polos codependentes de um mesmo sistema de significados. No caso dos curdos, esse antagonismo, porém, não se apresenta de forma unitária, refletindo a miríade que é a identidade curda e as suas relações internas de poder, propriedade e trabalho. E, como veremos a seguir, a mesma lógica se reproduz internamente nos conflitos entre os curdos.

Sobre o processo de dissimilação anteriormente referido, acho importante ressaltar algumas questões. À primeira vista, aquela palavra passava por mim sem causar grandes impactos. Os militantes curdos que conhecia ao longo do meu campo, ao enumerarem as técnicas de etnocídio utilizadas contra o seu povo, sempre colocavam ênfase na assimilação. Mais que uma técnica, a assimilação seria o objetivo central das políticas para com os curdos por parte dos Estados-nações que cortam o território do Curdistão. Conforme me explicaram, a assimilação constituiria em um apagamento da identidade curda e uma integração precária,

tanto econômica quanto socialmente, na sociedade nacional hegemônica. Esse processo seria um processo violento, que ocorre tanto na forma da destruição dos *gund*, proibição de ensinar kurmanjî em instituições de ensino e de o falar em instituições públicas, de comemorar suas festividades tradicionais, entre outras estratégias de expropriação e sufocamento.

O processo de expropriação cultural tem uma função bem delimitada no desenvolvimento do capital. Tira do curdo a sua língua, a sua terra, as suas montanhas, os seus rebanhos, as suas festividades, enfim, tudo o que faz dele ser curdo, restando apenas o "pobre". Pobre esse que se caracteriza pela falta, pela carência, que não possui nada além da sua força de trabalho para vender. Como bem resume Viveiros de Castro (2017) ao descrever esse mesmo processo na relação do Estado brasileiro com as populações indígenas, o desenvolvimentismo é, afinal, o processo de transformar nativos em pobres. Esses pobres, ou melhor dizendo, proletários, já possuem então, devido a sua condição, um caminho-objetivo construído, que é a sua ascensão até a classe média – no caso curdo, numa classe média turca. Essa ascensão ocorre através de políticas sociais, de inclusão econômica, oferta de crédito e da oferta do sistema educativo.

Esse processo de expropriação constante do capitalismo é também eloquentemente descrito por Federici (2019) ao analisar o processo de acumulação primitiva do capitalismo e a formação do proletariado sobre uma perspectiva teórica feminista. Federici argumenta que a acumulação primitiva não se trata de uma fase inicial do capitalismo, mas de sua própria essência, e que, ao contrário do que pode ser interpretado da teoria marxista, o capitalismo não se humaniza com o tempo. Marx, afinal,

> [...] supunha que a violência que havia dominado as primeiras fases da expansão capitalista retrocederia com a maturação das relações capitalistas; a partir desse momento, a exploração e o disciplinamento do trabalho seriam alcançados fundamentalmente por meio do funcionamento das leis econômicas (Marx, 1909 [1867] *apud* Federici, 2019, p. 27).

Ao contrário,

> Cada fase da globalização capitalista, incluindo a atual, vem acompanhada de um retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o que mostra que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época (Marx, 1909 [1867] *apud* Federici, 2019, p. 27).

O capitalismo, argumenta Federici, requer constante expansão e possui sua essência na expropriação contínua do comum. Esse processo de expansão, sempre violento, mostra-se de forma desnudada nas bordas do capitalismo, para utilizar o termo de Gruebačić e O'Hearn (2016). São nesses espaços onde o capital ainda não conseguiu transformar tudo em *commodity* que habitam as sociedades contra o Estado, os quais precisam ser extirpados, não apenas da

terra, mas de si próprios, para que a acumulação possa seguir seu curso.

Já foi falado sobre o efeito do processo de destruição dos *gundan* no sudeste da Turquia para o aumento dos cinturões de pobreza ao redor das grandes cidades do país, cumprindo a função de mercado reserva para a crescente necessidade de mão-de-obra nos anos 1980-1990 (Aslan, 2020; Bruinessen, 1988). É necessário falar, porém, dos efeitos subjetivos que esse processo de apagamento de identidade e deslocamento forçado causaram no povo curdo e, talvez mais importante para o presente estudo, dos dispositivos de resistência criados pela população para sobreviver de forma digna. Como me relatou Bahoz, um jovem curdo que havia ingressado nas fileiras do PKK, em uma conversa durante um *çay* em Qandîl, a assimilação é vivida de uma forma semelhante a se perder:

> Me reencontrei com o *meu curdo* na prisão. Estava preso em Ankara por roubo e tráfico de drogas, e estava em uma fase completamente decadente de minha vida. Não sabia quem eu era, de onde eu tinha vindo, estava completamente *assimilado*. Foi na prisão que conheci outros *hevalên*, e o partido tem extensa estrutura lá dentro. Lá temos reuniões, *tekmils*, formações. Antes de ir pra lá eu quase não falava curdo, quase não sabia, meu curdo era muito rudimentar, só falava turco (Entrevista proferida em 2015 em Qandîl; Caderno de campo, 2015).

A assimilação é descrita por Bahoz como um processo de morte em vida, como uma separação de você de quem você é. É descrita como um processo de alienamento, como uma perda de rumo, uma longa escuridão. O processo de tornar-se curdo[12] constitui-se em uma forma de libertação, como uma insurgência subjetiva contra a condição de opressão que lhes é imposta. Nesses espaços de exclusão, que são as prisões, favelas e campos de trabalho precário, onde encontram-se os elementos subjugados pelo processo de construção político-econômica do Estado nação moderno, reorganiza-se a resistência subjetiva coletiva. Frente a esse processo que eles chamam de assimilação, insurge a dissimilação.

AUTONOMIA COMO IDENTIDADE

12 Faço aqui referência à obra *Tornar-se Negro*, de Neusa Santos Souza (2021). Nela, a autora, ancorada numa análise psicanalista, examina a questão do negro na sociedade brasileira como um processo de violência e negação: o negro compartilha uma história de desenraizamento, de escravidão e discriminação, que, em um processo ideológico, engendra um discurso mítico acerca de si, causando desconhecimento e aprisionando-o em uma imagem alienada de si próprio. Em um momento seguinte, porém, ao tomar posse dessa consciência, surge uma nova consciência que reassegura o respeito às diferenças e reafirma uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. "Assim, o ser negro não é uma condição dada a priori, mas um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro" (Souza, 2021, p. 77).

O processo descrito anteriormente faz com que os curdos tenham na busca por autonomia um elemento constitutivo da sua identidade. Nesse ponto, eles não diferem de outras sociedades contra o Estado, que se construíram nas margens dos grandes impérios e nos *nonstate spaces*. Herdeiras de povos evadidos dos processos de expropriação e violência que constroem os Estados clássicos e modernos, as populações que habitam essas zonas de refúgio desenvolvem um conjunto de valores onde a resistência ao Estado e a autodeterminação ocupam lugares privilegiados.

O formato dessa autonomia, porém, não é unitário. Ao se propor a fazer um estudo das autonomias, Ferreira (2018) identifica dois modelos contrastantes: as "autonomias no Estado" e as "autonomias contra o Estado". Enquanto a última se caracteriza por construir um território onde o poder estatal tem pouco ou nenhuma atuação, a primeira depende dele para se viabilizar. Essa conceitualização é particularmente útil ao analisarmos a relação do campo confederalista democrático com o KRG, ambos representando modelos antagônicos de autonomia. A autonomia construída pelo campo do KRG, doravante chamado de campo nacionalista, é constituída e reconhecida pelo Estado Iraquiano, criada em um contexto de invasão militar imperialista, assim, teve sua existência e legitimidade garantida e imposta pelos Estados Unidos na reestruturação do Iraque pós invasão. Ela é dominada pelas elites curdas, pelos partidos KDP e PUK, ambos controlados por grandes clãs do Curdistão, respectivamente, as famílias Barzani e Talabani. É um projeto, portanto, de cima para baixo, das oligarquias curdas em conjunto com as elites mundiais. O projeto Confederalista Democrático, por outro lado, surge a partir do Partido dos Trabalhadores do Curdistão, o primeiro partido de massas do povo curdo, construído, portanto, de baixo para cima. Ele é criado em franco desafio ao Estado, impondo-se na quebra do monopólio da violência deste. Constitui-se, assim, como uma autonomia contra o Estado. Ambas as propostas de autonomia curda fazem parte de um mesmo processo de luta pela autodeterminação do Curdistão, que, por sua vez, confunde-se com a própria afirmação da identidade curda. Seus formatos contrastantes, porém, são frutos de um profundo antagonismo de classes existente na sociedade curda, e cada um é consequência de um processo histórico específico.

O polo *natewperest* começa a se definir em meados do século XX, com as sucessivas revoltas ocorridas após o fim do Império Otomano. Durante o Império Otomano, os grandes senhores de terras curdos, que possuíam o status de *sheiks* e *aghas*, detinham relativos privilégios, com bastante autonomia na gestão de suas terras, organizados em clãs (Bruinessen, 1992). Possuíam exércitos particulares, os quais se colocavam à disposição do Império nas contínuas guerras que travou durante a sua existência. Isso fez com que os curdos fossem por diversas vezes comparados aos cossacos russos, como um povo de *ethos* guerreiro que poderia ser acionado sempre que necessário (McDowall, 2021). Esses *sheiks* também possuíam controle

sobre a população camponesa que residia nas suas terras, em uma relação de dominação que continua até hoje em grandes partes do Curdistão, mas nunca sem resistência. As revoltas sempre foram uma constante na história curda, cenário que foi bem explorado posteriormente pelo Partido dos Trabalhadores do Curdistão.

Com a queda do Império Otomano e a subsequente construção dos Estados-nações da Turquia, Iraque e Síria, além da revolução constitucionalista que criou o Irã moderno, esses *sheiks* se viram lesados pela perda do seu *status*. Sucessivas revoltas lideradas pelos grandes clãs curdos ocorreram nas agora quatro partes do Curdistão. Delas, destacam-se a Rebelião de Ararat, com o subsequente estabelecimento da República de Ararat (1927-1931) dentro do território ocupado pelo Estado da Turquia, e a República de Mahabad (1946), um Estado curdo *de facto* estabelecido dentro do Irã e apoiado pela União Soviética. Durante a curta existência da República de Mahabad foi fundado o KDP, que acabou se tornando um dos principais partidos da história do Curdistão. Após a destruição da República de Mahabad pelo governo iraniano, os Barzani, liderança do KDP, refugiaram-se no Iraque, onde protagonizaram mais algumas importantes revoltas contra o Estado iraquiano durante o século XX, primeiro contra o reino do Iraque, depois contra o regime ba'athista. Nos anos 1980, o regime ba'athista lançou a Campanha de Anfal, posteriormente conhecida como o Genocídio de Anfal, onde entre 50 mil e 100 mil curdos foram assassinados pelo governo de Saddam Hussein, e mais de 4.500 aldeias foram destruídas, causando um grande movimento diaspórico curdo (Human Rights Watch, 1993; Khayati, 2008). Durante o genocídio, foram empregadas armas químicas e construídos campos de concentração, processo que foi largamente documentado por organizações internacionais. Durante o julgamento de Saddam Hussein, em 2015, o Genocídio de Anfal foi uma das causas que levou Saddam a ser condenado à morte por enforcamento (McDowall, 2021).

Com a invasão do Iraque pelos Estados Unidos em 2003, é estabelecido o Governo Regional Curdo, e o controle deste é concentrado entre os dois clãs mais poderosos do Curdistão Iraquiano: os Barzani e os Talabani. O KRG foi estabelecido em uma região em que os clãs curdos já possuíam relativa autonomia *de facto* desde a Primeira Guerra do Golfo, e, no momento do seu estabelecimento oficial tutelado pelos Estados Unidos, já havia presenciado uma guerra civil curda entre os partidos KDP e PUK. O estado de conflito continuou durante o período do Curdistão autônomo, resultando na partição do Curdistão Iraquiano em três partes: uma controlada pelo KDP, com a capital em Erbil; uma controlada pelo PUK, com a capital em Sulaymaniyah; e, finalmente, uma controlada pelo PKK, nas montanhas de Qandîl. O KRG acabou por encarnar, assim, o projeto de autonomia das elites curdas em contraste direto com o do PKK.

O PKK, em contraposição, acusa as elites curdas de exercerem um domínio feudal sobre os curdos e de serem subornadas pelos grandes Estados-nações que atravessam o território curdo

para agirem contra os interesses do povo. O partido, fundado por um grupo de universitários em Ankara em 1978, definia-se como um partido marxista-leninista clássico, alinhado, então, com a União Soviética, e tinha no separatismo e na construção de um Curdistão socialista o seu objetivo principal (Akkaya; Jongerden, 2012). Alinhado com um programa que levava a luta de classes ao mesmo tempo que travava uma luta de libertação nacional, o partido abandonou os grandes centros urbanos, de onde surgiu originalmente, buscando o enraizamento no campo, começando assim a preparar o seu braço armado. Para tal, recebeu apoio e treinamento da Frente Popular de Libertação da Palestina (FPLP) nos seus campos de treinamento no Líbano e Síria. Nesse período, o PKK teve contato com muitos outros movimentos guerrilheiros, como os sandinistas, comunistas gregos e colombianos (Aslan, 2020). Como nota Aslan, "la internacionalización del PKK es una fase fundamental en su transformación de un movimiento de liberación nacional a un movimiento anticapitalista" (Aslan, 2020, p. 123) e, podemos adicionar, internacionalista.

O PKK passa então a uma política de fomentar as guerras dos camponeses pobres, que viviam em condições análogas a de servos, contra os grandes senhores de terra curdos (Bruinessen, 1988). Esse processo fez o partido crescer rapidamente em número de adeptos, atraindo massas de *gundîs* animados com a perspectiva de uma libertação nacional que os libertasse também da condição de servidão em que se encontravam. O PKK, assim,

> [...] was also the only organisation whose members were drawn almost exclusively from the lowest social classes — the uprooted, half educated village and small-town youth who knew what it felt like to be oppressed, and who wanted action, not ideological sophistication (Bruinessen, 1988, p. 40).

Esse processo contribuiu para criar uma noção particular de luta de classes inserida no contexto curdo. Frente a um inimigo mais tangível, nesse caso os grandes senhores feudais curdos, que possuíam em geral aliança com os próprios Estados nacionais que negavam aos curdos seus direitos étnicos, as diferenças tribais já não pareciam tão relevantes. Como propaganda pela ação, o partido desencadeou uma série de assassinatos contra senhores feudais e latifundiários curdos, acusando-os de serem "colaboradores". O programa original do partido deixava claro: senhores feudais curdos e latifundiários estavam entre os inimigos e deviam ser justiçados e expropriados. Porém, o programa também introduzia uma outra figura, a dos senhores de terra *welatperest*, que seriam aqueles que colaboravam com a guerra pela autodeterminação do povo curdo, seja com aportes financeiros ou colocando suas milícias a serviço do povo. Em menos de um ano da sua fundação, o PKK já havia desencadeado uma guerra tribal entre "colaboradores" e "patriotas" (Bruinessen, 1988).

O CONFEDERALISMO DEMOCRÁTICO

Nos anos 1980, após o PKK oficialmente começar a guerra de guerrilha contra o Estado turco em 1984, o partido começa um processo de massificação e campezinação. Por sua vez, a entrada massiva de elementos camponeses das aldeias do norte do Curdistão levou o partido a um processo de indigenização, passando a adotar o kurmanjî como língua do partido e adaptar seus discursos para uma linguagem mais compreensível pela população rural. Assim, as metáforas mitológicas foram intensamente acionadas pelo partido, o que potencializou ainda mais seu enraizamento entre os curdos pobres (Aydin, 2005). A população rural viu na bravura dos *gerilâs* do PKK uma reedição dos acontecimentos narrados no mito do Newroz. Quando Mazlum Doğan, um dos fundadores do PKK aprisionado na prisão de Diyarbakır, comete suicídio em protesto às condições do presídio durante o Newroz de 1982, ele é visto pela população curda como um Kawa moderno, fato que foi rapidamente explorado pelo partido (Çağlayan, 2012). Quando, em 1996, uma mulher chamada Zîlan detona uma bomba em meio a um grupo de soldados turcos, seu sacrifício é interpretado metaforicamente como uma manifestação da deusa Ishtar, chamando as mulheres curdas a lutar por sua liberdade (Çağlayan, 2012).

Em um processo de transformação que acaba transformando a si mesmo, o partido começa com um intenso movimento de autocrítica que vai se desenvolver por todos os anos 1990, passando pela crise do chamado socialismo real, quando o partido começa a rediscutir o seu paradigma teórico-ideológico. Esse processo, potencializado pela prisão de Abdullah Öcalan em 1999 e a publicação de sua defesa, no formato de uma série de livros chamada *Manifesto por uma Civilização Democrática*, leva em 2003 a uma ruptura final com o marxismo-leninismo e à adoção de um novo paradigma, o qual chamam de Confederalismo Democrático (Akkaya; Jongerden, 2012; Aslan, 2020). Dentro dessa nova perspectiva, o capitalismo – nomeado de modernidade capitalista – foi criado e sustentado por um processo histórico de expropriação que conta com quatro pilares. O primeiro seria o *zeyendperest*, que é o patriarcado, a ideia de que os homens seriam superiores às mulheres e deveriam deter o poder político, o que seria uma inversão da ordem natural da humanidade, que seria matriarcal. O segundo seria o *natewperestî*, que é a noção de nação no sentido de Estado-nação, uma abstração mistificadora destinada a escravizar a humanidade. O terceiro seria o *zaninperestî*, que é o monopólio dos conhecimentos, dos saberes. Por último, o *olperestî*, que é o monopólio da espiritualidade, quando ela deixa de ser fluida e passa a ser profissionalizada e trancada em templos, aliando-se assim ao poder (Öcalan, 2016, 2020).

A solução para se contrapor à modernidade capitalista seria a construção da modernidade democrática. Essa construção se dá através do resgate do comum, da sociedade natural, que

ainda resistiria nas populações indígenas e em alguns aspectos das classes populares do mundo. Para isso, em 2005, os curdos inauguram o KCK. O KCK deveria ser o modelo de organização do Confederalismo Democrático, onde "a população deve estar diretamente envolvida em cada processo decisório da sociedade. Este modelo é construído sobre a autogestão de comunidades locais e é organizado em conselhos abertos, conselhos de município, parlamentos locais e congressos gerais." (Öcalan, 2008, p. 32). A nova sociedade, nessa concepção, não é algo que deve ser construído após a atividade revolucionária, mas a sua própria construção consiste na revolução. Ela deve ser construída ao mesmo tempo que que é travada a luta de libertação.

A proposta do KCK tem um início fértil em *bakur*, porém, pouco tempo após conquistarem alguns municípios das principais cidades do norte do Curdistão, o KCK é declarado também uma organização terrorista pelo estado da Turquia e milhares de seus membros são presos, assim como o BPD, partido eleitoral que suportava a proposta (Akkaya; Jongerden, 2017). Mesmo assim, os esforços confederalistas democráticos continuaram em *bakur* (Aslan, 2020) e hoje são apoiados pelo DEM PARTI, um dos principais partidos da oposição turca.

Após a dura repressão contra a autonomia democrática na Turquia, estoura a Guerra Civil da Síria e a expansão do Estado Islâmico na região. Ao mesmo tempo que se expandiam com a complacência dos Estados do Oriente Médio e das potências imperialistas como uma forma de minar a influência xiita na região, eles foram duramente combatidos pelas forças curdas do YPG e YPJ[13], que conseguiram, metro a metro, libertar as áreas conquistadas. Nessas áreas tomadas do Estado Islâmico, as forças curdas colocaram em prática a proposta confederal e fundaram, em 2017, a Federação Democrática do Norte da Síria – Rojava (Aslan, 2020). Desde então, o campo confederalista democrático, *welatparest*, tem também a sua materialização.

É importante ressaltar que esse dualismo que aqui apresento não é estático e, muitas vezes, principalmente para a população curda que não é afiliada a nenhum partido, não possui fronteiras tão definidas. Como testemunhei uma vez, durante o Newroz de 2015 em Qândil, um mestre de cerimônias falar de cima de um palco repleto de bandeiras com o rosto de Öcalan, "O povo curdo é um só: *gêrilas* e *peshmergas* são irmãos". Também testemunhei, em uma das vezes que pessoas do povo paravam *gêrilas* no meio da estrada com pedido para tirar fotos, um homem que, ao posar para a fotografia com o *gêrila*, levantou os dedos em V e gritou "*Bijî gêrila, bijî peshmerga*!" ("Viva a guerrilha, viva os *peshmerga*", em kurmanjî).

13 Unidades de Defesa Populares (YPG, na sigla em curdo) e Unidades de Defesa das Mulheres (YPJ, na sigla em curdo) são forças surgidas no contexto da Guerra Civil Síria e alinhadas aos ideais do Confederalismo Democrático. A própria forma de organização dual, como uma brigada mista e uma exclusiva de mulheres, é uma proposta dentro da doutrina do Confederalismo Democrático.

DO ETNONACIONALISMO AO INTERNACIONALISMO

Nos anos 1980, após o golpe de Estado na Turquia, um grande número de militantes do PKK emigrou para Europa, sobretudo para Alemanha, enraizando o partido entre os curdos na diáspora. Esse enraizamento acabou por se tornar um dos principais meios de sustento do partido: as famílias curdas na diáspora rapidamente se tornaram *welatperest*, vendo na contribuição financeira regular uma forma de apoiar os partidos de libertação do povo curdo. Os curdos da diáspora europeia têm grande parte da sua origem nas políticas de destruição e genocídio perpetradas pelos Estados-nações que cortam o seu território, como o já mencionado Massacre de Anfal e a campanha de limpeza étnica realizada pela Turquia nos anos 1980 e 1990 para tentar conter o avanço do PKK, onde mais de 4 mil aldeias foram destruídas e um milhão de pessoas deslocadas (Jongerden, 2016).

O termo diáspora provém das palavras gregas *speiro* (semear) e a preposição *die* (sobre) (Anteby-Yemini; Berthomière, 2005), e é utilizado para se referir a qualquer outra população que passou pela experiência de dispersão traumática e que mantém mitos e histórias da terra natal, um sentimento de inadequação em relação ao país hospedeiro e o desejo de um eventual retorno (Khayati, 2008). A força e abrangência da diáspora curda e a sua forte ligação com a *homeland* (Bash; Schiller; Blanc, 1994) explica apenas em parte a internacionalização ocorrida no movimento pela autodeterminação do Curdistão. De fato, ao nos debruçarmos sobre a questão curda, não podemos analiticamente separar o território e a diáspora como unidades de análise autônomas. Estão intimamente conectadas, seja simbolicamente, seja economicamente. São os curdos da diáspora que dão o apoio material para a guerra de libertação, e são os curdos do território, no seu sacrifício, que significam o ser curdo, atualizam-no e fornecem orgulho e esperança para aqueles deslocados.

No campo internacional, o *natewperest*, por seu etnonacionalismo, fica restrito ao apoio e à conexão da diáspora curda e a eventuais organizações humanitárias. Porém, mesmo entre a diáspora, o campo *welatperest* tem sido muito mais bem sucedido, conquistando a grande maioria das organizações curdas e institutos culturais localizados no exterior (McDowall, 2021). Por ser quem está mais avançando na guerra de libertação, seus feitos enchem de esperança e autoestima os curdos da diáspora, mas não apenas eles. Após a mudança de paradigma e a grande difusão da causa curda gerada pela guerra contra o Estado Islâmico em Rojava, centenas de comitês de solidariedade com o povo curdo surgem por dezenas de países no mundo. Outras populações europeias que também buscam autonomia em relação a seus próprios Estados-nações, como os bascos e catalães, olham o Confederalismo Democrático com interesse e geram grandes

entusiastas da causa curda[14]. Até o momento, já são centenas de mártires internacionalistas de diversos países que entregaram a sua vida lutando ao lado dos curdos.

Ainda seguindo o paradigma do Confederalismo Democrático, os diálogos dos curdos com outros povos indígenas em processo de resistência têm se aprofundado. Solidariedades históricas vêm sendo construídas com os Tâmil (Sriharan, 2016), com os Zapatistas (KCK, 2017), entre outros povos, mirando formar uma verdadeira luta internacional dos povos contra o Estado. O processo da luta de autonomia curda, através do campo *welatperest*, um caminho trilhado desde baixo, pelos elementos da sociedade curda sem história nem sobrenome, conseguiu fazer com que a questão curda superasse o gueto etnonacionalista e se tornasse um movimento internacionalista.

CONCLUSÃO

Procurei neste artigo mostrar como a identidade curda possui na busca por autonomia um dos elementos basilares da sua identidade. O antagonismo em relação aos Estados e civilizações que os cercam está presente nos mitos e metanarrativas curdas, como o próprio mito de criação curda, que descreve uma batalha de um ferreiro contra um dos maiores impérios da antiguidade. A hipótese teórica proposta por James Scott a respeito da etnogênese dos povos contra o Estado, que ele chama de construtivismo radical, explicaria a origem dessa atitude antagonista e "não civilizada" (no sentido de "não estatizada") dos curdos, sugerindo que eles, assim como outros povos habitantes dos *nonstate spaces*, poderiam ser frutos de uma amálgama de populações em fuga dos Estados e impérios clássicos e, mais recentemente, dos modernos. Por serem frutos dessa amálgama, a identidade curda é tão diversa, tornando difícil o seu encaixe dentro dos modelos clássicos que definem o que é uma nação.

A busca dos curdos por autonomia, porém, não ocorre de forma unitária, mas reflete um profundo antagonismo presente na sociedade curda, que é um antagonismo de classe. A sociedade curda é historicamente dividida entre proprietários e não proprietários, entre senhores de terras e *gundîs*, entre curdos com sobrenome e curdos sem sobrenome. Essa divisão encontra respaldo na tradicional organização política das terras e populações curdas sobre a forma das instituições das *aghas* e *sheiks*, que por sua vez foram historicamente respaldadas – e alimentadas – pelos

14 Temos também iniciativas como a Initiative Demokratischer Konföderalismus, na Alemanha, e a Apoyo Mutuo, em Aragão, como exemplos da aplicação dos ideais Confederalistas Democráticos para além das fronteiras do Curdistão.

impérios que cortavam o território do Curdistão, que, de certo modo, garantiu um certo grau de autonomia dentro das sociedades curdas, ainda que dentro de um sistema profundamente desigual. Com o fim dos impérios e a reorganização política dos territórios no formato de Estado-nação, esses mesmos *sheiks* viram seus poderes políticos diminuírem e começam a se reorganizar na forma dos primeiros partidos nacionalistas curdos, protagonizando diversas revoltas e dando origem ao que passou a ser o movimento nacionalista curdo moderno.

Da outra parte, a partir dos anos 1970, surge o que virá a se tornar o maior partido curdo da atualidade, o PKK, e o primeiro partido formado quase exclusivamente por curdos "sem sobrenome". A partir de uma campanha de guerra entre curdos, denunciando as elites curdas como colaboracionistas com os Estados repressivos, o partido ganha muitos membros, aumentando rapidamente de tamanho nos anos 1980, década que declarou guerra ao Estado turco. Sua massificação, com a entrada de diversos elementos do campesinato, gera uma indigenização do partido, que adota elementos e formatos de discursos mais próximos dos *gundîs* e distantes do ambiente acadêmico de onde ele foi formado. Isso, combinado com a internacionalização gerada através dos treinamentos da FPLP e o crescente número de curdos da diáspora estabelecendo-se como base de apoio para a guerra popular de libertação, causa uma profunda transformação ideológica no partido, levando-o a romper com o marxismo-leninismo e o viés estadista e a começar uma nova trilha em rumo a uma proposta política autóctone do povo curdo, que chamou de Confederalismo Democrático. Entre os diferentes pontos de relevância da base ontológica desse novo paradigma, destaca-se a identificação do Estado-nação como um dos elementos chave da modernidade capitalista e a necessidade prioritária de sua superação, juntamente com a questão da libertação das mulheres. Esse novo campo do movimento pela autodeterminação do Curdistão classifica as famílias e adeptos do Confederalismo Democrático como *welatperest*, e os adeptos à proposta nacionalista construída pelas elites, que o campo confederalista considera feudal, como *natewperest*. Enquanto a proposta *weletperest* encontra hoje sua materialização na organização territorial de Rojava, a *natewperest* encontra-se materializada no KRG.

Ambas as propostas estão inseridas dentro do mesmo contexto, que é a busca curda pela autonomia, e refletem construções e interesses históricos e materiais de classes antagônicas. Os dois campos, por sua vez, constroem-se em uma relação de codependência, em uma simbiose não harmônica, como opostos antagônicos. Representam, ainda, dois modelos de autonomia, uma "no Estado", que depende dele para se consolidar, e outra contra o Estado. Ainda, enquanto a perspectiva *natewparest* tem a tendência de se fechar em direção ao etnonacionalismo e colocar as suas esperanças exclusivamente nas articulações e na solidariedade entre elites internacionais e seus Estados, a proposta do Confederalismo Democrático quebra as barreiras étnico-nacionais, construindo hoje um movimento de solidariedade com o Curdistão e em

defesa da proposta confederalista verdadeiramente internacionalista, com centenas de comitês de solidariedade espalhados pelo mundo. Caminha para criar, assim, uma solidariedade entre as diferentes populações que são oprimidas pela atual organização da modernidade capitalista e coloca, nessa reorganização do movimento anticapitalista global, as sociedades indígenas como principais protagonistas.

REFERÊNCIAS

1. AKKAYA, Ahmet Hamdi; JONGERDEN, Joost. Reassembling the Political: The PKK and the project of Radical Democracy. **European journal of Turkish Studies**, [*s. l.*], n. 14, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.4000/ejts.4615. Acesso em: 29 jan. 2025.

2. AKKAYA, Ahmet Hamdi; JONGERDEN, Joost. Confederalism and autonomy in Turkey – The Kurdistan Workers' Party and the reinvention of democracy. *In*: GUNES, Cengiz; ZEYDANLIOĞLU, Welat (org.). **The Kurdish Question in Turkey**: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation. London: Routledge, 2017. p. 186-204.

3. ANTEBY-YEMINI, Lisa; BERTHOMIÈRE, William. Diaspora: A Look Back on a Concept. **Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem**, Jérusalem, n. 16, p. 262-270, 2005.

4. ASLAN, Azize. **Economía anticapitalista en Rojava** – Las Contradiciones de la Revolución en la Lucha Kurda. Guadalajara: Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso – Universidad de Guadalajara, 2020.

5. AYDIN, Delal. **Mobilising the Kurds in Turkey**: Newroz as a myth. Ancara: Middle East Technical University, 2005.

6. BASH, Linda; SCHILLER, Nina Glick; BLANC, Cristina Szanton. **Nations unbound**: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states. London: Routledge, 1994.

7. BRUINESSEN, Martin van. Between Guerrilla War and Political Murder: The Workers' Party of Kurdistan. **Middle East Report**, Exeter, n. 153, p. 40, 1988.

8. BRUINESSEN, Martin van. **Agha, Shaikh and State**. London: Zed Books, 1992.

9. BRUINESSEN, Martin Van. Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes. **Peuples Méditerranéens**, Paris, v. 68-69, p. 11-37, 1994.

10. BRUINESSEN, Martin van. **The Kurds in movement**: migrations, mobilisations, communications and the globalisation of the Kurdish question. Tokyo: Islamic Area Studies Project, 1999.

11. BRUINESSEN, Martin van. Erken 21. Yüzyılda Kürt Kimlikleri ve Kürt Milliyetçilikleri. *In*: AKTOPRAK, Elçin; KAYA, A. Celil (org.). **21. Yüzyılda Milliyetçilik**: Teori ve Siyaset. Istanbul: İletişim, 2016. p. 349-373.

12. ÇAĞLAYAN, Handan. From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey. **European Journal of Turkish Studies**, [**S. l**.], v. 14, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.4000/ejts.4657. Acesso em: 29 jan. 2025.

13. CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Lisboa: Antígona, 2018.

14. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2019.

15. FERREIRA, Andrey Cordeiro. Societies "against" and "in" the state – from exiwa to the retakings: Territory, autonomy and hierarchy in the history of the indigenous peoples of chaco-pantanal. **Vibrant Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, DF, v. 15, n. 2, 2018. Disponível em: https://journals.openedition.org/vibrant/2731?lang=pt. Acesso em: 29 jan. 2025.

16. GRUEBAČIĆ, Andrej; O'HEARN, Denis. **Living at the edges of capitalism**: Adventures in exile and mutual aid. Berkeley: University of California Press, 2016.

17. HUMAN RIGHTS WATCH. **Genocide in Iraq**: The Anfal Campaign Against the Kurds. New York: Human Rights Watch, 1993.

18. JONGERDEN, Joost. Colonialism, Self-Determination and Independence: The new PKK paradigm. *In*: GUNTER, Michael (ed.). **Kurdish Issues**: Essays in honor of Robert W. Olson. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2016. p. 106-121.

19. KCK, Komalên Jinên Kurdistan. Carta del Movimiento de Mujeres de Kurdistán a María de Jesús Patricio Martínez, vocera del Consejo Indígena de Gobierno #CIG #CNI. **Centro de Medios Libres**, San Cristóbal de las Casas, 19 jun. 2017. Disponível em: https://www.centrodemedioslibres.org/2017/06/19/carta-del-movimiento-de-mujeres-de-kurdistan-a-maria-de-jesus-patricio-martinez-vocera-del-consejo-indigena-de-gobierno-cig-cni/. Acesso em: 29 jan. 2025.

20. KHANÎ, Ahmedê. **Mem et Zîn**. Paris: Editions L'Harmattan, 2002.

21. KHAYATI, Khalid. **From victim diaspora to transborder citizenship?** Diaspora formation and transnational relations among Kurds in France and Sweden. Linköping: Linköping University, 2008.

22. KREYENBROEK, Philip G. On the Kurdish language. *In*: KREYENBROEK, Philip G.; SPERL, Stefan (org.). **The Kurds**: A Contemporary Overview. London: Routledge, 1992. p. 53-65.

23. LEACH, Edmund. **Political Systems of Highland Burma**. New York: Routledge, 2020.

24. MCDOWALL, David. **A Modern History of the Kurds**. London: I. B. Tauris, 2021.

25. ÖCALAN, Abdullah. **Guerra e Paz no Curdistão**. Köln: International Initiative, 2008.

26. ÖCALAN, Abdullah. **Democratic Nation**. Köln: International Initiative, 2016.

27. ÖCALAN, Abdullah. **The Sociology of Freedom**: Manifesto of the Democratic Civilization, Volume III. Oakland: PM Press, 2020.

28. SCOTT, James C. **The Art of Not Being Governed**: An Anarchist History of the Upland Southeast Asia. London: Yale University Press, 2009.

29. SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro, ou Ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

30. SRIHARAN, Sitharthan. Kurds, Stateless nations: Tamil solidarity with the Kurds. **Green Left**, Utrecht, n. 1085, 28 fev. 2016. Disponível em: https://www.greenleft.org.au/content/stateless-nations-tamil-solidarity-kurds. Acesso em: 29 jan. 2025.

31. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Involuntários da Pátria: Reprodução de Aula pública realizada durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, São José dos Pinhais, v. 4, n. 5, 2017. Disponível em: https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/541. Acesso em: 29 jan. 2025.

32. ZACHEN, Mordechai. The Jewish communities in Kurdistan within the tribal Kurdish society. *In*: GUNTER, Michael (org.). **Routledge Handbook on the Kurds**. New York: Routledge, 2019. p. 182-201.

José Vicente Mertz
Doutorando em Antropologia do Instituto de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, bolsista de investigação através do Centro de Administração e Políticas Públicas. ID ORCID https://orcid.org/0000-0001-7251-1174. E-mail vicente.mertz@gmail.com

Remoção e reassentamento de pessoas catadoras em Porto Alegre: reconfigurações das dinâmicas de trabalho, território e mobilidade

Removal and resettlement of collectors of recyclable materials in Porto Alegre: reconfigurations of work dynamics, territory and mobility

Alexandre Magalhães
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Giovana Lazzarin
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

Este artigo discorre sobre os impactos que a remoção e o reassentamento da Vila Nazaré, comunidade existente há mais de 50 anos na Zona Norte da cidade de Porto Alegre, tiveram sobre as dinâmicas de trabalho e convívio social de catadores de materiais recicláveis reassentados no Loteamento Irmãos Maristas. A remoção da comunidade se deu em função da ampliação da pista de pouso e decolagem do Aeroporto Internacional Salgado Filho, em Porto Alegre, facilitada pela concessão do aeroporto. O artigo analisa o modo como políticas públicas urbano-habitacionais reconfiguram as dinâmicas de trabalho, de território e de mobilidade de sujeitos removidos ou em situação de remoção, no caso, trabalhadores da catação. É possível constatar que as pessoas catadoras lidaram com um processo de inviabilização das suas práticas de trabalho e de vida durante e após a remoção A metodologia inclui a participação em diferentes situações em campo e a realização de entrevistas semiestruturadas com pessoas catadoras removidas. As análises apresentam os atores, as ações, as táticas e as estratégias presentes no processo de remoção e de reassentamento das pessoas catadoras. Ao serem levados para o Loteamento Irmãos Maristas, essas pessoas perderam sua fonte de renda, pois não fora permitida a prática da catação e da reciclagem. Entretanto, após muita reivindicação, elas conseguiram a construção de um galpão de reciclagem como contrapartida das obras de ampliação do aeroporto.

Palavras-chave: Remoção, Reassentamento, Catadores de materiais recicláveis, Vila Nazaré, Mobilidade.

Recebido em 05 de março de 2024.
Avaliador A: 11 de abril de 2024.
Avaliador B: 24 de maio de 2024.
Aceito em 28 de agosto de 2025.

CC BY

ABSTRACT

This article discusses the impacts that the removal and resettlement of Vila Nazaré, a community that has existed for over 50 years in the northern part of the city of Porto Alegre, had on the work and social dynamics of recyclable material collectors resettled in the Irmãos Maristas subdivision. The removal of the community occurred due to the expansion of the runway at Salgado Filho International Airport in Porto Alegre, facilitated by the concession of the airport. The article analyzes how urban-housing public policies reconfigure the work, territory, and mobility dynamics of individuals who were removed or in a situation of removal, in this case, waste pickers. It is possible to observe that the waste pickers dealt with a process that made their work and life practices unviable during and after the removal. The methodology includes participation in different field situations and the conduct of semi-structured interviews with removed waste pickers. The analyses present the actors, actions, tactics, and strategies present in the removal and resettlement process of waste pickers. When they were taken to the Irmãos Maristas subdivision, these people lost their source of income, as they were not allowed to collect and recycle. However, after much protest, they managed to build a recycling warehouse as a counterpart to the airport expansion works.

Keywords: Removal, Resettlement, Recyclable material collectors, Vila Nazaré, Mobility.

INTRODUÇÃO

> É um marco social e de desenvolvimento. Concluímos hoje um reassentamento com dignidade para as famílias, oportunizando a expansão final da pista do aeroporto, que significa movimentar a economia e a geração de empregos em Porto Alegre e no Estado. (Guerreiro; Seeger, 2021).

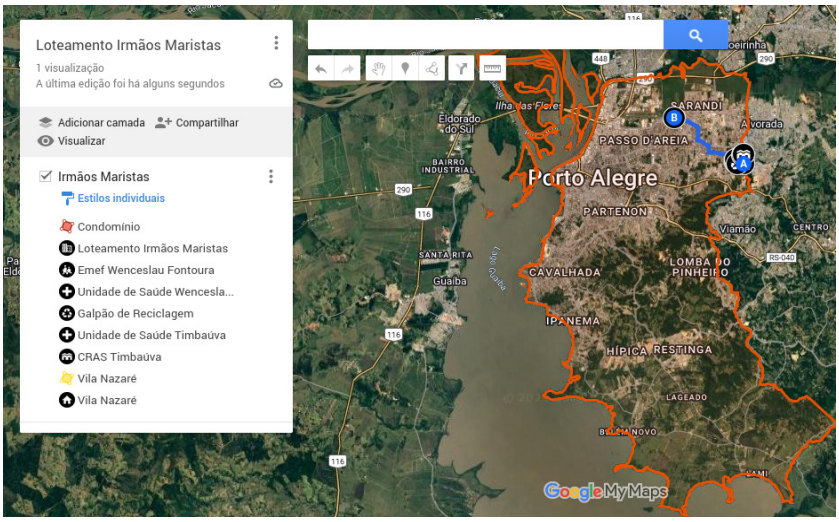
O trecho acima foi extraído do discurso feito pelo atual prefeito de Porto Alegre, Sebastião Melo, ao visitar a comunidade da Vila Nazaré, situada na Zona Norte da cidade, mais precisamente no bairro São João, junto a servidores da prefeitura, para tornar pública a finalização do "maior reassentamento contínuo da história de Porto Alegre" (Guerreiro; Seeger, 2021). Na reportagem publicada pela Prefeitura, menciona-se que o prefeito destacou que "esta pauta foi uma das prioridades da gestão até aqui" (Guerreiro; Seeger, 2021).

Em função do modo como se articulam as lógicas urbanas contemporâneas – por meio do alargamento da administração e gestão de determinadas populações em detrimento da gramática dos direitos (Telles, 2010) –, constituiu-se recentemente, em Porto Alegre, um processo de intervenção estatal que incidiu sobre a relação entre circulação e habitação de certos grupos

no espaço da cidade, redefinindo-a, no caso daquelas pessoas que moravam na Vila Nazaré. Além da modificação dessa relação entre mover-se e habitar, emergiram outras questões no processo de remoção de diferentes *vilas*[1] ao longo dos últimos anos (Araújo, 2015; Guterres, 2014; Mesomo, 2014; Madruga, 2011), sobretudo no que se refere ao pós-reassentamento de seus moradores nos "condomínios" disponibilizados e espalhados nas franjas da capital gaúcha.

Algumas dessas questões foram enfrentadas pelos novos moradores do Loteamento Irmãos Maristas, situado no bairro Mário Quintana – também conhecido como Timbaúva – no extremo norte de Porto Alegre (Figuras 1 e 2).

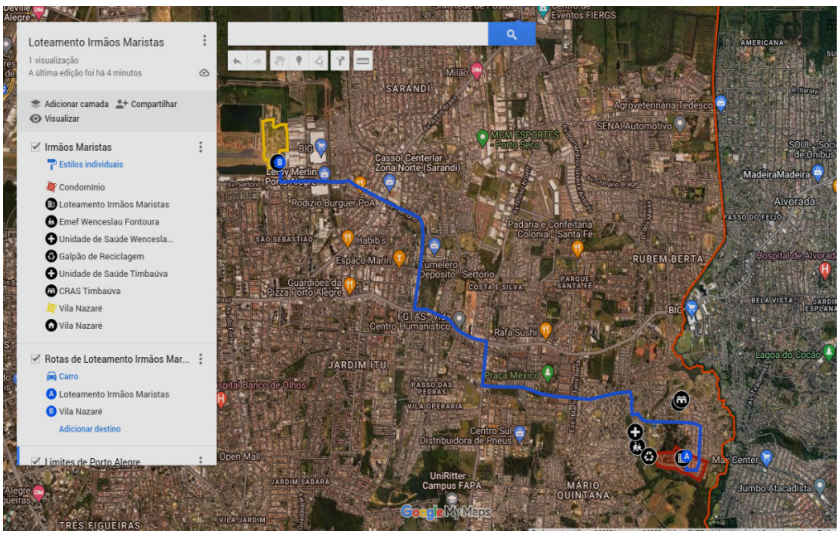
Figura 1. Localização dos territórios diante da cidade de Porto Alegre



Fonte: Autoria própria (2024).

Figura 2. Distância entre os territórios, à esquerda fica a Vila Nazaré e à direita o Loteamento Irmãos Maristas

1 "Vila" é o termo que designa os territórios populares e negros no Rio Grande do Sul, equivalente a "favelas", "aglomerados", "mocambos" em outras regiões do país.



Fonte: Autoria própria (2024).

O loteamento em questão foi criado para a realização do reassentamento das famílias oriundas da Vila Nazaré, conforme já mencionado. No entanto, além dessa vila, que existia há mais de cinco décadas e se localizava às margens do Aeroporto Internacional Salgado Filho[2], moradores(as) de outras vilas (como, por exemplo, Parque Chico Mendes e Vila Herdeiros) foram reassentados no condomínio construído naquela localidade.

Apesar de haver pouco material disponível relacionado à história da Vila Nazaré, é possível destacar que se trata de uma remoção imaginada há alguns anos pela Prefeitura. Segundo o Departamento Municipal de Habitação de Porto Alegre (Demhab), entre 2006 e 2007 foi realizado o primeiro diagnóstico socioeconômico da referida vila, identificando o perfil dos(as) moradores(as), a estrutura de suas residências, suas fontes de renda, há quanto tempo moravam na localidade, além de gênero, raça e outros fatores (Porto Alegre, 2015). O objetivo descrito pelo departamento era coletar informações para subsidiar políticas de atendimento habitacional e fundiário para a comunidade. De acordo com o Projeto Técnico Social (Porto Alegre, 2015), entre o final do ano de 2009 e início de 2010, realizou-se um segundo levantamento socioeconômico, objetivando atualizar as informações obtidas no primeiro. Em 2018, houve uma terceira coleta de dados, chamada de "Revalidação de Dados" (Porto Alegre, 2015), porém, após resistência da comunidade, a coleta foi interrompida e reiniciada somente no ano seguinte, dando seguimento ao levantamento.

Salientamos aqui que, durante esse período, mais precisamente em 2007, houve o anúncio de que Porto Alegre seria uma das cidades sede da Copa do Mundo de Futebol

2 O Aeroporto Internacional Salgado Filho se situa na Zona Norte de Porto Alegre, próximo à divisa com as cidades de Canoas e Cachoeirinha, numa localização importante para o fluxo que conecta a Região Metropolitana. Foi inaugurado em 12 de outubro de 1951.

de 2014. Isso fez com que algumas modificações legais e urbanas fossem realizadas para adequação às exigências feitas pela FIFA, possivelmente acelerando o processo de remoção da comunidade e intensificando o conflito inaugurado há algum tempo. No entanto, a retirada de seus moradores iniciou apenas em 2019, ação concluída em 2021, em plena pandemia de covid-19[3]. Cabe destacar que nem toda a população da Vila Nazaré foi removida naquele instante, somente aquelas famílias que estavam nas áreas de interesse da Fraport (empresa que assumiu o Aeroporto Internacional Salgado Filho através de concessão[4] realizada em 2017), tendo sido, segundo a Justiça Federal da 4ª Região (2022), "1.020 do Sítio Aeroportuário, 169 da Área Remanescente e uma da Área Remanescente na Revalidação de 2021", contabilizando 1.190 famílias.

Ao longo de todo o processo de remoção, muitos foram os impactos sentidos pelos moradores. Um dos segmentos mais afetados foi o de catadores e catadoras. É importante lembrar que muitos moradores trabalham com coleta, separação e venda de materiais recicláveis nas vilas da cidade. Historicamente, moradia e local de trabalho se misturam e se confundem nessas localidades, constituindo, nos termos de Risek (2012), uma verdadeira zona de indiferenciação[5]. Em outras ocasiões, o trabalho se realiza em um galpão separado da habitação, como em alguns casos da Vila Nazaré.

Como aponta Cardoso (2022), ainda que legislações nacionais coloquem essa categoria profissional como principal agente da cadeia produtiva da reciclagem, milhares de catadores e catadoras ainda permanecem nas ruas ou mesmo em lixões a céu aberto,

> [...] sobrevivendo com as sobras das riquezas produzidas, com aquilo que já perdeu seu valor e que geram imensuráveis prejuízos econômicos e ambientais, os quais nas mãos das catadoras/es, ganham outro significado, gerando renda e proteção ambiental (Cardoso, 2022, p. 8).

Nesse sentido, é inegável a importância e função socioambiental desse tipo de trabalho para a cidade, existente antes mesmo da instauração da coleta seletiva em Porto Alegre, em 1990 (Cardoso, 2022). Além de catar, separar, organizar e comercializar, o ciclo da catação conta também com veículos de tração animal (VTA), as chamadas "carroças", e/ou veículos de tração

3 Apesar da decisão do Supremo Tribunal Federal que suspendia toda e qualquer ação de despejo e reassentamento, tendo em vista a calamidade social e de saúde pública em que vivíamos naquele momento.

4 Concessão, segundo a Lei nº 8.987/1995, é a "delegação de sua prestação, feita pelo poder concedente, mediante licitação, na modalidade concorrência ou diálogo competitivo, a pessoa jurídica ou consórcio de empresas que demonstre capacidade para seu desempenho, por sua conta e risco e por prazo determinado" (Brasil, 1995). No caso do aeroporto de Porto Alegre, o prazo é de 25 anos.

5 Para Risek (2012, p. 41), a noção de indiferenciação "se refere a esse conjunto mais ou menos recente de transformações, em que a experiência do trabalho –para além do trabalho fabril – e da cidade – para além das referências dualizadas como centro e periferia, presença ou ausência do Estado, lugar de trabalho e lugar de moradia – se embaralharam".

humana (VTH), conhecidos como "carrinhos". Na Vila Nazaré, o processo da reciclagem era realizado pelas pessoas catadoras através do uso desses veículos para facilitar o transporte dos materiais coletados para sua comercialização. Além disso, de acordo com documento elaborado pelo Demhab (Porto Alegre, 2015), as pessoas catadoras contavam com pelo menos 36 galpões de reciclagem na Vila Nazaré, construídos pelos catadores em suas próprias moradias ou em locais de uso comunitário.

No entanto, na situação conflituosa instaurada pela remoção, a reciclagem foi desconsiderada enquanto meio de trabalho, de obtenção de renda e também por sua função socioambiental. Dessa forma, é possível constatar que estas(es) trabalhadoras(es) lidaram com um processo de inviabilização das suas práticas de trabalho e de vida durante e após a remoção.

Além do mais, tal configuração nos permitirá compreender como a gestão das mobilidades por meio de diferentes mecanismos – inclusive através de dispositivos racialistas (Carneiro, 2023) – repõe e atualiza lógicas de desigualdade que atravessam e constituem nossas cidades. No caso aqui em tela, como teremos oportunidade de acompanhar ao longo deste texto, as dinâmicas que reforçam e ampliam as desigualdades podem ser apreendidas a partir da consideração do esforço governamental (público e privado) em permitir a mobilidade de alguns – os que chegam ou saem através de aviões, ampliando certas conexões e transmutando-se entre escalas locais e transnacionais – e dificultar ou impossibilitar a circulação de outros – o que se visualiza nas regulamentações que buscam restringir o uso de animais, carrinhos e outros veículos pelas pessoas catadoras em seus "corres" diários para "fazer a vida".

Ao serem levados para o Loteamento Irmãos Maristas, essas pessoas perderam sua fonte de renda, pois não fora permitida a prática da catação e da reciclagem. Entretanto, após muita reivindicação, as pessoas catadoras conseguiram a construção de um galpão de reciclagem como contrapartida das obras de ampliação do aeroporto feitas pela Fraport. A partir disso, surgiram diversos desafios e expectativas, a criação de uma cooperativa, a construção da infraestrutura para o funcionamento de uma Unidade de Triagem, o desenvolvimento de novos laços socioterritoriais, mas também frustrações diante das burocracias do processo, dificuldades relacionadas à atividade da catação, entre outros fatores.

Diante de tal configuração, este artigo resulta de diferentes experiências de pesquisa dos autores (Magalhães, 2019; Lazzarin, 2023) e tem como objetivo analisar o modo como políticas públicas urbano-habitacionais na cidade de Porto Alegre reconfiguram as dinâmicas de trabalho, território e mobilidade, buscando demonstrar como essas reconfigurações podem ser apreendidas por meio do estudo da experiência dos(as) moradores(as) removidos(as) para o Loteamento Irmãos Maristas. Particularmente, interessa-nos compreender como tais políticas, expressas materialmente a partir de duas infraestruturas que conformam formas distintas de mobilidade, produção de territorialidades e articulação de diferentes escalas espaço-temporais (aviões/aeroporto e carrinhos/carroças/cavalos/kombis), acionam formas de governo racializadas que possibilitam, para uns, e dificultam, para outros, um modo de vida e de habitar

que se realiza através da possibilidade de se mover. As reflexões aqui realizadas se sustentam empiricamente na análise de notícias veiculadas por jornais (especialmente *o Jornal Brasil de Fato*) e no portal da Prefeitura de Porto Alegre na internet, na mobilização de documentos oficiais, na participação em diferentes situações juntos a tais pessoas, em conversas informais e realização de entrevistas[6].

O marco teórico mobilizado percorre os caminhos traçados por Foucault (2008), a partir do uso do conceito de governamentalidade, para a compreensão das lógicas de poder que configuram a situação conflituosa instaurada pela remoção das pessoas catadoras da Vila Nazaré. Tal noção funcionará como o fio condutor dos demais conceitos mobilizados nesse artigo, como os de habitar – no sentido de Ingold (2015) e desenvolvido por Vidal e Souza (2021) –, e estar em trânsito, tal como formulado por Cassiano Lisboa (2013), para entender como a remoção impacta e transforma as (i)mobilidades das pessoas catadoras, tendo em vista a importância do movimento para essas pessoas no sentido da produção de vida. Articuladamente, as análises aqui feitas aproximam-se do que Stella Paterniani (2016) chama de branquidade do Estado, e do que Magalhães e Ystanes (2020) denominam de governo racializado. Em ambos os casos, trata-se de considerar e rastrear as lógicas racializadoras e racistas constituintes das práticas de governo, caracterizadas como um arranjo de poder que inferioriza o Outro através de mecanismos de racialização, enquanto o produz como subalterno.

Além desta introdução e das considerações finais, este artigo se estrutura em três seções: na primeira, abordamos o processo de remoção dos moradores da Vila Nazaré, identificando os motivos e justificações governamentais, bem como os dispositivos de poder mobilizados para "fazer remover". Na segunda parte, destacamos a dimensão das (i)mobilidades para compreender as complexidades e nuances do impacto desse processo sobre as pessoas catadoras. Por fim, discutimos as primeiras experiências de habitar no "condomínio" para o qual essas pessoas foram realocadas. Atravessando toda a discussão, consideramos como a configuração aqui em análise, caracterizada pelos mecanismos combinados da remoção/realocação, foi marcada por mecanismos racializadores e racistas de governo dos corpos das pessoas catadoras.

O PROCESSO DE REMOÇÃO: "SABE QUANDO TU TÁ QUERENDO SE AJEITAR, AÍ VEM AQUELA ESPADA DO

6 Parte da coleta de dados é fruto do Trabalho de Conclusão de Curso de uma das autoras deste artigo, em que algumas cenas foram observadas durante estágios realizados nas equipes técnico sociais que acompanhavam o processo de remoção e reassentamento da comunidade. A autora negociou sua inserção no cotidiano de acompanhamento da comunidade, tanto com as supervisoras do estágio quanto com as pessoas catadoras acompanhadas no processo, todas estando de acordo com a pesquisa. Diante disso, possibilitou-se a realização de duas entrevistas semiestruturadas, com Juraci e Glades, além de outros relatos, coletados durante o dia a dia de trabalho, que compõem o fio condutor deste artigo.

DEMHAB NA CABEÇA”

A radioagência Brasil de Fato (2021) aponta o início da mudança na vida das famílias da Vila Nazaré a partir do anúncio, realizado em 2007, de que Porto Alegre seria uma das cidades sede da Copa do Mundo de Futebol de 2014. Após esse anúncio, começaram, então, modificações nas cidades para que se adequassem aos padrões exigidos pela FIFA, que incluíam ajustes nas áreas de mobilidade urbana, aeroportos, turismo, estádios, portos, segurança, defesa e telecomunicações.

Tais exigências foram apresentadas em uma “Matriz de Responsabilidades”, disponibilizada em 2010 pelo Ministério da Cidadania, à época Ministério do Esporte, que definia as responsabilidades “de cada um dos seus signatários (União, Estado, Distrito Federal ou Município) para a execução das medidas conjuntas e projetos imprescindíveis para a realização da Copa de 2014” (Ministério da Cidadania, 2014). O Quadro 1 mostra um recorte das “responsabilidades” assumidas pela prefeitura de Porto Alegre:

Quadro 1. Responsabilidades assumidas pela Prefeitura de Porto Alegre

Porto Alegre	Estádios	Reforma do Estádio Beira-Rio
Porto Alegre	Mobilidade urbana (entorno)	Obras das três vias de acesso ao Estádio Beira-Rio
Porto Alegre	Mobilidade urbana (entorno)	Projeto de pavimentação do entorno do Estádio Beira-Rio
Porto Alegre	Aeroportos	Reforma e ampliação do terminal de passageiros
Porto Alegre	Aeroportos	Reforma e ampliação do pátio de aeronaves (1ª fase)
Porto Alegre	Estruturas complementares (Copa do Mundo)	Construção de estruturas complementares

Fonte: Ministério da Cidadania (2014).

Nesse sentido, levando em consideração as exigências de reforma e ampliação do terminal de passageiros e reforma e ampliação do pátio de aeronaves (1ª fase), a Prefeitura deu segmento a alguns projetos que levaram a remoções na cidade. Na capital gaúcha, o anúncio como cidade sede veio acompanhado por outra notícia:

> […] um pacote de grandes obras na cidade. Uma delas era a ampliação da pista do aeroporto Salgado Filho, que exigiria a remoção das famílias que viviam na Vila

> Dique, localizada ao lado do aeroporto, e das que moravam na Vila Nazaré, localizada um pouco mais adiante (Brasil de Fato, 2021).

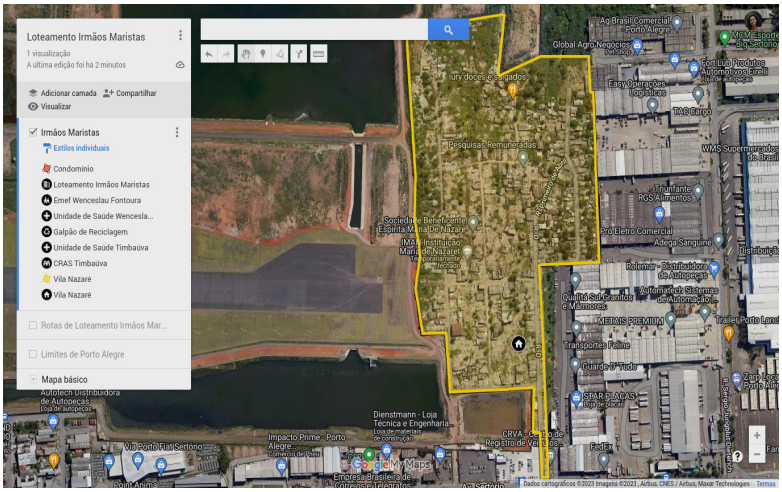
No que se refere às formas por meio das quais esses processos foram gerenciados pelo aparato estatal, em particular na Vila Nazaré, é fundamental uma reflexão sobre o impacto do tempo de espera pela remoção na vida cotidiana das famílias, inclusive levando em conta o fato de que, entre os levantamentos socioeconômicos (que sustentariam a retirada) e a realocação propriamente dita, muitos anos se passaram. A insegurança em não saber se ou quando seriam removidos, os motivos para tal, quais os ganhos e perdas envolvidos nesse processo, tudo isso pode ser lido como a espera, especialmente aquela de pessoas pobres e negras, e configura-se como uma das atualizações possíveis das maneiras de governar tais populações, como expressão de formas de dominação política (Auyero, 2011). De acordo com Auyero:

> Moradores da favela estão sempre a esperar que algo aconteça. Intoxicados e excluídos, eles vivem em um tempo orientado para agentes poderosos e manipulado por estes. Eles vivem em um tempo alienado e são obrigados, como coloca de forma eloquente Pierre Bourdieu (2000, p. 237), "a esperar tudo dos outros". A dominação funciona – argumentamos – pela rendição ao poder de outros; e é experimentada como um tempo de espera: esperar com esperança, seguida de frustração, que outros tomem as decisões e, efetivamente, render-se à autoridade de outros. (Auyero, 2011, p. 147).

Nesse sentido, o tempo de espera somado às modificações no cotidiano e às promessas feitas pela empresa que realizou o processo de remoção podem ser considerados tecnologias de governo dessa população e também da cidade como um todo. A duração, o ritmo e os ruídos provocados pela remoção causam cansaço, angústia, medo, insegurança, frustração, revolta, e todos esses elementos podem ser considerados artifícios governamentais para governar a vida dessas pessoas.

Vejamos agora, em detalhes, algumas práticas utilizadas pelo aparato estatal – especialmente na figura do Demhab e pela iniciativa privada Fraport Brasil – para realizar a remoção da Vila Nazaré. Trata-se de uma arranjo governamental público-privado, que articula agências estatais e uma empresa privada. A Figura 3 demonstra a localização da comunidade.

Figura 3. Vila Nazaré, demarcada em amarelo, às margens do aeroporto, situado à esquerda da imagem



Fonte: Autoria própria (2024).

O principal motivo alegado para a remoção foi a expansão da pista de pouso e decolagem do aeroporto. Aqui, é possível adiantar a reflexão de como tal intervenção infraestrutural expressa e materializa desigualdades que determinado regime de mobilidades (Glick Schiller; Salazar, 2013; Sheller, 2018; Mano, 2021) produz e gerencia. Tal como afirma Freire-Medeiros (2024, p. 429), "assentados em estruturas e redes sociomateriais, os regimes de mobilidade são responsáveis por restringir ou potencializar, impedir ou promover fluxos de elementos tangíveis e de signos". Num primeiro momento, ocorreu a fase de diagnóstico socioeconômico dos moradores a serem removidos – lembrando que, no caso da Vila Nazaré, isso já havia sido feito em 2007. Nesse momento, foram coletadas informações sobre a renda da população, raça/etnia, gênero, idade, além de dados sobre a infraestrutura das moradias, acesso à água, energia elétrica e saneamento básico. Depois disso, iniciou-se a fase de cadastramento, em que as famílias entregam uma série de documentos e é criado um dossiê[7] para cada uma no Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV).

Buscando entender como o processo de remoção foi vivenciado pelos moradores, em conversa com Joana, uma mulher negra, recicladora, antiga moradora da Vila Nazaré, ela relatou sobre o medo inicial em função do cadastramento e do desconforto com todo o processo. Segundo Joana, apesar do cadastro socioeconômico de 2007, ninguém acreditava que haveria outro até que se iniciou o novo levantamento. Durante a entrevista realizada, ela menciona que se inscreveu um pouco relutante, "porque a gente não sabia o que vinha pela frente, ao mesmo tempo que eu fui fazer o cadastro eu não queria sair, a gente não sabia o que ia ser" (Joana,

7 Serve para habilitar o candidato junto aos agentes financeiros (neste caso, junto à Caixa Econômica Federal) através de um conjunto de regras definidas pelo próprio Programa Federal Minha Casa Minha Vida, que inclui a montagem de dossiê e inclusão e/ou validação de Número de Inscrição Social (NIS)/Cadastro Único, além do preenchimento do Formulário da Caixa/Declaração do Beneficiário (Brasil, 2020).

2023). Esses procedimentos mencionados, especialmente o relacionado à ilegibilidade (Das, 2007; Das; Poole, 2004) das práticas governamentais, podem ser entendidos à luz do conceito de governamentalidade, que consiste:

> [...] no conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (Foucault, 2008, p. 143).

A consideração desses conjuntos de práticas, instituições, procedimentos, táticas e estratégias permite compreender o modo como tanto a malha estatal quanto a Fraport intervieram na vida das famílias em processo de remoção naquele momento. Nesse sentido, Foucault (2008), ao propor a noção de governamentalidade, aponta que

> [...] se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade (Foucault, 2008, p. 292).

É nesse sentido que buscamos, na configuração conflituosa constituída a partir da remoção da Vila Nazaré, compreender esse arranjo governamental público-privado que deu curso a esse processo. Assim, as práticas de governo populacional não se restringem às agências definidas como estatais, mas incorporam ações de outros atores institucionais e políticos, como é o caso de uma empresa privada, e produzem como efeito reconfigurações urbanas específicas e ampliação das fronteiras de mercado. Em 2017, a Fraport, de origem alemã, assumiu a responsabilidade pelo aeroporto da capital gaúcha por 25 anos. No contrato firmado entre a concessionária e a Agência Nacional de Aviação Civil (Anac), denominado *Concessão para ampliação, manutenção e exploração do Aeroporto de Porto Alegre – Salgado Filho* (Agência Nacional de Aviação Civil, 2016), nota-se como um dos objetivos a ampliação do aeroporto. Nesse sentido, salienta-se a "necessidade" de

> [...] promover a desapropriação dos imóveis necessários à realização de investimentos ao longo da concessão cuja fase executória não tenha ainda sido iniciada, e indenizar seus proprietários, devendo ainda, quando for o caso, solicitar a publicação dos decretos ao Poder Concedente e a outorga de poderes necessária, nos termos do artigo 29, inciso VIII, da Lei 8.987/95 (Anac, 2020, p. 24).

Houve uma disputa judicial sobre os direitos e deveres, tanto dos moradores da vila, quanto da concessionária. As obrigações desta última não foram expostas de modo nítido no contrato, assim como para a população, não restando explícitos os deveres da Fraport diante da

remoção e do pós reassentamento, o que dificultava a reivindicação dos moradores.

A organização da sociedade civil de interesse público (Oscip) Amigos da Terra possui uma série de vídeos com entrevistas e relatos de moradores da Vila Nazaré que contribuíram para a compreensão do processo de remoção (Amigos da Terra, 2018). Nas entrevistas, os moradores salientam que não houve um diálogo franco e explícito sobre o que viria a acontecer com a comunidade, relatando que muitas vezes sabiam de importantes informações apenas através de reportagens na televisão. Um dos entrevistados relata que não foi disponibilizado laudo técnico e que questionamentos como "vai sair? precisa sair? quem vai sair e pra onde vai ir?" eram terminantemente ignorados (Amigos da Terra, 2018).

Apesar de todo o esforço feito pelos moradores – manifestando-se, indo às audiências públicas, exigindo o direito de usucapião –, a remoção se iniciou em meados de 2019. Desde então, o cenário que se seguiu foi de medo, insegurança e insalubridade. Uma zona de indeterminação[8] se abriu (Dewey, 1938; Menezes, 2023). O reassentamento foi realizado em três fases, que combinavam as maiores áreas de interesse no território por parte da companhia com a liberação das quadras para ocupação no Loteamento Irmãos Maristas, autorizadas com certo controle para que não houvesse ocupações irregulares nos apartamentos que ainda não haviam sido ocupados oficialmente. De um lado, esse era o procedimento oficial realizado pelo Demhab; de outro, havia a população sendo removida e o território, bem como suas vidas, sendo deliberadamente precarizado[9].

Nesse sentido, Joana recorda as dificuldades enquanto a remoção de sua casa se aproximava: "parecia que era proposital, a luz desligando toda hora, a gente já não tinha uma luz boa porque era emendado em fio, quando não era luz era água, a água era um fiozinho" (Joana, 2023). Além disso, relembra quando era obrigada a fazer e desfazer a mudança "porque os ratos entravam nas caixas, destruíam tudo e eu tinha que tirar tudo que tava estragado pra refazer de novo" (Joana, 2023). Nessa configuração, é possível afirmar que a experiência de Joana, bem como dos demais moradores removidos, pode ser traduzida a partir das noções de política de precarização (Magalhães, 2020) ou biopolítica da precariedade (Leite, 2020), que permitem descrever e compreender diferentes práticas de exposição contínua de certas populações à morte, definindo aqueles que podem/devem morrer – uma necropolítica, como designou Mbembe (2016).

8 "Zona de indeterminação", seguindo a perspectiva elaborada por John Dewey e recuperada por Palloma Menezes, refere-se àquela configuração na qual o sujeito se encontra diante de uma circunstância marcada por dificuldades, dúvidas, perplexidades e perturbações. Trata-se, no limite, de uma situação de suspensão ou ruptura do fluxo regular da vida cotidiana.

9 Houve um momento durante a remoção que os relatos de insalubridade no local se somavam à vontade de sair logo do território. "Foi torturante, lá na finaleira foi torturante" (Juraci, 2023); esse era o sentimento que parte da comunidade experienciava. Ao andar pelas ruas da Vila Nazaré, era perceptível o abandono proposital da comunidade, onde já não havia saneamento, água ou luz, com lixo espalhado pelos cantos, poças d'água e, no geral, uma condição insalubre de vida para que os moradores aceitassem se mudar logo.

Tem-se, então, um novo cenário com o qual as famílias precisam lidar até chegar o momento de serem removidas. Em meio às várias incertezas, muitas cederam e se mudaram. Em decorrência de todo o processo de remoção, as promessas feitas por integrantes do referido arranjo governamental passam a ser vistas com outros olhos; a curiosidade é atiçada sobre a vida e as possibilidades no novo território e, nitidamente, o tempo de espera tem agência sobre a decisão dos moradores. Ir ou permanecer? Depende de onde se está, há quem diga que o melhor foi sair, porém, outros dizem que preferiam ter ficado…

A RECICLAGEM NO ANTIGO TERRITÓRIO E A TRANSITORIEDADE NECESSÁRIA À VIDA

Nesta seção, apresentaremos alguns excertos de relatos produzidos a partir de conversas com Joana e Marta, também moradora e catadora, para compreendermos um pouco mais a lógica da catação, os impactos da remoção que reconfiguraram essa atividade laboral e o quanto tal transformação modificou significativamente a vida das catadoras e catadores.

Ao conversar com Joana, a catadora relatou algumas questões relacionadas ao pré e ao pós reassentamento. Ela contou que chegou à Vila Nazaré em 2017 e permaneceu até 2020, quando foi removida. Durante esse período, trabalhou com catação e reciclagem junto com o marido para pagar suas despesas: "o meio que a gente tinha de pagar era reciclando, a gente reciclava pra nós, no pátio" (Joana, 2023). Joana e o marido inicialmente trabalharam com o auxílio de uma carroça, "primeiro ele tinha carroça, aí começou o negócio de tirar as carroças" – aqui ela se refere à Lei Municipal nº 10.531/2008 (Porto Alegre, 2008), que proíbe a circulação de carroças em Porto Alegre, visando reduzir gradativamente a circulação de veículos de tração animal (VTA) e de veículos de tração humana (VTH), salvo em zonas rurais. Tal configuração parece ressoar o que Freire-Medeiros (2024) afirma sobre os modos de operação práticos dos regimes de mobilidade. Segundo a autora, sustentando-se em Scheller (2018), estes "dependem de combinações complexas entre movimentos, pausas e interrupções que resultam em gabaritos discriminatórios, cujo efeito é a canalização diferenciada dos fluxos em várias escalas".

Diante desse "gabarito discriminatório" de natureza legal que busca intervir sobre os fluxos de vida das pessoas catadoras, Joana relata que na primeira vez que o marido "perdeu" a carroça "'fiquemo' a nada, nem pra trabalho nem pra reciclagem. Aí ele começou a fazer uns bicos, conseguiu de novo outra carroça, aí começou de novo e tiraram de novo" (Joana, 2023). Assim como a família de Joana, diversos catadores foram impactados negativamente pela "Lei da Fome" (Cardoso, 2022). Alexandro Cardoso, catador e antropólogo, afirma que essa lei é "puramente higienista" (Cardoso, 2023, p. 54), considerada também

> [...] preconceituosa, altamente excludente e de requintes de ampliação da marginalidade, justamente porque a categoria tem a proibição do seu trabalho, com a proibição da circulação dos veículos de tração animal (VTAs), as carroças e os veículos de tração humana (VTHs), os carrinhos (Cardoso, 2022, p. 54).

O projeto de lei tramitava na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre desde 2003 e foi elaborado pelo até então vereador – e hoje prefeito – Sebastião Melo. A principal justificativa para sua implementação era o direito dos animais, numa articulação político-discursiva que, ao reforçar uma suposta oposição entre mundos humanos e não humanos, criou condições de aprofundamento de desigualdades para ambos. Diante desse cenário, os catadores propuseram que houvesse uma mudança gradual dos veículos de tração animal para veículos motorizados, assim como a criação de uma Comissão de Proteção dos Animais (Cardoso, 2022). No entanto, as propostas não foram aceitas. Em alguma medida, é possível afirmar que as pessoas catadoras tentaram ficar com o problema, nos termos de Haraway (2023, p. 43), isto é, "suscitar respostas potentes" diante de adversidades presentes, buscando estabelecer "colaborações e combinações inesperadas" com "espécies companheiras".

Joana relata ainda que o marido trabalhou por mais de 30 anos utilizando carroças e que sustentaram todos os filhos com o equipamento. Quanto à justificativa para a proibição do uso do referido equipamento para realizar a catação, para ela seu esposo "sempre foi cuidadoso com os bichinhos, não era aquele carroceiro que pensava só nele e não nos bichos" (Joana, 2023). Refletindo ainda com Donna Haraway (2023), é como se Joana e o marido só existissem a partir de uma composição com os "bichos", por meio de um, nos termos da autora, devir-com, tornando-se assim "mutuamente capazes". Porém, quando perderam a carroça pela segunda vez, decidiram que iriam comprar uma kombi, a fim de seguir no ramo da reciclagem. Continuaram, então, a realizar o trabalho de reciclagem na vila, no pátio de casa: "vendia ali mesmo, sempre tinha um comprador ali dentro mesmo, não precisava nem sair de dentro pra vender" (Joana, 2023). Joana contou como realizavam a divisão do trabalho:

> Ele trabalhava de dia, chegava de noite, pegava a kombi e ia buscar reciclagem pra no outro dia eu trabalhar na separação com as gurias ali do pátio, com a minha filha e com quem quisesse me ajudar, e assim foi até começar o cadastro, que eu entrei em pânico (Joana, 2023).

A outra história que, muito brevemente, nos ajudará a compreender como transformações mais amplas – e muitas vezes violentas – na cidade impactam a vida das pessoas em seu cotidiano é a de Dona Marta. Ela era uma das moradoras mais antigas da Vila Nazaré e, no alto de seus 71 anos de vida, 25 foram passados na referida vila. Marta contou que iniciou na reciclagem também através da carroça, variando entre a reciclagem em casa e no galpão de terceiros, até que, com o tempo, transformou a cocheira de cavalos que possuía em um galpão de reciclagem próprio. Recebia por dia, em média, de duas a três kombis cheias de material, havendo espaço para até quatro:

> [...] era enorme, na reciclagem a gente guardava papelão, latinha… eu tinha uma mesa, tinha fogão que a gente cozinhava lá pra não entrar pra dentro de casa. Aí os guris que vinham pra reciclagem, eu esperava eles com café, com almoço, com tudo, cafezinho, pão, tudo ali. A gente sobrevivia bem, tanto eu quanto a pessoa que trabalhava comigo (Marta, 2023).

Para ela, a relação entre as pessoas catadoras era amistosa: "todo mundo se conhecia, a gente sabia o horário e o dia, quem saia de carroça… a gente se cruzava na rua e 'ah, aquela rua lá eu não fiz, pode ir, a nossa carroça já tá cheia'" (Marta, 2023). Em novembro de 2022, durante uma reunião entre a equipe do eixo ambiental e os catadores já no loteamento Irmãos Marista – cujo objetivo era facilitar a leitura do estatuto de uma cooperativa a ser criada, elaborado por um vereador junto ao Clube de Mães[10] –, Marta mencionou que considerava a vida na Nazaré muito melhor que no "condomínio" para o qual havia sido levada, além de destacar o maior acesso aos resíduos com os quais trabalhava e que no antigo local de moradia ninguém passava fome, pois "se apoiavam" caso alguém estivesse necessitando, diferente do que ocorria no loteamento.

No que se refere ao âmbito da reciclagem, o próprio Projeto Técnico Social da Vila Nazaré reconhece que havia, já em 2015, "uma preocupação em relação à reciclagem dentro do loteamento, pois os moradores utilizam o próprio pátio ou peça do domicílio para guardar seus resíduos, e geralmente ao lado tem uma cocheira para abrigarem os cavalos" (Porto Alegre, 2015, p. 39-40). Dessa forma, nota-se que o futuro da reciclagem era algo recorrentemente questionado pelos catadores quando se pensava na remoção. No entanto, ainda assim não foi levado em consideração no decorrer do processo de reassentamento.

Passadas as dificuldades iniciais colocadas pelo processo de remoção, Joana contou que houve uma mudança na dinâmica de sua vida: anteriormente, ela e o marido trabalhavam com reciclagem e, devido à impossibilidade de seguir com esse trabalho no loteamento – ao menos no início –, o marido passou a trabalhar em uma madeireira, enquanto ela seguia sem conseguir se inserir em outra atividade. Além disso, relatou a preocupação que sentiu em relação aos seus dois filhos, ambos menores de idade, devido à sensação de insegurança no novo território. Dessa forma, apontou que não gostaria de trabalhar longe de casa e deixá-los sozinhos. Para ela, seria melhor trabalhar no galpão porque ficaria mais perto dos filhos, "pra não deixar eles 'soltos' […] qualquer coisa que acontecer aqui eu tô perto" (Marta, 2023).

Diante do exposto, além da sensação de insegurança e da incerteza frente ao futuro próximo (configuradas pela zona de indeterminação aberta pelo processo de remoção), é possível apontar como o relato feito por Joana – bem como por Marta – nos permite observar o impacto do reassentamento também em suas mobilidades pela cidade, a partir do momento em que ela se sente "na obrigação" de permanecer em casa e cuidar dos filhos, não se permitindo

10 Tal associação foi criada no loteamento após a realocação dos moradores da Vila Nazaré, sendo uma das primeiras formas associativas da localidade.

realizar outros trabalhos, a não ser algumas faxinas esporádicas no próprio condomínio. Para além de habitar uma nova localidade, é necessário sentir-se pertencente ao local. Nesse sentido, podemos seguir com Vidal e Souza (2021), que afirma o seguinte:

> [...] formas de habitar as fronteiras urbanas devem ser compreendidas em conexão com as práticas de movimento que se realizam entre o lugar de partida da antiga residência e a nova morada em construção, mas também com a incessante agitação dos longos e pequenos trajetos diários dentro do bairro, para outros bairros e municípios vizinhos (Vidal e Souza, 2021, p. 490).

Nesse sentido, a autora lança luz sobre o conceito de habitar de Tim Ingold, que também inclui o movimento (Vidal e Souza, 2021). Esse movimento, então, acontece "entre lugares vividos e não em contextos definíveis como 'espaços' delimitados" (Vidal e Souza, 2021, p. 490). Ingold chama a atenção, de acordo com Vidal e Souza, para os modos de habitar o mundo que apoiam a compreensão de que a vida se faz no movimento perambulatório em caminhos e linhas que formam lugares. Sendo assim, poder transitar é fundamental para habitar e, seguindo ainda na linha de Ingold (2015, p. 38), "ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem".

Diante disso, ao pensarmos no transitar enquanto processo fundamental para o habitar, chamamos atenção para o fato de que o modo de organização e operação do trabalho de catação se dá em função do movimento, da necessidade de circulação pela cidade. O ato de catar depende de mobilidade, de fluxo. Segundo Cassiano Lisboa (2013, p. 17), a vida dos catadores de materiais recicláveis são "vidas que se fazem em trânsito[11]. Dessa forma, Lisboa discorre sobre mobilidade focalizando os itinerários de catadores de materiais recicláveis integrantes de associações e cooperativas localizadas na região sul do Brasil, observando como os catadores "reconstroem cotidianamente suas identidades através das sobras e nos interstícios da sociedade, desde um 'entre lugares' que é o estar 'em trânsito'" (Lisboa, 2013, p. 16). Dessa forma, habitar e estar em trânsito referem-se à mobilidade dos sujeitos como forma, também, de se fazer a cidade, no sentido de Agier (2015), quando este afirma que a cidade é feita essencialmente de movimento.

É nítido que a vida dos catadores depende da possibilidade de se moverem. No entanto, a construção de um Projeto Técnico Social mais inclusivo visando à especificidade dessa categoria profissional não se concretizou, tendo em vista esse habitar no/em movimento. Considerar a singularidade da forma de vida expressa pela experiência das pessoas catadoras é levar a sério o fato de que ela não se realiza a partir da localização fixa em algum lugar, mas ao longo de caminhos. Nesse sentido, os caminhos, e não os lugares, são a condição primordial dessa forma

11 Cabe ressaltar que é necessário tomar cuidado para não generalizarmos, visto que essa categoria é muito vasta. Além de catadores autônomos, existem também catadores cooperados, cujas vidas já não dependem exclusivamente da circulação.

de vida.

Os empecilhos postos para transitar não somente por entre as ruas do loteamento, mas também nos arredores, seja através da Lei Municipal nº 10.531/2008, seja através da distância em relação ao local ao qual já estavam habituados a circular, dificultam a permanência e as possibilidades de habitação, aqui entendida num sentido mais amplo. O hábito do movimento fortalece e possibilita o habitar; já a imobilização, mesmo que parcial, estanca o fluxo constitutivo dessas vidas. Isso nos coloca diante da compreensão, como afirmado anteriormente, de que o mover-se ou a sua impossibilidade se inscrevem em certos regimes de mobilidades (Glick Schiller; Salazar, 2013; Sheller, 2018; Mano, 2021), que definem quem pode circular, como e quando. Como apontam Freire-Medeiros e Lages (2020, p. 130), diferentemente da narrativa hegemônica sobre a caracterização das sociedades contemporâneas, "o regime de mobilidades a expõe em suas fricções constitutivas, próprias de um fluxo oscilante e inconstante (flux), com vias expressas para poucos e cancelas para muitos". Com isso, não estamos dizendo que as pessoas catadoras estão proibidas de circular e exercer seu trabalho no e a partir da localidade para onde foram levadas. Entretanto, há uma série de interdições políticas, legais e materiais à prática laboral da catação, especialmente a partir da proibição do acondicionamento dos resíduos no loteamento, o que, de certa forma, restringe – se não, impossibilita – os fluxos de vida-trabalho. Alguns moradores, diante de tal configuração, afirmavam "não valer a pena" realizar a coleta, visto que seria preciso vender o material recolhido logo em seguida para não acumular.

Nessa configuração, em que a circulação é tanto condição quanto um modo de existência/forma de vida de uma categoria profissional urbana historicamente racializada, é possível apreender tais mecanismos de governo populacional a partir da noção de governo racializado, no sentido de Magalhães e Ystanes (2020). Os autores consideram que "a exclusão dos moradores de favelas das conceituações dominantes de cidadania e a destruição das condições de vida nos territórios das favelas em nome da melhoria social constituem uma forma de governo racializada" (Magalhães; Ystanes, 2020, p. 166, tradução nossa). Diante disso, apontam que há um processo de "empurramento" dos moradores não brancos para fora das áreas centrais e em direção às periferias, sustentando-se em argumentos relacionados à segurança, que ativam o controle de certas populações.

Frente ao exposto, podemos observar a reprodução dessa racionalidade de governo também na remoção das comunidades reassentadas no Loteamento Irmãos Maristas, como veremos a seguir. Outra lógica que se articula e corrobora essa prática é, como apresenta Stella Paterniani (2016), a branquidade do Estado, entendida pela autora enquanto

> [...] os vínculos entre os diferentes tipos de racismo presentes em algumas práticas e concepções estatais, especialmente em duas dimensões que dizem respeito à ocupação da cidade: a política urbana (ou urbanística) e a repressão policial a ela vinculada. (Paterniani, 2016, p. 3).

Paterniani (2016) lança luz sobre o fato de que só há branquidade porque há uma divisão da humanidade entre brancos e não brancos, em que um é considerado padrão universal e o outro existe a partir de sua negação, ou seja, do que não são (brancos), sendo destituídos de humanidade e de possibilidade de existência. Dessa forma, considera que "se o que é não branco não pode existir, o Estado, em sua branquidade, é um sujeito atuante nesse impedimento da existência" (Paterniani, 2016, p. 4), o que reforça o funcionamento de um governo racializado, no sentido de Magalhães e Ystanes (2020).

Nesse sentido, é possível afirmar que as pessoas catadoras foram duplamente impactadas por essa forma de governo racializado que busca inviabilizar seu modo de habitar e existir na cidade. Primeiro, por ser uma categoria composta majoritariamente por pessoas negras, que cotidianamente sofrem violência e coerção através de certas práticas estatais e que não apenas são tornadas removíveis de seu território de origem e reassentadas em um local distante, mas são sobretudo impactadas em sua lógica de vida, em que o movimento é uma dimensão fundamental. Segundo, por terem o exercício de sua profissão deliberadamente dificultado, diante do arranjo governamental público-privado responsável pela construção da Unidade de Triagem no novo território. Paterniani considera que

> [...] ao expulsá-las de suas moradias; ao não as reconhecer como cidadãs portadoras de direitos; ao não reconhecer, no caso, a prevalência do direito à moradia sobre o direito à propriedade; ao não permitir que seus corpos habitem determinadas regiões da cidade; ao fazer tudo isso, proponho, o Estado as está classificando como não brancas. E, ao serem consideradas não brancas, são alvo da branquidade de Estado (Paterniani, 2016, p. 9-10).

Dessa forma, uma das maneiras de o Estado atuar no impedimento da existência de pessoas não brancas no Loteamento Irmãos Maristas é através da imposição de empecilhos para o segmento da reciclagem. Como (sobre)viver e existir na cidade se não há como exercer seu trabalho? Em uma categoria em que a cada três pessoas duas são negras, geralmente mulheres (Cardoso, 2022), tais ações estatais impeditivas poderiam ser consideradas como expressão de um governo racializado. Podemos, ainda, fazer um recorte quanto a gênero, raça e classe, observando como tais categorias se interseccionam (Collins, 2017) à medida que notamos como as mulheres, sobretudo mães negras e pobres, são quem mais lidam com essas formas de violência, tendo que suportar os impactos do processo de remoção enquanto precisam refazer suas vidas.

"LÁ TINHA MAIS DISPONIBILIZAÇÃO DE COISAS E AQUI FICOU CADA UM POR SI": BREVES APONTAMENTOS SOBRE O NOVO TERRITÓRIO

O novo território em questão é o referido Loteamento Irmãos Maristas, que se situa no bairro Mário Quintana, também conhecido como Timbaúva, Zona Norte da capital. O loteamento é, como já destacado, um "condomínio" criado para realização de reassentamento de famílias oriundas da Vila Nazaré. No entanto, além da Vila Nazaré, moradores de outras vilas foram reassentadas no loteamento em questão: observou-se famílias oriundas do Parque Chico Mendes, da Vila Herdeiros, além de diversas outras localidades. A Figura 4 apresenta o perímetro da região para onde foram levadas.

Figura 4. Delimitação do novo território



Fonte: Autoria própria (2024).

Retornando à frase que abre esta seção, quem a pronunciou foi Joana, quando relembrava do acesso que possuía, ainda que de maneira precarizada, ao sistema de saúde, à assistência social, à alimentação, à escola e ao trabalho na região onde se localizava a Vila Nazaré. Contou que não havia ouvido falar sobre como seria viabilizada a reciclagem no loteamento, somente das dificuldades para circular e realizar a catação e das proibições acerca da possibilidade de reciclar em casa e nas áreas comuns do condomínio. Segundo Joana, seus interlocutores da prefeitura falavam somente "das praças, do posto policial, do postinho, da creche […], por isso a gente questionava muito pra vir pra cá, como ir trabalhar lá de volta, meio de locomoção… o desespero de muitos foi isso aí no começo" (Joana, 2023).

Além da sensação de insegurança e do acesso precarizado a serviços básicos na região do Loteamento Irmãos Maristas, havia outra questão muito importante para as catadoras e catadores de materiais recicláveis naquela configuração marcada pela incerteza: como seguir no ramo da reciclagem diante das proibições governamentais? Após muita reivindicação, conseguiram, como contrapartida, que a Fraport doasse o montante de 200 mil reais para a construção de um galpão de reciclagem no loteamento.

“UMA CAIXINHA DE FÓSFORO”: A (IN)VIABILIZAÇÃO DA RECICLAGEM NO NOVO TERRITÓRIO

Como já apontado, a catação e a reciclagem são o modo de subsistência de muitas das famílias oriundas da Vila Nazaré. No entanto, não houve planejamento junto da comunidade de como seria a viabilização desse meio de trabalho no novo território. Quando a remoção estava em vias de se efetivar, corriam boatos de que haveria um galpão de reciclagem para os moradores, mas as pessoas catadoras relataram aflição diante da incerteza. Até que houve a remoção e, conforme mencionado anteriormente, a partir de uma série de reivindicações conseguiram como contrapartida a construção dessa infraestrutura.

Uma integrante do Clube de Mães nos informou que, para efetivação do galpão, era preciso a gestão de alguma associação ou cooperativa que se responsabilizasse pelos trâmites burocráticos que envolvessem as tratativas com o Município e demais agentes públicos envolvidos do processo. Como não havia uma cooperativa no local, o Clube de Mães assumiu tal responsabilidade. A direção do clube prontificou-se a fazer um levantamento de quantas pessoas trabalhavam ou estavam trabalhando com reciclagem e que teriam interesse em participar da Unidade de Triagem. Foram identificadas 60 pessoas, em sua maioria mulheres, sobretudo mulheres negras e mães. Enquanto as obras do galpão não iniciavam, o Clube de Mães conseguiu uma parceria para doar mensalmente cestas básicas para essas mulheres e suas famílias.

Quando as obras iniciaram, foi dado um prazo de 45 dias para a entrega do galpão. Enquanto esperavam, não puderam exercer seu trabalho, já que os síndicos dos prédios do novo “condomínio” não permitiam, numa espécie de gestão informal que dava continuidade às determinações da Prefeitura. Em conversa com Joana, ela pontua que “as pessoas começaram já a fazer aí nos prédios e não pode, eles (os síndicos) iam tirar, eles falaram que não pode”. Assim, afirma que “já que não pode, então vamo fazer um galpão pro povo trabalhar aqui, porque o povo trabalhava lá” (Joana, 2023). Ela ainda destaca que “se dependesse só da reciclagem a gente tinha desistido daqui, e eu não quero desistir, eu quero ficar aqui. Se me tirar isso daqui eu vou pra baixo da ponte” (Joana, 2023). É perceptível a angústia das catadoras e catadores que tiveram sua principal fonte de renda “pausada”. Essa “pausa” pode ser compreendida à luz das reflexões de Mesomo (2014) sobre a remoção instaurar entre os moradores impactados

> [...] uma situação de suspensão do cotidiano, sendo que este pode ser pensado como construído na relação com os vizinhos, amigos e família que moram próximos, na posse de uma casa com determinadas características, no modo de vida levado no lugar onde se vive. (Mesomo, 2014, p. 55).

A pausa forçada é um tempo “tensivo e suspensivo” que, segundo Mesomo (2014, p. 57),

"oscila entre permanecer e/ou deixar a casa, de acordo com as possibilidades oferecidas pela Prefeitura, os desejos dos moradores e as estratégias possíveis", não se tratando, portanto, de "um tempo ritual, mas uma condição a que estas vidas estão expostas, em função das ações do Estado". Nesse sentido, a suspensão das dinâmicas de trabalho por grande parte dos catadores, enquanto esperavam o galpão ser entregue e estar em pleno funcionamento – o que muitas vezes inviabilizava a continuidade da vida –, é uma das manifestações possíveis da branquidade de Estado, no sentido de que "se o que é não branco não pode existir, o Estado, em sua branquidade, é um sujeito atuante nesse impedimento da existência" (Paterniani, 2016, p. 3).

No entanto, apesar dessa suspensão (temporária para uns, definitiva para outros) do trabalho, algumas pessoas catadoras conseguiram sobreviver por outros meios, por exemplo, através de benefícios sociais ou mudança de trabalho – como no caso do marido de Joana –, mas essa realidade não é comum a todos. Imaginem um homem negro de 47 anos e não alfabetizado; quais são as chances dele de conseguir ser (re)inserido no mercado de trabalho formal? Ou mesmo uma mulher negra, de 53 anos, que também não teve acesso ao ensino regular, quais são suas possibilidades além da reciclagem no contexto específico descrito ao longo do texto? Há inúmeros catadores em que esses marcadores se combinam (idade e inscrição racial) e que precisavam continuar trabalhando com a reciclagem, dentro ou fora do loteamento. Tal situação, que podemos considerar como de exposição contínua à morte – nos termos de Mbembe (2016) –, reforça e atualiza as dinâmicas caracterizadoras da branquidade de Estado (Parteniani, 2016), no sentido da combinação de mecanismos e tecnologias voltados para tornar ainda mais difícil a vida do Outro racializado.

Cabe ressaltar que as pessoas catadoras não tiveram acesso à planta de construção do galpão, o que lhes causava apreensão devido à incerteza em relação ao tamanho dele, já que isso definiria a possibilidade de dar continuidade, ou não, à prática da catação e reciclagem no loteamento para o qual foram levados pela Prefeitura. Ainda assim, os catadores seguiram acompanhando as obras e, diante do que se levantava diante de seus olhos, Andressa, uma das catadoras, definiu-o como "uma caixinha de fósforo" (Neusa, 2023). As Figuras 5 e 6 apresentam a infraestrutura do galpão no momento de sua construção:

Figura 5. Infraestrutura vista de fora do galpão **Figura 6. Galpão entregue sem piso**



Fonte: Autoria própria (2024).



Fonte: Autoria própria (2024).

O galpão possui somente uma estrutura com quatro paredes muito altas de alvenaria, com cerca de nove metros, comprimento de cerca de 11 metros, tendo uma abertura a partir dos quatro metros iniciais, cuja função não pôde ser compreendida pelos recicladores, visto que não é uma abertura comum na modalidade de Unidade de Triagem esperada por eles. As pessoas catadoras consideraram o local demasiadamente pequeno para comportar 60 pessoas trabalhando e avaliaram, à época, que teria sido gasto muito dinheiro (cerca de 200 mil reais) tendo em vista a infraestrutura insuficiente entregue:

> [...] um galpão simplezérrimo, podia ser bem feito, com bastante madeira boa, sairia bem mais barato. Aquilo ali ficou parecendo um mausoléu. Não chamaram a gente, não mostraram uma planta. A gente ia lá ver, um tempo era só os buracos, aí depois a gente começou a ver subir material, 'já tá subindo material, já tão construindo'… mas a gente não teve acesso a planta não, não ficamos sabendo disso, ninguém. **Se tivesse mostrado, a gente teria dado uns palpite porque nós aqui tudo entende da reciclagem e sabe muito bem do espaço que a gente precisa** (Neusa, 2023, grifo nosso).

A partir do destaque feito na citação acima, é possível observar que uma das principais reclamações das pessoas catadoras é a de que, se tivessem sido consultadas anteriormente, poderiam ter auxiliado na elaboração do projeto, bem como na construção do galpão, tornando-o inclusive mais barato. Elas questionam, ainda, que para além da infraestrutura principal seriam necessários outros equipamentos que consideram importante para o pleno desenvolvimento do espaço: banheiro, cozinha, prensa, mesa, esteira e um espaço para os "bags[12]". Nessa angulação, de acordo com Appel, Anand e Gupta (2018), é possível afirmar que a vida material e política de

12 Grandes recipientes plásticos utilizados para realizar a triagem de resíduos para reciclagem.

infraestruturas como a do galpão – e mesmo a do próprio "condomínio" – de forma recorrente mascara as narrativas que as acompanham quanto à sua realização enquanto progresso tecnológico, igualdade e crescimento econômico, o que acaba nos mostrando relações frágeis e muitas vezes violentas entre pessoas, coisas e as instituições que as governam. Dessa maneira, em circunstâncias como as descritas neste artigo, as pessoas paras as quais são direcionadas tais infraestruturas as utilizam como um local para contestações políticas e sociais (Appel; Anand; Gupta, 2018)

No início de janeiro de 2023, a equipe responsável pelo trabalho social do projeto de implementação do "condomínio"/loteamento tiveram, finalmente, acesso à planta do referido galpão, foram informados de que a Fraport já havia encerrado o que se comprometeu a fazer e que a construção da infraestrutura havia sido dada como finalizada. Quando as pessoas catadoras foram informadas sobre tal decisão, houve muita indignação e se ouviram frases como "200 mil? Aqui tem 30 mil e 170 no bolso deles", "o dinheiro veio fácil na mão deles", "dava pra puxar mais pros lados e pra frente". Nesse mesmo dia, após uma reunião com representantes do Demhab, as(os) catadoras(es) presentes (aproximadamente 30) foram ao galpão. Quando chegaram ao local, alguns deles simularam como seria o espaço caso a empresa tivesse entregue o que lhes havia sido prometido ou mesmo os consultado. Um dos catadores, então, apontou em uma dada direção e falou "vou ali na cozinha tomar um café", indo em direção às árvores ao redor do galpão, enquanto outro estava do outro lado "usando o banheiro" próximo aos escombros da obra. Além disso, houve a gravação de alguns vídeos, com todos eles dentro do galpão, alguns segurando sacos com material reciclável nas mãos e proferindo gritos como "queremos trabalhar", "cadê o galpão?" e "queremos trabalhar e o Melo[13] não quer deixar".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto buscou discutir os impactos provocados pela remoção e reassentamento dos moradores da Vila Nazaré, especialmente as(os) catadoras(es), sobre as dinâmicas de trabalho, habitação e convívio social, buscando observar o modo como políticas públicas, neste caso de habitação, reconfiguram as relações de trabalho, território e mobilidade de sujeitos que são conduzidos e reconduzidos por meio desse dispositivo governamental.

O processo de remoção se deu a partir de um conjunto de táticas, estratégias, interesses, pressões e promessas alicerçados em um arranjo governamental público-privado, diante da concessão do aeroporto internacional Salgado Filho para a empresa Fraport, tendo sua aceleração impulsionada através das exigências da FIFA para que a cidade pudesse sediar a

13 Em referência ao atual prefeito da cidade, Sebastião Melo.

Copa do Mundo de 2014, ainda que a remoção só tenha iniciado cinco anos depois.

O Projeto Técnico Social, responsável pelo projeto de reassentamento e pós reassentamento da comunidade, identificou edificações exclusivas para reciclagem, mas em sua formulação discorre pouco ou quase nada sobre alternativas para o segmento da reciclagem no novo território em que as pessoas foram reassentadas, dificultando a viabilidade do trabalho e fazendo com que os catadores se encontrem sem esperanças, ao mesmo tempo que aguardam alguma resolução através do poder público. Após pressão popular, foi acordado que, como contrapartida da concessionária, seria construído um galpão de reciclagem no novo local de moradia para onde foram levados. No entanto, sua entrega atrasou e seu funcionamento foi condicionado à constituição de uma cooperativa, processo que ensejou uma série de dificuldades, sendo visto como mais uma forma de impedir a combinação casa-trabalho-mobilidade – zona de indiferenciação entre um domínio e outro – que tanto caracteriza a experiência das pessoas catadoras.

Dessa forma, entre os impactos observados como reconfiguradores das dinâmicas de trabalho, território e mobilidade das pessoas catadoras, têm se: 1) a perda da renda advinda da reciclagem, devido às proibições e empecilhos impostos tanto pela remoção quanto pelo reassentamento; 2) a inviabilização da continuidade no trabalho, devido ao atraso na entrega do galpão de reciclagem; 3) a alteração na mobilidade e, consequentemente, nas formas de habitar a cidade; 4) a fragmentação do senso coletivo existente no território de origem e a obrigatoriedade da criação de uma nova coletividade, devido à incorporação de novos colegas de outras vilas removidas; 5) a espera, enquanto agente criador de expectativas e frustrações; e 6) a suspensão do cotidiano, no sentido apresentado por Mesomo (2014), responsável por suspender as dinâmicas e organizações sociais e trabalhistas das quais dispunham anteriormente os trabalhadores.

O artigo, portanto, organizou-se em dois momentos: o primeiro, considerando o período anterior e durante a remoção, abordando os sentimentos, angústias, medos, expectativas, frustrações, incertezas, anseios e reivindicações. E o segundo, após a remoção, lançando luz sobre as promessas, irresoluções, tempos de espera, desilusões e expectativas. Conforme discutido ao longo do texto, essa história repete-se frequentemente nas remoções realizadas em Porto Alegre e em outras cidades brasileiras. Assim, uma das maneiras de o Estado – em sua malha multiforme de relações e práticas (Magalhães, 2019) – atuar no impedimento da existência de pessoas não brancas no Loteamento Irmãos Maristas foi através da imposição de empecilhos para o segmento da reciclagem. Como sobreviver se não há como exercer minimamente seu trabalho de forma remunerada e considerando seu modo de vida, em que o movimento é o eixo angular? Em uma categoria em que a cada três pessoas duas são negras, geralmente mulheres (Cardoso, 2022), pouco provavelmente tais ações institucionais impeditivas não poderiam ser consideradas como expressão de um governo racializado. Contudo, é preciso salientar que os moradores têm direito de não ser removidos, de não perder suas casas nem seus postos de

trabalho.

REFERÊNCIAS

1. AGÊNCIA NACIONAL DE AVIAÇÃO CIVIL. Edital do leilão nº 01/2016. **Concessão para ampliação, manutenção e exploração do Aeroporto de Porto Alegre – Salgado Filho**. Brasília, DF: Anac, 2016. Disponível em: https://www.gov.br/anac/pt-br/assuntos/concessoes/aeroportos-concedidos/porto-alegre%20-%20RS/documentos-relacionados/contrato-e-anexos/anexo-02-pea. Acesso em: 30 jan. 2025.

2. AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483. Acesso em: 29 jan. 2025.

3. AMIGOS DA TERRA. Nazaré unida na luta! Confira aqui todos os vídeos da série. **Amigos da Terra**, Porto Alegre, 6 jun. 2018. Disponível em: https://www.amigosdaterrabrasil.org.br/2018/06/06/nazare-unida-na-luta-confira-aqui-todos-os-videos-da-serie/. Acesso em: 30 jan. 2025.

4. AMIGOS DA TERRA**. Do campo à cidade**: histórias de luta pelo direito dos povos à terra e à vida. Porto Alegre: Amigos da Terra, 2021. Disponível em: http://www.amigosdaterrabrasil.org.br/wp-content/uploads/2021/06/publi_ssnc_v7_ptbr.pdf. Acesso em: 29 jan. 2025.

5. APPEL, Hannah; ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil. "Introduction: Temporality, Politics and the Promise of Infrastructure". *In*: APPEL, Hannah; ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil (ed.). **The Promise of Infrastructure**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 1-38.

6. ARAÚJO, Gabriele Oliveira de. **Por que criticam?** Etnografia do conflito por moradia popular em tempo de Copa do Mundo FIFA na cidade de Porto Alegre. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/116493. Acesso em: 29 jan. 2025.

7. AUYERO, Javier. Vidas e Política das Pessoas Pobres – as coisas que um etnógrafo político sabe (e não sabe) após 15 anos de trabalho de campo**. Sociologias**, Porto Alegre, v. 28, n. 13, p. 126-164, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1517-45222011000300006. Acesso em: 29 jan. 2025.

8. BRASIL. Lei nº 8.987, de 13 de fevereiro de 1995. Dispõe sobre o regime de concessão e permissão da prestação de serviços públicos previsto no art. 175 da Constituição Federal, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 1917, 14 fev. 1995.

9. BRASIL. Serviços e Informações do Brasil. Solicitar Montagem de Dossiê para Programa Federal Minha Casa Minha Vida. **Gov.br**, Bahia, 5 fev. 2020. Disponível

em: https://www.gov.br/pt-br/servicos-estaduais/solicitar-montagem-de-dossie-para-programa-federal-minha-casa-minha-vida. Acesso em: 30 jan. 2025.

10. BRASIL DE FATO. Porto Alegre: a história de Nazaré, a comunidade que foi removida para a periferia da periferia. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2021/07/21/porto-alegre-a-historia-de-nazare-a-comunidade-que-foi-removida-para-a-periferia-da-periferia/. Acesso em: 29 jan. 2025.

11. CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. **Caderno de orientação técnico social**. Brasília, DF: Caixa Econômica Federal, 2013.

12. CARDOSO, Alexandro. **O eu catador**: reciclando humanidades, ressignificando resíduos e compartilhando a cultura social da reciclagem. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/236502. Acesso em: 29 jan. 2025.

13. CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

14. DAS, Veena. **Life and words**: violence and the descent into the ordinary. California: University of California Press, 2007.

15. DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the Margins of the State**. Nova Delhi: Oxford University Press, 2004.

16. DEWEY, John. **Logic**: the theory of inquiry. Nova York: Henry Holt, 1938.

17. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

18. FREIRE-MEDEIROS, Bianca. A metrópole do capital de rede: mobilidades socioespaciais e iniquidades urbanas. **Cadernos Metrópole (PUC-SP)**, v. 26, p. 423-442, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2236-9996.2024-6002. Acesso em: 11 abr. 2025.

19. FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Mauricio Piatti . A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 123, p. 121-142, 2020.

20. GLICK SCHILLER, Nina; SALAZAR, Noel B. Regimes of mobility across the globe. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Oxfordshire, v. 39, n. 2, p. 183-200, 2013. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253. Acesso em: 29 jan. 2025.

21. GRUPO DE TRABALHO DE GEOGRAFIA URBANA. Seção Porto Alegre. Nem tudo que reluz é ouro: reassentamento da comunidade da vila chocolatão, Porto Alegre/RS. **Terra Livre**, São Paulo, v. 2, n. 37, p. 19-45, 2011. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/438. Acesso em: 29 jan. 2025.

22. GUERREIRO, Anderson; SEEGER, Carolina. Município conclui reassentamento da

Nazaré e obras do aeroporto podem ser finalizadas. **Prefeitura de Porto Alegre**, Porto Alegre, 12 jul. 2021. Disponível em: https://prefeitura.poa.br/gp/noticias/municipio-conclui-reassentamento-da-nazare-e-obras-do-aeroporto-podem-ser-finalizadas. Acesso em: 30 jan. 2025.

23. GUTERRES, Anelise dos Santos. **A resiliência enquanto experiência de dignidade:** antropologia das práticas políticas em um cotidiano de lutas e contestações junto a moradoras ameaçadas de remoção nas cidades sede da Copa do Mundo 2014 (Porto Alegre, RS e Rio de Janeiro, RJ). 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/114459. Acesso em: 29 jan. 2025.

24. GUTERRES, Anelise dos Santos. A (des)habitação enquanto um disciplinamento moral e uma prática de Estado na criação de territórios**. Etnográfica**, Coimbra, v. 21, n. 3, p. 569-583, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.4000/etnografica.5049. Acesso em: 29 jan. 2025.

25. HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes no chthluceno. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

26. INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

27. JESUS, Tiana Brum de. **Um dique no meio do caminho**: processos de reassentamento e a intersetorialidade das políticas sociais. 2014. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/564. Acesso em: 29 jan. 2025.

28. JUSTIÇA FEDERAL DA 4ª REGIÃO. Ação de remoção das famílias da Vila Nazaré é finalizada com êxito. **Portal de Notícias 4R**, Porto Alegre, 7 mar. 2022. Disponível em: https://www.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=noticia_visualizar&id_noticia=25215. Acesso em: 29 jan. 2025.

29. LAZZARIN, Giovana. **A remoção da Vila Nazaré e a (in)viabilização do trabalho de catadores de materiais reciclagens no loteamento Irmãos Maristas**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/259196. Acesso em: 29 jan. 2025.

30. LEITE, Márcia Pereira. Biopolítica da precariedade em tempos de pandemia. **Dilemas**: **Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Seção Reflexões na Pandemia, p. 1-16, 2020. Disponível em: https://www.reflexpandemia.org/texto-23. Acesso em: 29 jan. 2025.

31. LISBOA, Cassiano Pamplona. **Itinerários de catadores**: (des)encontros com o campo ambiental. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/72128. Acesso em: 29 jan. 2025.

32. MADRUGA, Ana Paula. A produção dos Espaços dos pobres urbanos, o efeito de

lugar e a questão da moradia, de 1990 a 2010 em Porto Alegre/RS. *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL, 14., 2011, Rio de Janeiro. **Anais** […]. Belo Horizonte: ANPUR, 2011. Disponível em: https://www.ufrgs.br/gpit/wp-content/uploads/2011/04/madruga-ana-paula-a-produc3a7c3a3o-dos-espac3a7os-dos-pobres.pdf. Acesso em: 29 jan. 2025.

33. MAGALHÃES, Alexandre. **Remoções de favelas no Rio de Janeiro**: entre formas de controle e resistências. Curitiba: Appris, 2019.

34. MAGALHÃES, Alexandre. A lógica da intervenção e a questão da circulação: as remoções de favelas como forma de gerir o espaço urbano no Rio de Janeiro dos Jogos Olímpicos. **Tempo Social**, São Paulo, v. 31, p. 221-242, 2019. Disponível em: 11 abr. 2025.

35. MAGALHÃES, Alexandre; YSTANES, Margit. Racialized Governance: the production and destruction of secure spaces in Olympic Rio de Janeiro. **Conflict and Society**, Nova York, v. 6, p. 165-182, 2020. Disponível em: https://www.doi.org/10.3167/arcs.2020.060110. Acesso em: 29 jan. 2025.

36. MANO, Apoena Dias. Morro de medo: regimes de mobilidades após uma década de Unidades de Polícia Pacificadora em favelas do Rio de Janeiro. **Ponto Urbe**, *São Paulo,* v. 28, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.4000/pontourbe.10148. Acesso em: 29 jan. 2025.

37. MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 124-151, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122%20-%20151. Acesso em: 29 jan. 2025.

38. MELLO, Bruno Cesar Euphrasio de. Manual de técnicas da empresa que desapropria. **Revista E-metropolis**, Rio de Janeiro, n. 47, p. 46-53, 2021. Disponível em: http://emetropolis.net/artigo/368?name=manual-de-tecnicas-da-empresa-que-desapropria. Acesso em: 29 jan. 2025.

39. MESOMO, Juliana Feronatto. **Cotidiano em suspenso**: remoção de populações e mobilização coletiva no contexto de duplicação da Avenida Tronco em Porto Alegre – RS. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/115817. Acesso em: 29 jan. 2025.

40. MINISTÉRIO DA CIDADANIA. Secretaria Especial do Esporte. Matriz de Responsabilidades. **Secretaria Especial do Esporte**, Brasília, DF, 23 dez. 2014. Disponível em: http://arquivo.esporte.gov.br/index.php/institucional/futebol-e-direitos-do-torcedor/copa-2014/matriz-de-responsabilidades. Acesso em: 29 jan. 2025.

41. MENEZES, Palloma. **Entre o fogo cruzado e o campo minado**: a 'pacificação' das favelas cariocas. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2023.

42. PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquitude do estado na ocupação da cidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 31, n. 91, e319109, 2016. Disponível em:

https://doi.org/10.17666/319109/2016. Acesso em: 29 jan. 2025.

43. PORTO ALEGRE (Município). Lei Municipal nº 10.531, de 10 de setembro de 2008. Institui, no Município de Porto Alegre, o Programa de Redução Gradativa do Número de Veículos de Tração Animal e de Veículos de Tração Humana e dá outras providências. **Diário Oficial de Porto Alegre**: Porto Alegre, p. 3, 11 set. 2008.
44. PORTO ALEGRE (Município). Departamento Municipal de Habitação. **Projeto Técnico Social**. Porto Alegre: Demhab, 2015. Disponível em: https://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/demhab/usu_doc/projeto.vila.nazare.pdf. Acesso em: 29 jan. 2025.
45. RIZEK, Cibele Saliba. Trabalho, Moradia e Cidade - Zonas de indiferenciação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, p. 41-50, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000100003. Acesso em: 29 jan. 2025.
46. SHELLER, Mimi. **Mobility Justice**: The Politics of Movement in an Age of Extremes. London: Verso, 2018.
47. TELLES, Vera. **As cidades nas fronteiras do legal e do ilegal**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.
48. VIDAL E SOUZA, Candice. Habitar e mover-se no deserto que se torna cidade. *In*: VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André Dumans (org.). **Antropologia das mobilidades**. Volume 1. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2021. p. 487-516.

Alexandre Magalhães
Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: http://orcid.org/0000-0002-9005-1244. Colaboração: Pesquisa empírica, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: alexandre.magalhaes@ufrgs.br

Giovana Lazzarin
Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: https://orcid.org/0009-0005-4301-778X. Colaboração: Pesquisa empírica, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: lazzarin.gii@gmail.com

Ceilândia: do direito à cidade ao fazer-cidade

Ceilândia: from the right to the city to city-making

Thais Nogueira Brayner
Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO

Este estudo analisa a formação de Ceilândia à luz dos conceitos de "direito à cidade" e "fazer-cidade". Explorando a construção de Brasília (DF) e suas então chamadas "cidades-satélites" (e hoje conhecidas como regiões administrativas), revela-se a dissonância entre o ideal modernista e a realidade segregadora. Os construtores da capital federal tornaram-se moradores excluídos, mobilizando-se pela luta por moradia. Essa luta transformou-os em agentes urbanos, transcendendo o planejamento oficial e expandindo o conceito de "direito à cidade". O artigo aborda aspectos importantes do planejamento e da criação de Brasília, contextualizando o surgimento das cidades-satélites e, em especial, da região administrativa de Ceilândia. São discutidos os processos históricos que levaram à ocupação e à organização desse território, bem como a expansão urbana nos tempos atuais. A análise se detém sobre os agentes sociais envolvidos na construção de Ceilândia, destacando a dinâmica entre o direito à cidade e o fazer-cidade, demonstrando como seus habitantes se apropriaram do espaço e moldaram sua própria realidade. O estudo, ancorado em uma análise da antropologia em diálogo com a sociologia, geografia, arquitetura, filosofia, história e planejamento urbano, também discute a interação entre normativas urbanísticas e a prática cotidiana dos moradores na transformação desse território, abordando questões relacionadas à sua expansão contemporânea e ao papel dos diferentes atores sociais no processo de construção da cidade. A região administrativa de Ceilândia exemplifica essa dinâmica, onde os habitantes se apropriaram do espaço e moldaram sua própria realidade, demonstrando a vitalidade do fazer-cidade para além das estruturas institucionais.

Palavras-chave: Ceilândia, Brasília, Direito à cidade, Fazer-cidade, Moradia.

Recebido em 12 de março de 2024.
Avaliador A: 22 de abril de 2024.
Avaliador B: 02 de maio de 2024.
Aceito em 10 de junho de 2025.

CC BY

ABSTRACT

This study examines the formation of Ceilândia through the lens of the concepts of "right to the city" and "city-making". By exploring the construction of Brasília and its then-called "satellite cities" (now known as administrative regions), the dissonance between the modernist ideal and the segregating reality is revealed. The builders of the federal capital became excluded residents, mobilizing in the struggle for housing. This fight transformed them into urban agents, transcending official planning and expanding the concept of "right to the city". The article addresses important aspects of Brasília's planning and creation, contextualizing the emergence of the satellite cities, particularly the administrative region of Ceilândia. It examines the historical processes that led to the occupation and organization of this territory, as well as its contemporary urban expansion. The analysis focuses on the social agents involved in the construction of Ceilândia, highlighting the dynamic between the right to the city and city-making, demonstrating how its inhabitants appropriated the space and shaped their own reality. Anchored in an anthropological analysis in dialogue with sociology, geography, architecture, history, and urban planning, the study also discusses the interaction between urban regulations and the everyday practices of residents in transforming this territory. It explores issues related to its contemporary expansion and the role of different social actors in the city's construction process. Ceilândia thus emerges as a concrete example of the relationship between the right to the city and city-making, highlighting collective action in shaping urban space.

Keywords: Ceilândia, Brasília, Right to the city, City-making, Housing.

INTRODUÇÃO

Este texto traça um breve histórico da criação da cidade-satélite – atual região administrativa – de Ceilândia no Distrito Federal, estabelecendo um contraponto de sua criação com a de Brasília. O trabalho é resultado da pesquisa de conclusão do curso de especialização *lato sensu* em Sociologia Política[1]. O estudo foi realizado por meio de pesquisa de revisão bibliográfica e documental, com o objetivo de entender a construção da cidade através do conceito de "direito à cidade" de Henri Lefebvre (2008), assim como as reflexões realizadas

1 O trabalho de conclusão de curso tem título homônimo ao do presente artigo e foi apresentado e aprovado no primeiro semestre de 2021 ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) da Universidade Cândido Mendes (UCAM).

por David Harvey (2014) e Bianca Tavolari (2016) acerca do conceito, seus usos e percursos, tal qual a noção de "fazer-cidade" de Michel Agier (2015). Além disso, analisa-se o conceito do direito à cidade pensando nas possibilidades do seu alargamento e relação com o fazer-cidade na construção das cidades-satélites, particularmente a cidade de Ceilândia, no que tange aos processos de formação e de segregação em relação à Brasília. E, por fim, há uma reflexão que visa entender as dinâmicas dos moradores da região como artífices da cidade, não apenas sujeitos passivos aos decretos e aos avanços dos agentes estatais nas remoções das chamadas invasões.

Inicialmente, as inquietações que motivaram este texto partem das discussões levantadas pela Antropologia urbana (Cardoso, 1986) e/ou Antropologia das sociedades complexas (Velho, 2011), as quais abordam a questão da familiaridade do(a) pesquisador(a) com os grupos ou sociedades estudadas, enfatizando que tal aspecto não restringe a produção do conhecimento antropológico, mas, ao contrário, amplia as possibilidades de diálogo com outras áreas do saber e os próprios grupos em análise.

Para tanto, são apresentados alguns elementos que tratam dos planos, do projeto modernista, bem como seus objetivos, razões, contexto e funções da construção de Brasília e seu desenvolvimento. Isso será apresentado a partir da revisão dos conceitos anteriormente citados pensando na formação da nova capital e problematizando a visão hegemônica da centralidade de Brasília em detrimento de suas áreas consideradas periféricas. Sobre as designações acerca das configurações da capital, parte-se dos pontos gerais que Maria Fernanda Derntl (2019, 2020) apresenta a respeito dos marcos da construção dessas cidades-satélites[2]. O texto seguirá com a utilização da expressão "cidade-satélite" que, a despeito do termo legal "região administrativa", ainda é mais utilizado entre as pessoas e, como também aponta a pesquisadora, carrega o sentido histórico de sua formulação e usos.

BREVES APONTAMENTOS DO PLANEJAMENTO E DA CRIAÇÃO DE BRASÍLIA

2 A denominação "cidade-satélite" foi estabelecida pela Lei nº 3.751, de 13 de abril de 1960 (Brasil, 1960), dispondo sobre a organização administrativa do DF, mas em 1961 esse território foi subdividido em subprefeituras e pouco depois a Lei nº 4.545, de 10 de dezembro de 1964 (Brasil, 1964), atribuiu ao Plano Piloto e às anteriores cidades-satélites a denominação uniformizada "região administrativa", distinguindo-se pela numeração de cada uma delas. As regiões administrativas impuseram-se como principal circunscrição territorial interna ao DF e foram continuamente redivididas numa tentativa de acompanhar seu intenso processo de urbanização. O Distrito Federal foi subdividido em sete subprefeituras em 1961, oito regiões administrativas (RAs) em 1964, 12 RAs em 1964 e 12 RAs em 1990. Em 2008, havia 21 RAs e desde 2011 há 31 delas (Derntl, 2019).

O contexto político em que ocorre a construção de Brasília é de profunda transformação social, política, interiorização e de ímpeto modernizador. Intencionava-se criar algo que diferisse das construções da grande maioria das cidades brasileiras, com ênfase na crença em um potencial do planejamento e da urbanização. Peluso (2003) indica os momentos da construção de Brasília, em que

> [o] primeiro momento correspondeu à crise decorrente das transformações sociais provocadas pelo capitalismo nas cidades manufatureiras do século XIX e da emergência das más condições de vida urbana entre a massa operária; o segundo momento corresponde ao confronto entre as ressignificações míticas do passado nacional, sua projeção; para a construção de Brasília e a realidade do crescimento populacional continuado. O terceiro momento das práticas espaciais tem a ver com as representações sociais do território gestadas no período colonial, cuja continuidade se verifica no processo de apropriação das terras no Distrito Federal (Peluso, 2003, p. 3-4).

A cidade era parte dos planos desenvolvimentistas cujas obras mudaram o perfil econômico e produtivo nacional. Oscar Niemeyer e Lúcio Costa foram os responsáveis pelo desenho arquitetônico e urbanístico da cidade, bem como das prerrogativas ideológicas baseadas nos *Congrès Internationaux d'Architecture Moderne* (CIAM) e sua Carta de Atenas – estes expressavam críticas à falta de planejamento das cidades após a Revolução Industrial –, como também de Le Corbusier, que buscou inovações na conformação e estrutura da cidade que coadunavam com os papéis do que entendia como uma cidade moderna, com funções definidas, espaços demarcados, centro e eixos delimitados. Por consequência, recebiam influência do impacto de Haussmann e das profundas transformações que promoveu na cidade de Paris em fins do século XIX. Adotando caminhos similares ao da obra "A Cidade Radiosa" de Le Corbusier, segue o planejamento de Brasília, em que as quadras seriam divididas e ocupadas por todos os grupos de trabalhadores e moradores da cidade a despeito de sua classe ou ocupação.

O projeto parecia distinguir a importância das concepções desenvolvimentistas de Juscelino Kubitschek e as aspirações dos idealizadores fundamentados em concepções modernistas tanto na concepção da cidade, quanto do ideal de país em que se insere. No que tange ao peso dado os ímpetos modernistas da cidade e do projeto de país que o governo tentava promover, Marshall Berman (1988) ferrenhamente não só os planos, como a própria capital do Brasil. Considerou-a sem sentido em um país democrático devido à falta de espaço público para que as pessoas pudessem se reunir, discutir, debater, dirigir-se ao governo e comunicar seus desejos. Oscar Niemeyer não recebeu as críticas de maneira positiva, e respondeu, entre outras coisas, que Brasília representava o sonho e a esperança do brasileiro pela modernidade e que um ataque a ela era um ataque ao próprio povo.

Berman (1988) reflete o quanto Brasília representava, assim como os ideais de Le

Corbusier, um projeto fechado que, acabada a sua construção, estaria encerrado. A cidade era um ponto de atração por conta das obras de criação da capital e demais possibilidades de trabalhos temporários que estivessem ligados à construção e ao apoio necessário para que esse processo ocorresse. Concomitante à cidade, também foi construído um modelo de segregação espacial entre os pioneiros recrutados para as obras e os candangos originários majoritariamente da região Nordeste. As favelas, as invasões, as "cidades dentro da cidade" e as diferentes formas de fazê-las foram se tornando parte da dinâmica do crescimento urbano da capital.

SOBRE AS CIDADES-SATÉLITES E A CRIAÇÃO DA CEILÂNDIA

Brasília foi criada fundamentalmente como centro político e ideológico do projeto modernista. Já as cidades satélites foram sendo criadas para receber as pessoas que construíram a capital e que de lá foram retiradas. De acordo com seus ideólogos (políticos e urbanistas), a construção da capital também tinha como objetivo reduzir – por meio do planejamento urbano e arquitetura – as enormes clivagens sociais do Brasil no modo como a cidade e as moradias foram concebidas e construídas.

As cidades-satélites que Lúcio Costa posteriormente pensou estariam delimitadas em núcleos que atenderiam às necessidades do Plano Piloto, a parte central de Brasília, e inclusive com núcleos rurais que deveriam abastecer a região com sua produção. O *Relatório do Plano Piloto de Brasília* (Arquivo Público do Distrito Federal, 1991) aponta a limitação da extensão da cidade e projeta que o crescimento após 20 anos "se fará (a) pelas penínsulas e (b) por cidades satélites". Ou seja, as cidades-satélites pensadas a contragosto (por conta do crescimento urbano, segregação urbano-espacial e de moradias) interpelaram o projeto, criando na prática outras configurações.

Todos os locais de moradia que escaparam dos desenhos imaginados e padronizados que se materializavam nas quadras funcionais foram considerados pelas autoridades locais irregulares e improvisados. Logo, o Governo criou medidas para realocar as pessoas bem distantes do centro arquitetônico planejado – a mais de 20 ou 30 quilômetros do centro da cidade. Loteamentos foram criados, mas sem saneamento e estrutura; o fornecimento de água acontecia a cada oito dias por uma espécie de caminhão pipa. Essa é uma ideia geral do início do cenário da ocupação, deslocamentos e alocação das chamadas cidades-satélites[3].

3 Segundo Aldo Paviani (2017), citando o Vocabulário de Geografia Urbana editado pelo Instituto Panamericano

A CRIAÇÃO DAS CIDADES-SATÉLITES

No plano inicial de Lúcio Costa e do próprio presidente Juscelino Kubitschek, não havia espaço para qualquer tipo de "desordenamento e favelização". Contudo, Brasília começou efetivamente pela sua periferia, por essas ocupações consideradas desviantes do planejamento, como aponta Derntl (2016). Cristina Patriota de Moura assinala que

> [...] no caso de Brasília, diferentes autores já demonstraram as relações de dependência entre a cidade modernista materializada no Plano Piloto de Brasília, o centro da capital, e sucessivas levas de ocupações clandestinas ou irregulares, seguidas de outras levas de ações governamentais no sentido de erradicar "invasões", assentar populações "faveladas" ou mesmo atrair ou afastar ondas de migração de populações de baixa renda (Patriota de Moura, 2010, p. 282).

Roberta Tiburri (2013) propôs que dentro da utopia urbanista de uma cidade ideal da Carta de Atenas, Brasília acomodou as diferenças sociais e cindiu dois tipos de cidades (pelo menos): Brasília e as cidades-satélites. E era na primeira que os direitos e os interesses individuais se sobrepunham aos interesses coletivos das satélites. Para Holston (1993, p. 283) cria-se nessa periferia autorizada e também cunhada pelas autoridades uma "ordem social dual, com segregações ao mesmo tempo legais e espaciais".

Destaca-se que as cidades-satélites que orbitavam em relação ao centro de Brasília não apenas nasceram com ela. As invasões se localizavam em espaços perto das áreas que ofertavam trabalho e foram sendo toleradas até o momento em que o governo local, com a Companhia Urbanizadora da Nova Capital (Novacap), elaborou e aplicou toda uma estratégia de retirada e assentamento das camadas pobres para regiões mais distantes do Plano Piloto. Taguatinga é inaugurada em 1958 tornando-se a primeira cidade-satélite, seguida por Gama em 1959, Sobradinho em 1960 e Cidade Livre em 1961.

Em seu trabalho, Gouvêa (1995) analisa as ações governamentais das políticas de habitação dividindo-as em fases e estratégias que segregavam a população de Brasília. A primeira fase da construção da capital foi de 1956 a 1960, em que a moradia dos trabalhadores era próxima das obras, o que facilitava o controle. As condições eram insalubres, com trabalho extenuante e marcado pelo grande volume de migrantes que chegavam para trabalhar. A segunda fase (de 1960 a 1979) é da política de erradicação de acampamentos e favelas e construção de grandes conjuntos habitacionais, visto que mesmo antes da inauguração da cidade as "invasões"

---

de Geografia e História, define-se cidade-satélite como "subúrbio ou centro urbano que atingiu certo grau, relativamente elevado, de autonomia em relação à dominância metropolitana".

foram sendo desativadas e as cidades-satélites ocupadas sem nenhum tipo de estrutura prévia. Esse é um momento de forte fluxo migratório e início mais articulado das formas de controle das terras do Distrito Federal, com a criação da Companhia Imobiliária de Brasília (Terracap) como empresa pública autônoma em 1973.

Iniciou-se um zoneamento, padronização e diminuição das metragens dos lotes das cidades-satélites em relação ao Plano Piloto, o que dificultou a aquisição, construção e edificação de prédios de pequenos comerciantes locais. Aumentaram-se os preços e ocorreu a expulsão de muitos habitantes para áreas limítrofes do DF ou regiões do entorno de Brasília, como Luziânia e Cidade Ocidental, que já faziam parte de Goiás. A terceira fase foi de 1979 a 1982, a qual reflete a política da não oferta de habitações e o controle da migração, além do aumento do crescimento populacional, de loteamentos no entorno de Brasília e menor oferta de moradia para as camadas mais pobres da população.

A princípio, no planejamento de Lúcio Costa – e em sua inspiração urbanística – a previsão de crescimento da cidade e o limite populacional imaginado aparentemente ficaram circunscritos ao Plano Piloto e não aos núcleos que poderiam se formar em torno da cidade. De fato, a ideia era que houvesse núcleos satélites de apoio ao centro com perfis diferentes, um agrícola e outro industrial. As cidades-satélites seriam inspiradas nos modelos e paradigmas ingleses do pós-guerra, como as cidades-jardins e as *new towns* (Derntl, 2020). O planejamento de Brasília estava, portanto, em comunicação e também de alguma forma transposto nos modelos e ideários internacionais da época. Em geral, a ideia em torno das cidades-satélites inglesas indicava a construção de núcleos urbanos ou industriais com alguma autonomia, mas conectadas a uma região de atração e realizadas de maneira planejada, descentralizada e controlada.

Nunes (2014), ao fazer um contraponto entre a região planejada, as satélites e seus diferentes perfis, reflete que

> [...] o Distrito Federal se desvenda, portanto, na representação construída a partir da homogênea realidade do Plano Piloto e das áreas limítrofes, não somente como bloco homogêneo, mas como um universo com fortes doses de heterogeneidade física, econômica, social e cultural. Entre a Vila Estrutural e Águas Claras, passando por Taguatinga, Guará, Ceilândia, Paranoá etc., há um leque com forte diversificação entre suas diferentes realidades, todas submetidas ao monopólio de representação exercido pelo Plano Piloto (Nunes, 2014, p. 950).

A criação das cidades-satélites não se deu apenas porque se objetivava separar camadas da população, mas também por conta da organização, da demanda e do protesto dos moradores das chamadas invasões que buscavam se fixar na cidade. Portanto, essas camadas sociais já começaram a ser segregadas de fato desde o início de sua construção. A atenção deve ser mantida para não prender-se em dicotomias que foram construídas nas narrativas oficiais e não

oficiais sobre as cidades-satélites. Com Maria Fernanda Derntl indica,

> [...] a oposição entre um centro planejado, o Plano Piloto, e uma periferia supostamente desordenada, onde se localizam as cidades-satélites, é uma das tônicas de muitos dos escritos sobre Brasília. Essa oposição tende a estar associada a outras dicotomias: plano e realidade, ordem e desordem, formalidade e informalidade. No entanto, sabe-se que desde fins dos anos 1950 foram elaborados planos urbanísticos para as cidades-satélites inspirados em padrões modernistas […]. Análises da organização espacial das cidades-satélites empreendidas por Frederico de Holanda, Maria Elaine Kohlsdorf e Gunther Kohlsdorf (2013) observaram a aplicação de um "modelo" e um tipo mórfico de "modernismo periférico", que reproduziria "traços problemáticos do modernismo clássico [do Plano Piloto], sem suas qualidades expressivas". No entanto, também se observou que os princípios modernistas se "flexibilizaram" ou "informalizaram" por conta da atuação da população que, no interior de seu lote, imprimiu "individualidade e diversidade ao espaço anônimo" (Derntl, 2019, p. 14).

Ainda assim, a tônica analisada pela autora é de que os planejamentos feitos para as cidades-satélites de alguma forma se distanciaram do "tipo ideal" de planejamento urbano de Brasília, mas que, ao mesmo tempo, flexibilizaram o plano fechado idealizado para a capital federal.

A CRIAÇÃO DA CEILÂNDIA

A Ceilândia não foi a primeira, mas de pronto se tornou emblemática pela forte atração migratória que exerceu na região, convertendo-se rapidamente na cidade mais populosa[4]. Ela recebe esse nome a partir da Campanha de Erradicação de Favelas (CEF), iniciada nos anos de 1970. Depois se tornou a Campanha de Erradicação de Invasões (CEI), pois, desde o início da construção da nova capital, sabia-se que ao menos uma parcela dos trabalhadores e suas famílias ficariam. Foram chamadas de "invasões" as ocupações espontâneas de trabalhadores em vilas sem infraestrutura, saneamento básico, planejamento ou segurança que ocorriam em áreas relativamente próximas à Cidade Livre (hoje chamada de Núcleo Bandeirante). Levantamento realizado na época estimou que moravam cerca de 80 mil pessoas em aproximadamente 15 mil barracos nas vilas do IAPI, Tenório, Esperança e Bernardo Sayão. Esses foram sendo levados para Ceilândia ao longo de nove meses de sua construção inicial com a promessa que lá teriam

4 A Ceilândia é a Região Administrativa IX, criada pela Lei nº 49/1989 e pelo Decreto nº 11.921/1989 (Brasil, 1989a, 1989b) e está, devido ao seu rápido e constante crescimento, dividida em setores. A população inicial foi de 100 mil habitantes, em 1971, para 300 mil em 1981 (Azevedo, 2019) e, conforme o último censo de 2022, chega a 287.023 mil habitantes.

seus lotes e construiriam posteriormente suas casas (Tavares, 2009).

O Governo fez todo o projeto e campanhas para remover as famílias da Vila IAPI. Todo o processo foi bastante controverso: a população era impelida a se mudar e recebiam a garantia que teriam seus lotes para construírem as moradias, como demonstram os trechos de depoimentos dos primeiros moradores que estiveram no processo de remoção para a Ceilândia.

> Ninguém queria sair da Vila, que achava que era uma vida boa. E para vim para dentro dos matos, que nem era Ceilândia, todo domingo, vinha um ônibus de gente de lá da Vila do IAPI para mostrar a nós a cidade nova que nós íamos ficar (Nascimento, 2002, p. 8 *apud* Andrade, 2021, p. 36).

> Nós, ao fazermos a remoção, foi retirado uma empregada de um general, ela morava também na Vila do IAPI, ela foi removida para cá e quando chegou aqui ela não gostou e reclamou muito para o general, do local, e que ela não queria ficar aqui, e que estava sendo feita uma remoção contra a vontade dela, e esse general, não me lembro, não sei o nome, questionou a remoção, questionou a retirada das invasões daquele local e isso gerou uma reunião do alto comando, foi feita aqui em Ceilândia […] onde o governador fez as justificativas para o alto comando para dizer o porquê, e nessa justificativa ele argumentava o problema de água, ele dizia que nós tínhamos aqui três fontes de água apenas e que uma delas estava sendo altamente poluída e que um dos grandes poluidores eram essas invasões, então esse foi o motivo maior da decisão dele de retirar as invasões, e foi aceito, o argumento dele e a remoção continuou (Mendes, 2002, p. 11 *apud* Andrade, 2021, p. 37).

Ceilândia foi construída a noroeste de Taguatinga e ligada administrativamente a ela; em 1971 é criada a Sub-Administração Regional da Ceilândia (visando dar uma pouco mais de autonomia administrativa à região). E em 1989 ela se tornou uma região administrativa independente. A área era a Fazenda Guariroba, que pertencia a famílias tradicionais da região – Roriz, Meireles e Queiroz –, cedida para a construção de Brasília. Segundo Costa (2011), o crescimento da cidade não parou e Ney Gabriel de Souza foi o responsável por criar um planejamento para o assentamento inicial da cidade. Diferente de Brasília, os lotes não possuíam espaço entre si visando diminuição de custos e aproveitamento de espaço público.

> No mesmo período, observaremos no Brasil o fenômeno da expansão urbana na região centro-oeste do país com a transferência da nova capital. A construção de Brasília estimulou um fluxo migratório e mobilizou famílias nordestinas, pretas e pardas, principalmente, em torno dos trabalhos na área da construção civil […] (Lemos, 2017, p. 102-103).

TEMPOS PRESENTES E SUA EXPANSÃO

Ao longo do tempo, a política habitacional de Brasília e posteriormente do Distrito

Federal foi de responder a demanda da população a despeito do planejamento. Ao mesmo tempo em que se construía Brasília, havia um alto fluxo migratório para a região. A criação de ocupações consideradas ilegais, de cunho provisório e certamente fora dos padrões da construção da capital, conforme os desígnios de Lúcio Costa e dos órgãos do Governo do Distrito Federal (GDF), precisava ser adequada, conectada e dependente – por isso "satélite" – do centro. Barcelos (2013) mapeia vários estudos que mostram as ações contra processos de favelização – como eram entendidos –, os quais precisavam sair do centro da capital. As terras da região eram do governo local, que não só promovia essas remoções como também projetos de moradia e ocupação de áreas que seriam consideradas nobres, como a área da orla do Lago Paranoá. Notava-se que a favelização não era um problema a não ser que ocorresse no Plano Piloto ou muito próximo a ele.

Dessa maneira, Ceilândia foi criada para responder à demanda por moradia dos trabalhadores que queriam permanecer na cidade (e que não faziam parte do corpo de funcionários da burocracia estatal). Mas o que se vê é que a Ceilândia, como qualquer outro lugar do DF, continuou a se expandir e a também fazer parte da especulação imobiliária, muito forte na região. O contexto era de segregação social e racial do espaço, de expulsão, periferização dos mais pobres e da prática da grilagem que ainda hoje é comum em todo DF e "entorno"[5].

O relato de Hermínio Ferreira da Costa ilustra a chegada dos então novos moradores de Ceilândia e a falta de estrutura que os acompanhou tanto na chegada ao novo local quanto nos momentos seguintes das construções.

> Então a gente chegou aqui, com chuva, com toda a dificuldade, não tinha transporte, não tinha energia, não tinha água pra vender, e não tinha recurso nenhum. Então, a gente chegou, despejado aqui dentro do capim, tomando sol, tomando chuva. Em primeiro lugar, no dia que eu cheguei ali, a par das quatro horas da tarde, quando despejou o caminhão com a mudança […][6]

> (DR): Não tinha nada, nem luz, nada, nada e era o caminhão-pipa, tinha o dia.
> (SR): Abastecimento de água?
> (DR): Abastecimento de água tinha um caminhão-pipa, e era longe, então a gente tinha que arranjar dois tambores, um ficava aqui e outro ficava lá, e lá a gente tinha que por uma pessoa para olhar senão eles tomava a água da gente.
> (SR): Roubava água?
> (DR): Roubava água. (Rodrigues, 2002, p. 9-10 *apud* Waldvogel, 2021, p. 56).

5 Muitos pesquisadores, incluindo o geógrafo Aldo Paviani, contestam ou problematizam o termo entorno. Esse termo é geralmente utilizado para referir-se às áreas pertencentes ao estado de Goiás que recebem influência política, econômica do Distrito Federal e, em muitos casos, são consideradas regiões dormitórios. O autor prefere usar o termo exúrbio, que se refere a áreas de periferia metropolitanas, não carregaria estigmas ou reforçaria a impressão segregadora que "entorno" traria (Paviani, 2017).

6 Trecho retirado de depoimento do documentário *Conterrâneos velhos de guerra* (Conterrâneos […], 1991) de Vladimir Carvalho.

No projeto inicial de Ney Gabriel de Souza, o loteamento de Ceilândia era em formato de barril. Com a rápida expansão e migração para a região, delineou-se o formato inicial, com lotes medindo 10 x 25 metros – da construtora SHIS[7], que se tornou o padrão das construções entregues à época – e prevendo que a cidade tivesse cerca de 20 km²; materializaram-se as diferenças entre lotes, construções de Brasília e as novas regiões que nasciam. Em 27 de março de 1971, inicia-se o processo de construção da caixa d'água da cidade (que se tornou um marco e ponto de referência) no que hoje é conhecido como centro de Ceilândia. Por conta de seu crescimento acelerado, a região foi dividida em diversos setores[8]. Hoje, esses setores, que passaram por um longo período de implantação de saneamento básico e outros serviços, são áreas já bastante "amadurecidas" da região da Ceilândia. Esta continuou sua expansão avançando para áreas rurais, setores de indústria e de materiais de construção e parte do Incra (parte rural da região administrativa), Setor Privê e os condomínios (como o Sol Nascente e o Pôr do Sol).

Segundo Paim (2019), as áreas de fazenda antes da construção de Brasília foram posteriormente parceladas e repassadas para produtores rurais por meio de contratos de concessão, que não conseguiram manter as terras devido à pressão de posseiros e grileiros e acabaram por comercializá-las. Esses territórios foram sendo novamente parcelados e comercializados, agora não mais com o perfil de produção agrícola, mas para responder às demandas de moradia de camadas com menor poder aquisitivo que, por isso, não conseguiam adquirir moradia na Ceilândia já consolidada. Tais ocupações avançaram em áreas de proteção ambiental permanente, de proteção de mananciais e de parques ecológicos[9].

7 Sociedade de Habitação de Interesse Social (SHIS) que anteriormente foi chamada de Sociedade de Habitações Econômicas de Brasília (SHEB – 1962), posteriormente intitulado de Instituto de Desenvolvimento Habitacional do Distrito Federal (Idhab – 1994) e hoje é a Companhia de Desenvolvimento Habitacional (Codhab – 2007). É o órgão responsável pelas políticas habitacionais, de cunho social, doação de lotes e vendas de lotes e construções subsidiados de acordo com renda (Governo do Distrito Federal, 2012).

8 Ceilândia Centro, Ceilândia Norte, P Norte (1979), Guariroba na Ceilândia Sul (1977), P Sul (1979), Setor O (1976), Expansão do Setor O (1985), QNQ (1989), QNR (1992). Estes foram sendo criados desde fins dos anos 1970 até o início dos anos de 1990. Os setores iniciais de sua divisão foram, portanto, os setores M e N, delimitando a parte sul das quadras QNM 01 a 09 e da 17 a 25, a parte norte das quadras QNM 02 a 10 e QNN 18 a 26. Já a oeste das quadras, há QNN 01 a 9 e 17 a 25, e o centro abarca as quadras CNN 01 e 02 e CNM 01 e 02 (Monteiro, 2009).

9 Em 2008, foram criados o Setor Habitacional Sol Nascente e a Área de Regularização de Interesse Social (Aris) Pôr do Sol na Região Administrativa da Ceilândia por Lei Complementar nº 785, de 14 de novembro de 2008 (Brasil, 2008). Por fim, em 2019, o governador sancionou o Projeto de Lei nº 350/2019 (Brasil, 2019) criando o Sol Nascente/Pôr do Sol – a 32ª região administrativa do DF. O Sol Nascente já está, inclusive, setorizado em três trechos.

QUEM CONSTRÓI CEILÂNDIA?

De acordo com Ammann (1991) os processos de regularização da terra começam por meio da Resolução nº 75/71. A Terracap interrompeu os processos de regularização dos lotes por seis anos, fazendo com que a população local precisasse construir a infraestrutura mínima do local. Os preços dos lotes foram disponibilizados com valores populares (Cr$ 600,00 e Cr$ 4.000,00). Depois do primeiro momento que foram organizados pelo Governo, este deixou o mercado "organizar" seus fluxos e os preços subiram mais de 5.000%. O aumento provocou a reação dos moradores, que resolveram se organizar. (Ammann, 1991; Barcelos 2013).

Apesar dos dados e do caráter quase normativo nas remoções e construção de Ceilândia, existiram outras maneiras de remover e ocupar os lugares que não indicaram os fluxos de como ocorriam. As impressões e memórias da construção, das remoções e dos sentimentos envolvidos naqueles momentos são tratadas por Derntl (2019) quando a autora faz uma análise baseada em depoimentos de pessoas que estavam nessa situação no início das construções das cidades-satélites:

> Ernesto Silva (1998) reafirmou uma visão usual na literatura sobre Brasília de que a concepção das cidades-satélites fora deformada: "com o correr do tempo elas se descaracterizaram. […] Cid Lopes Filho (1997), subprefeito de Taguatinga no início da década de 1960, comparou o modo de planejar Taguatinga e Ceilândia: [n]o planejamento de Taguatinga não houve um plano prévio como houve de Ceilândia, por exemplo, que foi uma cidade que, quando foi criada, já tinha uma planta completa que é praticamente o que ela é hoje […] (Derntl, 2019, p. 25-26).

Muitos depoimentos expressam a ideia de resistência, de exclusão, de motivação para construir algo novo. Vários são os contrastes das áreas removidas e da ação e cooperação dos agentes estatais envolvidos no processo de remoção e acomodação nas novas áreas.

> […] e nesta época nós estávamos nessa demanda (na luta por melhorias na Vila), levamos ao governador Prates da Silveira o problema, a demanda que estavam debatendo sobre o IAPI […]
> (SR) – Quer dizer que Ceilândia foi uma reivindicação de vocês? A criação de Ceilândia?
> (GG) – Claro, foi uma reivindicação nossa […] É tanto, que nós tivemos um ano de planejamento e menos de um ano de remoção, nós nos reuníamos na LBA[…] Eu me lembro muito bem que eu era fotógrafo na época, larguei minhas atividades e fui cuidar, e cheguei até a passar fome mexendo com isso […] a gente integrado de corpo e alma nesse negócio, planejando tudo, vinha o problema do comércio na época, saber como é que o comércio ia se portar nisso aqui, o comerciante com medo de ficar muito retirado do freguês, e aí vinha tudo para cima da gente, era aquela luta toda (Gonçalo, 2001, p. 11-15 *apud* Andrade, p. 39, 2021).

Em 1979, os moradores de Ceilândia visavam garantir o cumprimento da Resolução nº 75/71, que devia garantir a ocupação e posse dos lotes para os que foram transferidos para lá. Dessa forma, um movimento conhecido como os "Incansáveis Moradores da Ceilândia" começa a se reunir, articulando-se desde a base e incluindo grupos externos como a Igreja Católica, a Ação Cristã Pró-Gente e a Ordem dos Advogados do Brasil/DF, esta última passando a dar orientação jurídica ao grupo, que se torna uma associação. O preço que a Terracap estava cobrando para regularizar os lotes era alto e a boa parte da população não conseguia pagar.

> Moro num barraco velho, não posso construir casa, nem barraco de placa. Nós chegamos aqui jogado feito lixo, nós sofremos. Estava de 15 dias de resguardo, na chuva. Limpamos o lote, mato virgem, jogaro nós que nem lixo, que nem lixo no mato. Depois do lote pronto, eles querem aproveitar de nós, sem nóis poder pagar???[10] (Santos, 2020, p. 39).

Em seu trabalho de base, os moradores criaram o boletim de notícias *A Voz da Ceilândia* para as discussões e ideias circularem. Também promoveram encontros e entregaram ao governador um abaixo-assinado pedindo o cumprimento da Resolução. Mesmo sofrendo pressão e com o silêncio da Terracap, a Associação dos Incansáveis resolveu mover uma ação contra a empresa. Muitos moradores, pressionados, não participaram desse evento, mas depois de muito tempo conseguiram vencer a ação na justiça. O perfil da Associação estava fortemente ligado à conquista de moradia e de políticas que garantissem infraestrutura para a cidade (Barcelos, 2013).

> A luta da população da Ceilândia que não tem ainda seus lotes regularizados está sendo organizada pelos próprios moradores, que formaram a "Comissão dos Incansáveis Moradores de Ceilândia". Eles estão fazendo um abaixo assinado que será entregue ao Governo do Distrito Federal e à Terracap, nos seguintes termos: "Nós abaixo-assinados, moradores de Ceilândia, entendendo que não é justo pagar o preço que está sendo cobrado hoje pelos nossos lotes, decidimos lutar para que os preços antigos sejam mantidos (Correio Brasiliense, 1979, p. 16, *apud* Santos, 2020, p. 23).

Nesse mesmo sentido, nasceu também o Movimento dos Inquilinos da Ceilândia em 1983 devido às condições de moradia em barracos de extrema precariedade em que se encontravam boa parte da população da cidade. De acordo com Resende (1991), o movimento começou pequeno (com cerca de 15 famílias) e após três reuniões chegou a três mil participantes. Este passou a adotar critérios próprios na distribuição dos lotes, fazer vigílias nos locais em que ocorriam as obras e pressionar o Governo. Logo se articularam na Associação dos Inquilinos de Ceilândia (Assinc), também com o perfil bastante semelhante ao dos Incansáveis na busca por

10 Depoimento citado por Santos (2020), sem identificação da autoria do depoente.

moradia e infraestrutura.

Entende-se que por mais que o Governo estivesse monopolizando o mercado imobiliário e permitindo que a precificação da terra ditasse os rumos de todas as áreas, houve uma forte presença das organizações de moradores para garantir, primeiramente, um lugar para ir, lotes, condições de construção, infraestrutura, regularização dos imóveis etc., em uma mecânica em que o próprio Estado (representado no caso em questão pelo GDF) deveria agir para impedir que as diretrizes do mercado se sobrepusessem na conformação territorial de Brasília. No entanto, esse mesmo Governo passou atuar como um agente de perfil mercadológico em terras estatais, mostrando como a lógica conflituosa e de segregação está na origem e no subsequente crescimento de Brasília e da região. Os grupos de moradores não foram passivos à força das medidas tomadas pelo Governo e paulatinamente pressionaram as autoridades a ouvi-los, a considerar suas demandas. Quando isso não ocorreu, recorreu-se à justiça, a manifestações e à publicização dos processos que não condiziam com as propagandas oficiais do início das remoções das invasões.

DIREITO À CIDADE E O FAZER-CIDADE

O filósofo Henri Lefebvre (2008) faz um histórico, analisa e observa a mudança das funções e dos modos de produção na cidade arcaica, oriental e medieval. Entende a cidade como um sistema urbano (ou realidade urbana), pois esta relaciona os aspectos que a impactam e são impactados pela dinâmica urbana, por seu modo de vida, que não necessariamente estão restritos à cidade, podendo chegar aos núcleos rurais e a se eles submeter. A cidade e a realidade urbana são parte da lógica de produção de valor de uso e do valor de troca: ambas são de fato dependentes do valor de uso, já em relação ao valor de troca, este vincula-se à industrialização e a submete. A cidade, até o aprofundamento da industrialização, não havia sido convertida a mercadoria e passou a ser, portanto, restrita ao valor de troca que solapa seu valor de uso. A industrialização para o autor é uma força inexorável em si e é condição da urbanização (Lefebvre, 2008, p. 85).

Lefebvre (2008) entende a cidade como produto em constante criação. Em sua obra, essa cidade não é um espaço físico que se oporia ao campo, mas se estende a uma ideia mais ampla de urbanidade. No bojo das mudanças das cidades, das questões políticas e das reflexões do que é a sociedade, o autor pensa no surgimento dos direitos levados pela pressão das massas que transcende o indivíduo e vai se calcar nas demandas concretas. O direito à cidade emana não apenas como reação, mas, sobretudo como apelo, como exigência em relação ao que se chama

de direito à natureza (Lefebvre, 2008, p. 117-118).

O direito à cidade está intrinsecamente ligado ao tipo de cidade e urbanidade que se almeja, um novo tipo de humanismo do homem urbano em detrimento do antigo, relativo ao do homem liberal, devendo respeitar desejos e necessidades das pessoas e não apenas ideais urbanísticos, funcionando para as pessoas que habitam as cidades e as constroem. Nesse sentido, Lefebvre vê a classe trabalhadora como aquela que faria a conclamação e produção dessas ideias e dessa vida urbana (Lefebvre, 2008).

O geógrafo David Harvey (2014), ao se aproximar das reflexões propostas por Lefebvre a respeito do direito à cidade, propõe outro olhar para o conceito: mesmo saindo das inquietações das transformações urbanas de Paris, ele viria, sobretudo, das ruas, das pessoas em reação aos avanços e imposições sobre o espaço urbano, consequentemente sobre suas vidas e sobre como ocupam o espaço. Para ambos os autores, a produção das cidades estava sob a chancela do capitalismo que deslocava grupos de pessoas, que especulava e transformava bairros inteiros, que pauperizava os trabalhadores que as construíram.

Os processos de urbanização eram relacionados às imposições do capitalismo. Harvey entende que Lefebvre também vê o direito à cidade como uma etapa de um movimento anticapitalista para a derrubada do sistema. Para ele, as irrupções dos movimentos que confrontassem o sistema nas cidades e suas consequências diretas ou indiretas deveriam ser transformadas em algo maior. Caso contrário, seriam cooptadas pelo sistema de alguma maneira (Harvey, 2014).

Para Harvey (2014), o direito à cidade é coletivo por excelência. É um direito humano fundamental e será disputado por vários grupos de interesses capitalistas, inclusive, para se apoderar da possibilidade de construir a cidade de acordo com necessidades que nem sempre serão coletivas. O direito à cidade é um direito de mudar e reinventar a si mesmo e a cidade. Deve-se reivindicar o poder sobre a urbanização, já que a urbanização, para ele, é fundamentalmente um fenômeno de classes. E o capitalismo precisa e usa a urbanização na sua criação de excedentes, na constante procura por mais-valia que acaba por investir novamente no aumento desses excedentes.

É pelo uso da urbanização que se confere e se instala o domínio do capitalismo, pois, em seus processos de destruição criativa, ela aprofunda de fato formas de reestruturação urbanas, de controle, desapropriação e deslocamento das massas as quais acabam por impedir não só o acesso, mas o efetivo exercício do direito à cidade. Por fim, o autor entende também que o direito à cidade é um significante vazio, e que o sentido seria dado a depender de quem vai dar significado a ele. Ou seja, abre a possibilidade de ação ainda maior das pessoas em direção ao exercício do direito à cidade.

Já o antropólogo Michel Agier (2015) parte tanto do apelo e da conceituação a respeito

do direito à cidade de Lefebvre (2008), como responde à provocação de Harvey (2014) quando este indica que o direito à cidade é um significante vazio, no sentido de que propõe a ideia do "fazer-cidade" como forma de preenchê-la. Para ele, o fazer-cidade significa que esta é "feita essencialmente de movimento". Evocando uma liberdade epistemológica e normativa para pensar a cidade, distancia-se da declaração da morte das cidades conforme seus ideais, mas buscando dela tal movimento (do fazer-cidade) por meio das experiências concretas.

Ao refletir sobre o processo que intitulou de fazer-cidade, Agier (2015) vai analisá-lo a partir dos limites, das margens, visando entender as ações de se fazer a cidade por meio de uma relação dialética entre o vazio e o cheio. Isto é, entender o curso de criação e desenvolvimento das cidades a partir das margens urbanas, das construções espontâneas, intituladas como precárias e provisórias, como as favelas, as invasões, campos de refugiados. Esses locais fora do lugar, clandestinos e que utilizam materiais disponíveis à mão para construir os abrigos não são apenas locais e moradias, mas também expressões de seus movimentos de construção, de conquista de espaço (Agier, 2015).

Os processos desse tipo de ocupação são, inclusive, gestos políticos de ocupação: há negociações entre quem chegou primeiro, quem veio depois, quem permitiu ou tolerou essa ocupação e entre pessoas que ocuparam determinado espaço (geralmente em troca de algum apoio político eleitoral). A cidade é feita a partir dessa ocupação que inaugurará uma situação inédita circunscrevendo-se em um espaço delegado à margem. O fazer-cidade é para o autor uma espécie de variação, a instauração do direito à cidade. É um movimento em direção aos centros das cidades, assim como ocupação desses espaços, um "motor do agir urbano" e também, como compactua Harvey, um direito humano. Assim, para Agier, o fazer-cidade é o sentido e o movimento do direito à cidade (Agier, 2015).

Bianca Tavolari (2016) examina e analisa a trajetória do conceito desde Henri Lefebvre, seus principais debatedores e seus "usuários", considerando seus usos mais frequentes, usos comuns e interpretações. Em debates sobre o significado do que Lefebvre (2008) reflete sobre o termo, e com o enorme aumento de uso que vai além da academia, das políticas públicas e dos movimentos sociais, a autora aponta que o "sentido" não será vazio, mas compreenderá muitas coisas. A ideia parece ser que os estudiosos devem determinar a partir de qual interpretação ou enquadramento iniciar sua análise do direito à cidade. Ao fazer isso, eles deliberadamente obscurecem outras partes da perspectiva de Lefebvre e, por fim, impõem certos focos sobre os quais Lefebvre se posiciona. Embora seja considerado um marco nos estudos urbanos, como no Brasil, nem sempre foi utilizado como tal. Outras visões foram desenvolvidas ao longo do tempo, como as de David Harvey e as dos teóricos da Escola de Chicago.

Dessa maneira, a temática foi construída no Brasil, por exemplo, mais independente das preocupações teóricas originais, calcadas nos processos de lutas por direitos desde antes da

Constituição Federal de 1988, pela democracia e pela cidadania. Isso porque os movimentos sociais tomaram a ideia de "direito à cidade" como formas de exercício da cidadania, e esta foi entendida como direitos coletivos, direitos difusos e fundamentais. Então, ter direitos e poder acessá-los (direitos a serviços, liberdade, mobilidade, terra e moradia), tenderia a ampliar os sentidos discutidos por Lefebvre (2008) originalmente. As propostas teóricas ganhariam fundamentos orgânicos incorporados nas necessidades da população que lutava por direitos, igualando-os a ideias de cidadania e democracia.

Segundo Tavolari (2016), é mais profícuo o debate que entende que o direito à cidade não é (já desde muito tempo) exclusivo de um campo de saber, nem mesmo da academia, mas que ele se constituiu como um campo muito amplo de estudos que englobam temáticas muito mais que as exclui. É um debate que viu nascer novos direitos e novas demandas alargando os sentidos e não permitindo o seu congelamento em alguma compreensão teórica mais específica.

CEILÂNDIA ENTRE O DIREITO E O FAZER-CIDADE

A Ceilândia e as cidades-satélites no geral têm sido entendidas em grande parte das discussões sobre a construção de Brasília, não importando a área de conhecimento, sob alguns prismas: do desordenamento/falta de planejamento urbano, invasão/favelização/periferização, da segregação como frutos do crescimento das cidades, da dinâmica política e territorial da construção de Brasília e das desigualdades sociais que se refletem no acesso à moradia provocado pela lógica da urbanização e expansão das cidades.

A Ceilândia é resultado dos esforços e lutas dos migrantes trabalhadores a quem foi negada a prática do direito à cidade dentro dos limites do planejamento urbano do modernismo estatal de Brasília. Eles utilizaram das condições encontradas, de um planejamento inicial, organizaram-se em uma associação com o nome de Incansáveis, não porque foram removidos e resistiram, mas, principalmente, por meio da organização dos grupos de pessoas comuns – aquelas a quem David Harvey (2014) conclama. A antropóloga Cristina Patriota de Moura (2012) aponta sobre o perfil de configuração de Brasília como cidade:

> [...] ser "cidade", em Brasília, é, ao mesmo tempo, uma condição material e moral, restrita e difusa. […] Cidade é, portanto, um termo qualitativo, com múltiplos significados sobrepostos que se destacam "em situação". […] Mas ser cidade, em Brasília é também participar de movimentos vitais em constante devir. A expansão urbana é permanente, emergente, insurgente, mas também prenhe de mecanismos para capturar e disciplinar: invasões e assentamentos, grilagens e regularizações, condomínios "espontâneos" e grandes empreendimentos (Patriota de Moura, 2012, p. 219).

O cineasta Adirley Queiroz traz em seu documentário *A cidade é uma só?* (A cidade […], 2013) algumas das vozes que viveram tanto a remoção das pessoas de Brasília para Ceilândia, como também suas consequências: o que é a Ceilândia hoje e as práticas de grilagem de terra que se tornaram comuns em todo Distrito Federal e entorno ou exúrbio. É importante contrapor as premissas de uma única cidade. Era corrente a construção da narrativa de uma cidade única concomitante à edificação das várias cidades-satélites (submetidas a práticas e tratamentos díspares) presas a um imaginário único e a um discurso oficial contraditório. Uma das personagens do filme, Nancy Araújo, foi uma das crianças que foram chamadas para cantar um *jingle*[11], em ritmo de marchinha carnavalesca, como propaganda da Campanha de Erradicação das Invasões.

As crianças e suas famílias foram convocadas a participar do desenvolvimento dessa dicotomia narrativa-ação em que lançam a ideia de cidade única, tentando promover sentimentos unificadores frente ao projeto modernista da cidade e do "projeto fáustico" de cidade de JK, e a realidade na qual viviam: removidos de onde estavam, precisam de fato erigir uma cidade, que seria seu desígnio, confeccionada, como nota Agier (2015), com o material disponível a mão, em um movimento de fazer-cidade que já se contrapunha ao plano de Brasília.

As construções das cidades-satélites (com suas diferenças de tempo, de localidade, de interesses, de ação governamental, de organização popular) e mais especificamente o caso de Ceilândia podem ser pensadas por outros prismas, como a concepção do fazer-cidade de Michel Agier (2015). O autor faz algumas provocações no sentido de buscar fornecer a capacidade de preencher o significante vazio do qual fala Harvey (2014) quando se refere ao direito à cidade.

É possível deslocar toda jornada edificada da história da cidade pensando-a a partir da construção pelas margens. Agier propõe que se olhem os locais criados nos vazios[12] (e que não deveriam existir), os quais foram construídos independentemente dos planejamentos. A Ceilândia ultrapassou as amarras do controle de uma delineação de planejamento inicial (de Brasília e o seu próprio); foi sendo criada pelas margens, provisória, oriunda das chamadas invasões. Ceilândia foi resultado de movimentos de construção, de conquista de espaço e de negociação sobre os quais Agier reflete.

11 "Vamos sair da invasão/ A cidade é uma só/ Você que tem um bom lugar pra morar/ Nos dê a mão, ajude a construir nosso lar/ Para que possamos dizer juntos/ A cidade é uma só/ Você, você, você; Você vai participar/ Porque, porque, porque/ A cidade é uma só".

12 Existe uma ideia em Berman (1988), quando o autor debate o Fausto de Goethe, na qual podemos traçar um paralelo entre as construções modernizantes de Fausto, as remoções das pessoas, a noção de grande conquista do espaço e essa noção de vazio. Fausto quer empreender sua visão de um novo mundo a partir de uma terra vazia, mas, na verdade, essa terra é tornada vazia removendo os que "estão no meio", os que são entraves. Aqueles considerados excedentes não encontram espaço na imagem e no espaço criado para edificar o mundo moderno fáustico irresistível e inexorável.

A cidade está sempre sendo feita, sempre em devir. Caso a lógica de fabricação da cidade não fosse de tal forma excludente e segregadora, seria possível ponderar o fazer-cidade de outra maneira. Mas, com as condições que foram apresentadas, a feitura de Ceilândia foi assim: empurrando os limites geográficos, provocando questionamentos das legislações urbanas vigentes e demandando um constante repensar urbano vindo das margens, das zonas limítrofes que o poder público quis remover para longe do centro. E podemos retomar aqui também a perspectiva colocada pelos estudos de Antropologia urbana e sua vocação interdisciplinar, na medida em que a Antropologia *das* cidades e *nas* cidades (Magnani, 2012) questiona até que ponto reconhecemos determinados grupos (Velho, 2011), lugares e processos sociais. Não é porque compartilhamos um local que necessariamente compartilhamos histórias, que compreendemos e dominamos por completo as dinâmicas da vida na cidade.

A lógica geral do fazer-cidade no Distrito Federal é dada pela tônica das antigas cidades-satélites, das antigas invasões, das grilagens, das formas de especulação imobiliária. Todas elas são o que Agier (2015) chama de "motor do agir urbano". Ela desafia não apenas o planejamento urbanístico, mas provoca e expõe projetos que mais excluem, apartando grupos, produzindo artificialmente lugares, estruturas e engrenagens segregadoras, do que incluem, repensam, integram. Agier (2015) afirma se distanciar dos preceitos mais basilares de Lefebvre (2008) e Harvey (2014). Contudo, o fazer-cidade pode ser também a possibilidade do reencontro dos grupos a partir da margem e de maior operacionalização (como ação e como conceito) do direito à cidade.

A Ceilândia, como esse lugar de margem apontado por Agier (2015), é o local em que pode-se ver em ação o funcionamento do direito à cidade, o fazer-cidade. Ela, ao nascer de decretos e processos de remoções, começa a se materializar por um planejamento que a originou, mas que não fez muito mais que isso. Seus moradores, incansáveis, mas também sem alternativas, deram-na contorno e substância. Marcaram em sua memória e materializaram em suas formas de construção e ocupação o movimento do fazer-cidade. Produziram, com isso, um direito à cidade que ultrapassava o direito de moradia urbana; que alcançava o espaço no cenário público onde puderam ser atores dignos a exercer os direitos humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos que originaram as cidades-satélites vieram das necessidades expressadas pelas pessoas que se organizaram como Incansáveis Moradores da Ceilândia e que, entre tantos outros, deram o ritmo de suas demandas nos apelos por moradia. Nessa busca, os

trabalhadores e suas famílias que foram removidos para as cidades-satélites não estavam inertes esperando novas ações do Governo. As novas cidades precisavam de tudo, mas elas não eram prioridades em meio às construções de Brasília. O que hoje se chama Brasília, incluindo todas as cidades-satélites (ou regiões administrativas) só foi possível pela construção das margens, dos segregados. Se na lógica capitalista de produção e, por extensão, de criação de cidades, a geração dos excedentes é a própria prática, nas cidades os excedentes não são apenas produtos, são pessoas que geralmente são consideradas entraves em algum projeto.

A cidade surge não apenas de um projeto urbanístico, mas primordialmente do fazer-cidade: do que acontece nas ruas, nos limites (inclusive legais). As cidades-satélites transcenderam os planos originais de Brasília e, desde o início, os subverteram. Talvez, o olhar da construção de Brasília – a partir de seus extensos planos, sonhos, desenhos e teorizações – esteja desde o início equivocado. Brasília, planejada, nasceu, mas nasceu junto (ou mesmo antes) nas cidades-satélites. A história oficial não é contada por elas. Quando as cidades-satélites são mencionadas, a ênfase se detém sobre as invasões e a pobreza em detrimento do cálculo e da beleza do Plano Piloto e de Brasília. A história de Brasília nunca foi apenas sua; apesar das histórias das cidades-satélites a margearem, elas são constitutivas de sua realização.

Brasília foi construída por esses grupos que não têm lugar dentro dela. Ao mesmo tempo, apagaram de sua memória oficial outros grupos que de alguma maneira estavam/foram formados com ela, como o território indígena do Santuário dos Pajés (na Asa Norte de Brasília, onde foi construído o Setor Noroeste) e também o Quilombo Mesquita (hoje, nos limites do atual município da Cidade Ocidental/GO). Dentro da mesma lógica dicotômica para que Brasília tivesse centralidade dentro dos planos de um mito fundador (ou refundador) de país, ela originou, mas também foi produto da ação da segregação urbana. Para que existisse Ceilândia e todas as demais cidades-satélites, criou-se um modelo de produção de segregação do espaço e da cidade gerada nesse processo. Contudo, Brasília só foi possível porque fundou sua lógica de segregação do espaço, produzindo as cidades distantes de si, e foi tornada central para sustentar a lógica de exclusão, como também como polo mítico do novo momento da nação.

Os trabalhadores podem não ter se apropriado da cidade impondo sua própria lógica de criação de urbanidade como queria Lefebvre, mas imprimiram nas cidades-satélites seu fazer-cidade na medida em que exerciam um direito à cidade, até então inexistente. Deram à Brasília a vivacidade que não solapou a narrativa romântica da construção da capital como oficial, mas suplantaram-na como potência criadora, vinda das margens, cheias de significantes, como símbolo de luta. Ceilândia revela a necessidade de haver outras lógicas na criação de políticas públicas das cidades que incluam as pessoas e suas necessidades. Criar uma cidade em suspensão, desatada da própria lógica desigual do Brasil como um todo, acabou gerando problemas de toda ordem na configuração do espaço social. Problemas que as autoridades

queriam solapar por meio da arquitetura.

Ceilândia e as cidades-satélites ainda margeiam as políticas públicas e, dando atenção às questões de relevância em debates públicos da cidade, mas não se pode mais pensar nem planejar Brasília sem elas, sem levar em conta seu contingente populacional e mesmo os impactos de sua subordinação ao centro da capital. Brasília pode ser o centro cercado por satélites, mas precisa da existência destas para que possa também continuar existindo.

REFERÊNCIAS

1. A CIDADE é uma só? Direção: Adirley Queirós. Produção: Adirley Queirós e André Cavalheira. Ceilândia: Ceicine, 1970. 1 DVD (79 min).

2. AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483. Acesso em: 30 jan. 2025.

3. AMMANN, Safira Bezerra. **Movimento popular de bairro**: De frente para o estado, em busca do parlamento. São Paulo: Cortez, 1991.

4. ANDRADE, Beatriz de Oliveira. **Fragmentos de pertencimento e agência**: narrativas periféricas do Distrito Federal, da Vila do IAPI à Ceilândia. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2021. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/30340/1/2021_BeatrizDeOliveiraAndrade_tcc.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

5. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL. Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **Relatório do Plano Piloto de Brasília**. Brasília, DF: Governo do Distrito Federal, 1991.

6. AZEVEDO, Vitória de Calastro. **Ceilândia**: os movimentos sociais e moradia como paradigma do pluralismo jurídico. 2019. Monografia (Bacharelado em Direito) – Centro Universitário de Brasília, Brasília, DF, 2019. Disponível em: https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/prefix/13733. Acesso em: 30 jan. 2025.

7. BARCELOS, Gustavo de Almeida Borges. **Embriões da transformação?** A dinâmica dos movimentos sociais urbanos na produção do espaço do Distrito Federal. 2013. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013. Disponível em https://core.ac.uk/download/pdf/196881602.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

8. BERMAN, Marshall. **All that is Solid Melts Into Air**: The Experience of Modernity. London: Penguin Books, 1988. Preface.

9. BRASIL. Lei nº 3.751, de 13 de abril de 1960. Dispõe sôbre a organização administrativa do Distrito Federal. **Diário Oficial do Distrito Federal**: Brasília, DF, 13 abr. 1960. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3751.htm. Acesso em: 30 jan. 2025.

10. BRASIL. Lei nº 4.545, de 10 de dezembro de 1964. Dispõe sôbre a reestruturação administrativa do Distrito Federal, e dá outras providências. **Diário Oficial do Distrito Federal**: Brasília, DF, 14 dez. 1964. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4545.htm. Acesso em: 30 jan. 2025.

11. BRASIL. Decreto nº 11.921 de 25 de outubro de 1989. Fixa os novos limites das Regiões Administrativas do Distrito Federal. **Diário Oficial do Distrito Federal**: seção 1-3, Brasília, DF, n. 204, 26 out. 1989b. Disponível em: https://www.sinj.df.gov.br/sinj/Norma/18119/Decreto_11921_25_10_1989.html. Acesso em: 30 jan. 2025.

12. BRASIL. Lei nº 49, de 25 de outubro de 1989. Altera a estrutura da administração do Distrito Federal, extingue órgãos e dá outras providências. **Diário Oficial do Distrito Federal**: seção 1-3, Brasília, DF, n. 204, 26 out. 1989b. Disponível em: https://www.sinj.df.gov.br/sinj/Norma/18122/Lei_49_25_10_1989.html. Acesso em: 30 jan. 2025.

13. BRASIL. Lei complementar nº 785, de 14 de novembro de 2008. Cria o Setor Habitacional Sol Nascente e a Área de Regularização de Interesse Social – ARIS Pôr do Sol na Região Administrativa de Ceilândia – RA IX e estabelece parâmetros para aprovação de projetos de urbanismo. **Diário Oficial do Distrito Federal**: seção 1, Brasília, DF, n. 232, 21 nov. 2008. Disponível em: https://www.sinj.df.gov.br/sinj/Norma/59079/Lei_Complementar_785_14_11_2008.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

14. BRASIL. Projeto de Lei nº 350/2019. Dispõe sobre a liberação de entrada de animais de estimação em hospitais públicos para visitas a pacientes internados e dá outras providências. **Câmara dos Deputados**, Brasília, DF, 4 fev. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2190905. Acesso em: 30 jan. 2025.

15. CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

16. CONTERRÂNEOS velhos de guerra. Direção e produção: Vladimir Carvalho. [Brasília, DF]: Vertovisão, 1991. 1 DVD (153 min).

17. COSTA, Graciete Guerra da. **As regiões administrativas do Distrito Federal de 1960 a 2011**. 2011. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011. Disponível em: http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/9987. Acesso em: 30 jan. 2025.

18. DERNTL, Maria Fernanda. Além do Plano: A construção das cidades-satélites e a dinâmica centro-periferia em Brasília. *In*: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DA CIDADE E DO URBANISMO, 14.,. 2016, São Carlos. **Anais** […]. São Carlos: USP, 2016. Disponível em: https://www.iau.usp.br/shcu2016/anais/wp-content/uploads/pdfs/37.

pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

19. DERNTL, Maria Fernanda. Dos espaços modernistas aos lugares da comunidade: memórias da construção das cidades-satélites de Brasília. Dossiê Cidades Imaginadas, Cidades Reais. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, v. 27, n. 1, p. 11-34, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.20396/resgate.v27i1.8654339. Acesso em: 30 jan. 2025.

20. DERNTL, Maria Fernanda. Brasília e seu território: a assimilação de princípios do planejamento inglês aos planos iniciais de cidades-satélites. **Cadernos Metrópole**, São Paulo, v. 22, n. 47, p. 123-146, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2236-9996.2020-4706. Acesso em: 30 jan. 2025.

21. LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2008.

22. LEMOS, Guilherme Oliveira. De Soweto à Ceilândia: siglas de segregação racial. **Paranoá**: Cadernos de Arquitetura e Urbanismo, Brasília, DF, v. 10, n. 18, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.18830/issn.1679-0944.n18.2017.06. Acesso em: 30 jan. 2025.

23. GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL. **Plano Distrital de Habitação de Interesse Social**. 2012. Versão Preliminar. Diagnóstico Preliminar. Etapa 2. Brasília, DF: Seduh, 2012. Disponível em: http://www.seduh.df.gov.br/wp-conteudo/uploads/2017/10/diagnostico_preliminar_plandhis.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

24. GOUVÊA, Luiz Alberto de Campos. **Brasília**: a capital da segregação e do controle social – uma avaliação da Ação governamental na área da habitação. São Paulo: Annablume, 1995.

25. HARVEY, David. **Cidades Rebeldes**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

26. HOLSTON, James. **A cidade Modernista**: uma crítica de Brasília e sua utopia. Tradução: Marcelo Coelho. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

27. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2022**: Informações de população e domicílios por setores censitários auxiliam gestão pública. Brasília, DF: IBGE, 2023. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39525-censo-2022-informacoes-de-populacao-e-domicilios-por-setores-censitarios-auxiliam-gestao-publica. Acesso em: 10 mar. 2025.

28. NUNES, Brasilmar Ferreira. Brasília na rede das cidades globais: apontando uma tendência. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 29, n. 3, p. 941-961, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000300013. Acesso em: 30 jan. 2025.

29. MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro**: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

30. MONTEIRO, Bruno da Costa. **Planejamento e vulnerabilidade na Nova QNR,**

Ceilândia. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2009.

31. PELUSO, Marília Luíza. Brasília: do mito ao Plano, da cidade sonhada à cidade administrativa. Espaço & Geografia, v. 6, n. 2, p. 1-29, 2003.

32. PAIM, Nayla Nobre. **Percursos infantis no Sol Nascente (DF)**: Narrativas sobre o território. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/36942. Acesso em: 30 jan. 2025.

33. PATRIOTA DE MOURA, Cristina. Condomínios no DF: clubes, favelas ou cidades? *In*: PAVIANI, Aldo (org.). **Brasília 50 anos**: da capital à metrópole. Brasília, DF: UnB, 2010. p. 281-307.

34. PATRIOTA DE MOURA, Cristina. **Condomínios no Brasil Central**: Expansão urbana e antropologia. Brasília, DF: Letras Livres: UnB, 2012.

35. PAVIANI, Aldo. DF-Brasília-Plano Piloto: ontem, hoje e amanhã. **UnB Notícias**, Brasília, DF, 15 set. 2017. Disponível em: https://www.noticias.unb.br/artigos-main/1790-df-brasilia-plano-piloto-ontem-hoje-e-amanha. Acesso em: 30 jan. 2025.

36. RESENDE, Mara. Movimentos de moradores: a experiência dos inquilinos de Ceilândia. *In*: PAVIANI, Aldo (org.). **A conquista da cidade**: movimentos populares em Brasília. Brasília, DF: UnB, 1991. p. 209- 230.

37. SANTOS, Marcos Vinícius Rodrigues dos. **SHIS e Terracap *versus* povo**: a luta da Associação dos Incansáveis Moradores de Ceilândia (1971-1988). 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020. Disponível em: http://dx.doi.org/10.26512/2020.TCC.28375. Acesso em: 30 jan. 2025.

38. TAVARES, Breitner. Mercados informais e sociabilidades urbanas na periferia de Brasília: o caso de Ceilândia – DF. **Urbe: Revista Brasileira de Gestão Urbana**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 23-32, 2009.

39. TAVOLARI, Bianca. Direito à cidade: uma trajetória conceitual. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 93-109, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.25091/S0101-3300201600010005. Acesso em: 30 jan. 2025.

40. TIBURRI, Roberta. O "sujeito sociológico" pelas ruas de Brasília. **Pos-FAUUSP**, São Paulo, Brasil, v. 20, n. 34, p. 126–139, 2013. Disponível em: https://revistas.usp.br/posfau/article/view/81048. Acesso em: 10 mar. 2025.

41. VELHO, Gilberto. Antropologia Urbana: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 161-185, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000100007. Acesso em: 30 jan. 2025.

42. WALDVOGEL, Alana Silva. **Mapeando Ceilândia**: Um estudo histórico e morfológico.

2021. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2021. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/42942. Acesso em: 30 jan. 2025.

Thais Nogueira Brayner
Professora de Sociologia da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2663-3730. E-mail: thais.sociologia@gmail.com

Ressurgência multiespécie: carroceiros e cavalos na cidade do século XXI

Multispecies ressrugence: carts and horses in the 21st century city

Marina Abreu Torres
Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Desde o início dos anos 2000, movimentos em defesa dos animais têm pressionado pela proibição do uso de carroças em Belo Horizonte, associando esses veículos ao atraso cultural e à crueldade com animais. Partindo do trabalho etnográfico conduzido com carroceiros da região de Venda Nova, pretendo mostrar como a chave da exploração usada pelo movimento animalista parece insuficiente para compreender a complexidade das relações estabelecidas por meio do trabalho de carroça. Argumento que, em meio a uma ampla rede multiespécie, humanos e cavalos constroem um modo de vida singular na cidade, em territórios que despontam como zonas de ressurgência em meio à perturbação (Tsing, 2019). O artigo recupera a atuação histórica desses agentes humanos e não humanos em Belo Horizonte, mostrando como as preocupações com o bem-estar animal se manifestavam nas políticas municipais por meio do Projeto Carroceiros e por parte dos próprios carroceiros. A partir daí, analiso as estratégias do movimento animal abolicionista para se contrapor a essas práticas e pressionar pelo fim da tração animal. Mostro que, ao lançar mão da retórica do progresso – assim como suas vertentes classistas e racistas – os ativistas atualizam discursos e práticas que, desde o final do século XIX, procuram expulsar carroceiros, carroças e animais de trabalho das cidades brasileiras.

Palavras-chave: Etnografia multiespécie, Relações humano-animais, Carroceiros.

ABSTRACT

Since the beginning of the 2000s, animal rights movements have been pressing for a ban in the use of animal drawn carts in Belo Horizonte, associating these vehicles with cultural backwardness and cruelty to animals. Through an ethnographic work conducted with carters in the region of Venda Nova, I intend to show how the notions of exploitation

Recebido em 31 de março de 2024.
Avaliador A: 31 de maio de 2024.
Avaliador B: 04 de julho de 2024.
Aceito em 09 de agosto de 2025.

CC BY

and mistreatment used by these movements are insufficient to comprehend the complexity of the relations established through the work with carts. I argue that, through a wide multispecies network, humans and horses build a singular way of life in the city, in territories that emerge as zones of *resurgence* amidst *disturbance* (Tsing, 2019). The article revisits the historical presence of these human and non-human agents in Belo Horizonte, showing how concerns for the welfare of the horses were already present in *Projeto Carroceiros* and by carters themselves. Then, I analyze the strategies used by abolitionist animal movements to oppose these practices and press for the end of animal traction. I show that, in making use of a rhetoric of progress – as well as its classist and racist inclinations – the activists restore claims and practices that have tried to evict carters, carts and working animals from Brazilian cities since the end of the 19th century.

Keywords: Multispecies ethnography, Human-animal relations, Animal traction.

INTRODUÇÃO

A utilização de burros, mulas e cavalos para o transporte de cargas marca a história do Brasil. Enquanto o carro de bois era o veículo onipresente no contexto rural brasileiro, os veículos tracionados por cavalos, burros e mulas foram especialmente importantes para as cidades, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Ana Maria Moura, em seu estudo sobre o Rio de Janeiro no período entre 1850 e 1890, enfatiza que "os carroceiros são os pioneiros da formação da infraestrutura de abastecimento e serviços urbanos por via terrestre", sendo eles os responsáveis por "abrir caminhos e conectar os mercados da cidade" (Moura, 1988, p. 44). Diversos trabalhos apontam para o papel central das carroças e dos carroceiros em outros centros urbanos brasileiros (Gomes, 2020; Cruz, 1984; Aprobato Filho, 2006; Pereira, 2015), mostrando que sua formação só foi possível porque trabalhadores, na lida cotidiana com animais, conduziram carroças. Embora tropeiros, carros de bois e carroças não ocupem mais a centralidade no transporte de mercadorias, animais de tração e seus parceiros humanos continuam presentes em contextos rurais e urbanos, transportando pessoas e materiais nas cidades brasileiras.

Seguindo a trilha dos trabalhos contemporâneos sobre a tração animal em meio urbano, apresento neste artigo considerações sobre a atuação de carroceiros no município de Belo Horizonte (MG). Argumento que humanos e cavalos em parceria desafiam anseios de modernização, participando de uma ampla gama de relações interespecíficas em territórios que despontam como zonas de ressurgência em meio à perturbação (Tsing, 2019). A atenção a essas

histórias vai ao encontro da consolidação dos chamados estudos multiespécie na Antropologia. Como destacam Kirksey, Schuetze e Helmreich (2014, p. 1), "etnógrafos estão agora explorando como 'o humano' se formou e se transformou em meio a encontros com múltiplas espécies de plantas, animais, fungos e micróbios". Em uma empreitada interdisciplinar, que inclui diálogo com biólogos, geógrafos, entre outros, descentrar a agência humana passa a ser fundamental para compreender a complexidade das sociabilidades que conformam o mundo e como "organismos diversos estão emaranhados em sistemas políticos, econômicos e culturais" (Kirksey; Schuetze; Helmreich, 2014, p. 2). Nesse contexto, destacam-se os trabalhos da antropóloga estadunidense Anna Tsing (2015), em seu esforço de mostrar como até mesmo espécies de fungos podem ser pensadas como "espécies companheiras" dos seres humanos, compondo colaborações interespecíficas que podem ser lidas como simbióticas. Os estudos multiespécie buscam, portanto, tirar os seres humanos do palco central da análise, despindo-os do papel de agentes soberanos que lhes é frequentemente atribuído. Nesse cenário, a interação entre humanos e equídeos tem sido objeto de interessantes análises nas Ciências Sociais em contexto internacional (Irvine, 2014; Birke; Thompson, 2018; Argent; Vaugh, 2022) e brasileiro (Lima, 2015; Oliveira, 2017; Barreto, 2022). Em relação aos carroceiros, especificamente, etnografias têm mostrado que estão inseridos em uma rede biocultural complexa (Almada; Souza, 2023), constituída por vínculos que se criam e se reforçam por meio de suas relações com os cavalos.

Na primeira seção, a partir do trabalho etnográfico conduzido na região de Venda Nova, em Belo Horizonte, recupero algumas contradições do processo de urbanização, que, ao tamponar rios e cobrir as ruas com asfalto, deixa a cidade vulnerável ao volume das águas nos períodos de fortes chuvas. Em uma bacia de detenção de cheias, agentes humanos e não humanos compartilham a vida e o trabalho, conformando o ambiente da cidade de modo atípico. Além de construir outras formas de relação no território por meio de vínculos profundos com cavalos e com outros animais de criação, os carroceiros de Belo Horizonte integram uma política ambiental instituída em 1993, que alcançou reconhecimento ao conciliar saúde e cuidado animal, inclusão social e reciclagem de resíduos. Apresento a trajetória dessa política municipal na segunda seção do artigo para, em seguida, apontar alguns dos processos recentes que levaram à sua desestruturação. Carroceiros, antes reconhecidos como agentes ambientais, passam a ser crescentemente hostilizados por uma parte da população que vê sua prática como incompatível com as preocupações acerca do bem-estar animal (Froehlich, 2017). Para além dos apelos pela "libertação" dos cavalos de uma atividade que seria inerentemente cruel, mostro como ativistas da causa animal reativam uma retórica evolucionista, amparada nas noções de modernidade e de progresso, para reivindicar a proibição da tração animal em Belo Horizonte. Ao associar carroças a um suposto atraso cultural e à crueldade, argumento que esses movimentos atualizam o discurso moderno, assim como suas modalidades classistas e racistas.

RESSURGÊNCIA MULTIESPÉCIE: A BACIA DA VILARINHO

Em uma tarde de inverno, espero sentada sob uma das mangueiras enquanto os carroceiros não retornam à chácara após o dia de trabalho. No terreno que se estende abaixo, à minha frente, um homem está também sentado, ao lado do seu carro, pescando no pequeno córrego que atravessa a paisagem. Pousada nas proximidades, uma garça aguarda, atenta, na esperança de que o pescador lhe ofereça parte das presas capturadas. Não demora muito e uma galinha passa, ciscando restos de alimentos da lavagem que com frequência é jogada no local, seguida por seus pintinhos recém-nascidos. Olhando ao meu redor, vejo um conjunto bastante extenso de animais cruzando aquela paisagem, para além do pescador, da garça e da galinha e suas crias. Os que mais chamam atenção são o porco e as porcas que circulam calmamente, revirando qualquer elemento da terra que lhes pareça comestível. Ganham a atenção por serem enormes, não ficando muito atrás em tamanho dos bezerros que também andam pelo terreno. Algumas semanas depois, as duas porcas teriam filhotes e passariam a caminhar junto dos seus leitões. Os porcos circulam tanto na parte alta do terreno, na chácara onde aguardo os carroceiros, como na parte baixa, onde está o pescador.

As vacas, os bezerros e o boi, que somam cerca de 20 indivíduos, por sua vez, circulam, naquele momento, apenas na parte baixa, que é mais extensa e coberta por uma vegetação rasteira em ambos os lados do córrego. Eles sobem e entram no curral somente quando direcionados por alguém, que normalmente o faz com a ajuda de cachorros com vocação para o pastoreio. Além dos equídeos, bovinos e suínos, vejo ao meu redor mais galinhas, galos, um casal de patos, um casal de gansos, perus e dois pequenos gatos, ainda filhotes. Em outra ocasião, poucos dias antes, ouvi sons ao alto e pude localizar vários micos circulando por entre os galhos das mangueiras.

O que parece curioso sobre esse encontro multiespécie é que a chácara onde encontro os carroceiros momentos depois de observar o pescador não é propriamente rural, mas parte de uma paisagem urbana bastante densa, em um terreno margeado por grandes vias onde circulam carros, ônibus e outros veículos a todo momento. Não fosse a chácara, o movimento dos animais, os córregos ainda abertos e a vegetação que predomina no solo, talvez pudéssemos aproximar essa paisagem urbana do que a antropóloga Anna Tsing (2019) chama de perturbação. As perturbações, para ela, consistem em movimentos de supressão dos arranjos multiespécie. Já a ressurgência seria o trabalho de muitos organismos por construir habitabilidade em meio às perturbações. Alguns contextos urbanos, talvez, chegam mesmo a se aproximar daquilo que a autora, em um sentido abrangente, chama de *plantation*: "ecologias simplificadas projetadas para criar ativos" e que patrocinam a "disseminação incontrolável da vida na forma de doenças

e poluição" (Tsing, 2019, p. 226). Ali, onde vejo o pescador sentado na beira do córrego e a garça à espreita, não sei se posso falar em ressurgência, nesse sentido de Anna Tsing, mas penso que há, no mínimo, um arranjo multiespécie peculiar em um cenário de bastante perturbação.

As mangueiras que me rodeiam crescem em uma pequena chácara localizada na região de Venda Nova, em Belo Horizonte, em um bairro que faz limite com o município de Ribeirão das Neves. Venda Nova é uma das nove subdivisões administrativas da capital mineira chamadas de regional e o local de residência de 262.183 pessoas (Belo Horizonte, [2018]). É formada por mais de 50 bairros e vilas, possui vários equipamentos públicos e acesso ao centro da cidade por inúmeras linhas de ônibus e pelo metrô, além de um centro comercial ativo e movimentado. As duas principais áreas comerciais de Venda Nova – a rua Padre Pedro Pinto e a avenida Vilarinho – são justamente duas das vias que podemos avistar do terreno da chácara urbana. A avenida Vilarinho, ao menos uma vez por ano, costuma figurar nos noticiários da cidade por ser palco de alagamentos e fortes enchentes durante o período de chuvas. O problema não incide apenas nessa região e afeta também outras áreas da cidade onde o poder público, desde o final do século XIX, substituiu afluentes de rios por asfalto, disseminando a "ecologia simplificada" que funda o modelo moderno de cidade. Belo Horizonte, uma cidade planejada para materializar nos trópicos os preceitos modernistas e higienistas de urbanização dos centros europeus da época, foi construída em uma região rica em recursos hídricos, que precisavam dar lugar às vias conforme o traçado geométrico do engenheiro Aarão Reis. Canalizados, córregos e ribeirões passaram a ter um "papel secundário na paisagem urbana", tornando-se "meros receptores de despejos sanitários" (Belo Horizonte, 2016b, p. 67). Ao longo dos anos, com o processo de urbanização, os cursos d'água da capital foram quase integralmente apagados da paisagem. A canalização dos córregos está diretamente ligada ao problema das enchentes, que são registradas em Belo Horizonte desde 1908.

Os períodos chuvosos marcam a região da Vilarinho com inundações e deslizamentos de terra, fazendo com que técnicos e autoridades tentem encontrar soluções para evitar desastres cada vez mais constantes em um tempo de emergência climática. Uma das respostas elaboradas pelo poder público para conter as enchentes é a construção de bacias de detenção ou bacias de amortecimento e controle de cheias. As bacias não são propriamente construções, mas justamente a ausência delas, em terrenos que funcionam como reservatórios de águas pluviais no período chuvoso, permitindo também um escoamento mais lento dessas águas ao curso principal (Souza *et al*., 2013). O terreno que avisto enquanto espero os carroceiros chegarem, cortado pelo córrego onde está o pescador, é justamente uma dessas bacias. É, portanto, uma área pública, com dimensões calculadas pelos engenheiros para poder acumular a água da chuva, evitando o transbordamento do córrego que corre sob a avenida Vilarinho. Trata-se de uma tecnologia, portanto, que se contrapõe e amortece o próprio processo de urbanização que

caracteriza a cidade moderna. Para que a ecologia simplificada – baseada no tamponamento de rios, supressão de vegetação, expulsão de animais, emissão de poluentes e impermeabilização do solo – tenha uma sobrevida, passa a ser necessário criar refúgios. E é o refúgio da Vilarinho, especificamente, que possibilita a existência de um espaço de pastagem e de circulação para os animais que há pouco descrevi, incluindo equinos e muares de alguns dos carroceiros que trabalham naquela região. Ali, algum encontro entre diferentes espécies passa a ser possível, embaralhando as pretensas separações – tipicamente modernas – entre rural/urbano e entre natureza/cultura.

Entre junho de 2022 e dezembro de 2023, frequentei o espaço conformado pela chácara – terreno privado, sob cuidados de uma família a quem pertence a maior parte dos animais que transitam ali – e pela bacia de detenção, chamada pelos carroceiros simplesmente de bacia. Durante esse tempo, convivi com alguns carroceiros da Vilarinho em um dos seus principais espaços de encontro e de sociabilidade multiespécie. O trabalho de campo em Venda Nova faz parte da pesquisa etnográfica com o objetivo de compreender os sentidos por trás da ideia de "mexer com carroça", expressão frequentemente mobilizada pelos carroceiros. A etnografia em parte apresentada neste artigo tem como base a convivência e as relações construídas com os carroceiros e seus animais, em que pude acompanhar a sua rotina de trato dos animais na chácara, momentos de sociabilidade humano-animal ali, no bota-fora e nas carroças, em seus deslocamentos pela cidade. Nesse tempo, ouvi suas histórias e as histórias das éguas, mulas, cavalos e burros com quem trabalham, além de presenciar algumas delas e conhecer outras tantas pessoas e bichos com quem cotidianamente se relacionam. A chácara possui cocheiras, que são alugadas pelos carroceiros e por outros criadores de cavalos da região para abrigar os seus animais. É ali, portanto, que chegam todos os dias para alimentá-los, raspar o seu pelo, cuidar de eventuais ferimentos, fazer a troca de ferraduras, limpar os seus cascos e prepará-los para o trabalho com a carroça. As cocheiras também abrigam sacos e tambores com capim, feno, silagem ou ração, além de ferramentas e outros equipamentos necessários ao trabalho e aos cuidados com os animais. Às vezes, são também onde pernoitam cachorros, gatos, galinhas, passarinhos ou outros animais criados pelos carroceiros.

O trabalho de carroça, como chamam os carroceiros, envolve momentos de cuidados, na chácara, e momentos de circulação pelos bairros que circundam a bacia, onde os carroceiros atendem clientes para a retirada e transporte de materiais de todo o tipo. Todos eles exigem uma atenção constante e técnicas interespecíficas de comunicação. O carroceiro precisa ler e compreender o cavalo, a égua, o burro ou a mula com quem trabalhará e, da mesma forma, precisa se fazer compreensível. Dentro e fora da carroça, essa comunicação precisa ser efetiva para garantir a boa continuidade da relação e das tarefas a serem desempenhadas por cada um deles. Durante os carretos, o trabalho se alterna entre o carroceiro e o animal de tração. Em um dado

momento, é o homem quem carrega as sobras da construção demolida, a madeira recentemente cortada, o móvel descartado, os restos do sacolão impróprios para venda, enchendo a carroça. Com o veículo cheio, o cavalo, a partir do varão atrelado ao seu corpo, deve puxá-lo e conduzi-lo, com atenção às indicações do carroceiro, a um dos locais de despejo desses materiais. A depender do peso e do trajeto até o bota-fora mais próximo, o carroceiro o acompanha dentro ou fora da carroça, já que a velocidade de realização do serviço não é o mais relevante. Além disso, como esse trajeto é normalmente descendente, o carroceiro deve controlar o freio da carroça, assegurando que o peso não seja inteiramente contido pelo cavalo, o que pode sobrecarregá-lo.

Tomados em sua concretude e especificidade, cavalos, éguas, mulas e burros são presenças reais que fazem com que a relação estabelecida com os carroceiros não seja unidirecional. Outras etnografias têm apontado para a comunicação e aprendizado mútuo desenvolvidos entre humanos e equinos (Brandt, 2004; Wipper, 2000), enfatizando a complexidade dos aspectos que envolvem essas relações e a importância de se considerar a agência dos sujeitos não humanos. Lima (2015), em seu trabalho sobre domadores de cavalo no pampa brasileiro, enfatiza que, nesse processo, "o cavalo é quem dá dicas", às quais o domador deve atentamente ouvir.

Durante o trabalho de campo, pude conhecer as relações estabelecidas entre Washington, seu burro Machão e seu cavalo Garoto (que normalmente alternam os dias de trabalho entre si), entre Douglas, Delta e Candidato, e entre Edinho, Cartola e Coda. Embora o trabalho de carroça esteja no cerne delas, possibilitando o sustento dos parceiros humanos e não humanos, essas relações envolvem também encontros com todos os outros animais que participam da vida no espaço chácara-bacia. Os carroceiros conhecem os leitões a cada nova cria das porcas da chácara, comentando sobre o seu crescimento e temperamento, oferecendo carinhos ou se irritando por chegarem perto demais de suas cocheiras. Eles também apreciam a circulação das galinhas, que, por ciscarem no local, ajudam a curtir o esterco dos cavalos e de outros animais, contribuindo para a limpeza das cocheiras e do terreno. Conhecem as vacas, bois e bezerros da chácara e são frequentemente acionados para auxiliar nas situações diversas que acometem aos bichos: fugas à rua, pelas grandes avenidas, atolamento no córrego, tratamento de alguma ferida, condução ao curral. Os momentos na chácara, seja no início do dia, seja ao final da tarde, quando terminam os carretos, são atravessados por múltiplas interações com todos esses animais, que chamam a atenção dos carroceiros pelos mais variados motivos: quando se envolvem em brigas ou em brincadeiras, quando exibem comportamentos curiosos, como quando o leitão passou a se alimentar do leite da vaca leiteira, ou quando se tornam indesejados, como quando o porco barrão passou a atacar cavalos e vacas. Além disso, estão sempre atentos aos pássaros, conhecendo profundamente seus cantos e hábitos.

De modo semelhante, é evidente que os animais também se observam e que observam todos os humanos que circulam por ali, a exemplo da garça, à espreita do pescador. Se o burro

Machão passa o dia pastando na bacia enquanto Washington sai para fazer carretos com o cavalo Garoto, ele se mantém atento ao retorno do carroceiro no final da tarde. Quando sente seu cheiro ou ouve a sua chegada ao local, é comum que venha, por conta própria, de uma extremidade da bacia até a sua cocheira, na chácara, para recepcioná-lo.

Os encontros entre os humanos e não humanos que habitam o arranjo chácara-bacia em Venda Nova estão também na base de vínculos diversos estabelecidos entre os carroceiros e outras pessoas que têm a criação de animais como parte central de suas vidas. Os carroceiros, predominantemente, adquirem cavalos, carroças, passarinhos, selas, chapéus ou outros itens que fazem parte do seu universo cultural por meio de catiras, que podem ser estabelecidas com outros carroceiros, com os ciganos, com catireiros ou com outros interessados. Ricardo Oliveira, em sua etnografia sobre os carroceiros do bairro São Tomás, também em Belo Horizonte, define a catira como uma "modalidade de troca intermediária entre a dádiva e a mercadoria" (Oliveira, 2017, p. 102). Por um lado, ela se materializa na oferta de um bem ou conjunto de bens em troca de outro bem ou conjunto de bens. Se os participantes percebem um dos lados da troca como mais valioso que o outro, pode ser necessário incluir uma quantia de dinheiro "na volta". No entanto, conforme aponta Oliveira, a intenção parece ser muito mais estabelecer uma troca entre pessoas do que entre coisas, por meio de uma relação que tem em sua base a "palavra e a honra masculina" (Oliveira, 2017, p. 102). A catira fundamenta uma ampla rede de relações que possibilitam também diferentes encontros entre as pessoas e os animais, de modo que a maior parte daqueles que mexem com criação na região conhece os animais uns dos outros, podendo, inclusive, ter sido seu dono anteriormente.

Além das catiras, outras relações que têm como base os vínculos entre as pessoas e os animais aparecem entre os carroceiros. Nem todos sabem casquear e ferrar os cavalos, sendo necessário recorrer aos que têm experiência nessas tarefas, que são fundamentais para os equinos e muares. Na chácara, raramente um carroceiro limpa o casco do seu animal sozinho ou coloca sozinho as novas ferraduras, sejam elas de ferro ou de borracha. Como trata-se de tarefas extremamente delicadas, os carroceiros auxiliam uns aos outros em diferentes momentos: segurando os pés ou as mãos dos cavalos, moldando a ferradura ao tamanho do casco, ajudando a inserir os cravos. Essa participação compartilhada no cuidado com os animais aparece também em outros momentos, como na administração de remédios, no reparo das cocheiras e das carroças, no empréstimo de tesoura, raspadeira, balde ou outros itens utilizados em suas tarefas cotidianas. As trocas são também simbólicas, e os carroceiros acompanham em conjunto a vida dos animais uns dos outros, conhecendo suas particularidades e ouvindo os casos do dia a dia. Na chácara, nas ruas ou nos bota-foras onde depositam os materiais transportados, os carroceiros conversam sobre os eventos mais relevantes do dia, compartilhando histórias sobre clientes, carretos, acontecimentos da chácara e dos bairros ao redor e, principalmente, sobre os

animais.

Assim, parece possível dizer que o arranjo chácara-bacia compreende um universo habitado por "espécies companheiras" (Haraway, 2021), que produzem "agenciamentos complicados" em "redes de ecologias heterogêneas" (Despret, 2021, p. 29). Os carroceiros compõem com os cavalos um mundo aberto que permite que sejam conduzidos por um outro que não é humano. O que se percebe é que carroceiros, cavalos e outros agentes humanos e não humanos que habitam esse território cultivam verdadeiras "artes de atentividade" (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016). Essas ecologias envolvem, ainda, a participação na gestão pública municipal, por meio de uma política iniciada nos anos 1990 em Belo Horizonte. Na seção seguinte, recupero a trajetória do Programa de Correção Ambiental e Reciclagem com Carroceiros, desenvolvido pela Prefeitura da cidade com o objetivo de fazer de carroceiros, carroças e cavalos "agentes ambientais".

"UMA CARROÇA DE RESPEITO": CORREÇÃO AMBIENTAL E RECICLAGEM COM CARROCEIROS DE BELO HORIZONTE

Em seu livro de memórias, Juscelino Kubitschek relata alguns dos feitos de sua gestão como prefeito de Belo Horizonte. O ano era 1940 e, com o declínio dos meios de transporte ferroviários, era importante preparar a cidade para "o novo ciclo do progresso que se anunciava" (Kubitschek, 2020, p. 23), o do automóvel, com a construção de estradas de rodagem, o asfaltamento de ruas e a ampliação de vias para a integração do território. Após asfaltar a Avenida Afonso Pena, o prefeito planejava construir uma extensão de outra avenida central da cidade, a Avenida Amazonas, estendendo-a até o bairro Gameleira. Tratava-se de uma obra complexa e que exigia o deslocamento de um grande volume de terra para cobrir o vale onde passava um córrego – em novas rodadas de tamponamentos de cursos d'água. Entretanto, a Prefeitura, naquele momento, não dispunha de um número suficiente de tratores e de caminhões para fazer o aterro, pois a frota estava quase toda em manutenção. O prefeito Juscelino se lembrou, então, "de organizar um serviço auxiliar, a ser levado a efeito por carroças puxadas a burro" (Kubitschek, 2020, p. 29). Quando o anúncio de que a Prefeitura estava contratando carroças circulou pela cidade, alcançando as franjas urbanas, cerca de dez mil carroceiros se disponibilizaram para o trabalho e, "em face dessa providência, a nova avenida foi rasgada numa velocidade incrível, proporcionando novos pulmões para a respiração da cidade" (Kubitschek, 2020, p. 30). As obras de Juscelino na cidade atraíam os olhares e comentários dos moradores. No caso específico da ampliação da avenida Amazonas, os animais eram a atração principal:

> Como acontecia na Avenida Afonso Pena, o povo passava a se aglomerar também ali, para ver o espetáculo. Os burrinhos despertavam a curiosidade pública. Trabalhavam em silêncio, arrastando suas carroças, sem que ninguém precisasse tangê-los. Assim, o aterro prosseguiu, batendo recordes diários de cubagem da terra removida. Interpelado por um jornalista, defini, numa frase, pilheriando, o valioso trabalho que aqueles humildes animais vinham prestando: "São os dez mil servidores mais fiéis de que disponho na prefeitura." (Kubitschek, 2020, p. 30).

A despeito dos burros de tração terem sido considerados por Juscelino Kubitschek os melhores trabalhadores da Prefeitura nos anos 1940, a atuação dos carroceiros e dos animais que os acompanhavam foi amplamente ignorada nas narrativas oficiais sobre a história de Belo Horizonte. Esse cenário começa a se alterar em 1993, quando a administração municipal inicia uma reformulação da política de gestão dos resíduos sólidos. As estratégias de mobilização social e de inserção dos catadores de materiais recicláveis foram eixos centrais da política de coleta seletiva em Belo Horizonte, que passou a ser tida como experiência exemplar na gestão de resíduos sólidos e inclusão social. A nova administração também instituiu iniciativas para lidar com outra faceta do lixo urbano, mas de menor repercussão. Os entulhos da construção civil sistematicamente produzidos no processo de crescimento e adensamento urbano chegam a corresponder a 40% de todo o resíduo produzido em uma cidade como Belo Horizonte, e sua disposição inadequada passou a se tornar uma preocupação pública nas últimas décadas do século XX. Esse era um dos principais materiais transportados pelas carroças ao longo das décadas, quando deixaram de ser o meio principal de transporte de mercadorias nas cidades. Carroceiros continuaram sendo mobilizados por estabelecimentos particulares e comerciais, como depósitos, para a retirada de entulhos, podas ou pequenos móveis descartados.

Para lidar com "o problema dos resíduos da construção civil" (Silva *et al*., 2006), a Prefeitura de Belo Horizonte instituiu, em 1994, o Programa de Correção Ambiental e Reciclagem com Carroceiros. Um diagnóstico inicial mostrou que a maior parte desses resíduos, transportados ou não por carroceiros, era depositado irregularmente em terrenos abertos, áreas públicas e encostas de cursos d'água, o que demandava altos investimentos da Prefeitura para sua remoção. Para solucionar o problema, foram então instituídas Unidades de Recebimento de Pequenos Volumes (URPVs), equipamentos públicos que passariam a receber os materiais transportados pelos carroceiros em toda a cidade. Como no caso dos materiais recicláveis, com as cooperativas de catadores, a Prefeitura de Belo Horizonte "descobriu que os carroceiros poderiam ser parceiros fundamentais da iniciativa" (Fundação Getúlio Vargas, 2000). A articulação junto dos carroceiros foi fundamental para incluí-los no novo sistema de gerenciamento de resíduos e a Prefeitura passou a prestar apoio ao seu trabalho, em um projeto que incluía assistência veterinária aos cavalos, emplacamento de carroças e outros atendimentos que se davam nas próprias URPVs.

O projeto passou a contar com parcerias com faculdades de veterinária, com destaque para a Escola de Veterinária da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Em 1997, foi criado na universidade um projeto de extensão diretamente ligado ao programa da Prefeitura, integrando professores e estudantes de veterinária às ações de correção e reciclagem com carroceiros. Essa atuação incluía atendimento gratuito aos animais, vacinação, administração de vermífugos e compartilhamento de conhecimentos sobre cuidados com os equídeos. Veterinários orientavam carroceiros sobre alimentação, hidratação e outros aspectos de sua saúde e, muitas vezes, aprendiam com eles. Washington, um dos carroceiros da Vilarinho, conta que já foi convidado por faculdades de veterinária para falar sobre os seus cuidados com o cavalo Garoto, que já tem mais de 20 anos, embora aparente ser bem mais novo. Por vezes, os conhecimentos se compõem, como quando Edinho conta que segue à risca as orientações que recebeu uma vez de uma veterinária sobre a quantidade de ração e de feno ou silagem que deveria dar à sua égua, mas não mais com ela, e sim com um cavalo bem menor. No fim das contas, a orientação estava ligeiramente aquém do necessário, e Edinho soube, na prática, adaptá-la.

A parceria com a Escola de Veterinária da UFMG se estendeu por mais de 20 anos, sendo possível acompanhar várias das ações realizadas ao longo do tempo na plataforma das ações de extensão da universidade. Em 2009, 195 carroceiros e suas famílias participaram do IX Encontro Anual dos Carroceiros de BH, na UFMG, onde todos os animais presentes foram vacinados. No ano seguinte, registrou-se o atendimento clínico de 106 animais pertencentes aos carroceiros, além de vacinação e de coleta de sangue para exames de quase 3 mil, a partir da atuação semanal dos integrantes do programa nas URPVs. Em 2011, 165 carroceiros participaram do Encontro Anual, com a discussão de temas "de acordo com as necessidades levantadas pelos carroceiros, durante as reuniões mensais" (Universidade Federal de Minas Gerais, [2023]). Segundo o registro, esses temas incluíram denúncias de maus-tratos, saúde do trabalhador carroceiro – saúde bucal e verificação da pressão arterial — e saúde do cavalo de tração. Além dos atendimentos nas URPVs, das reuniões mensais e do encontro anual, o projeto abarcava o atendimento clínico dos animais no Hospital Veterinário da UFMG. Entre outubro de 2011 e outubro de 2012, por exemplo, 147 animais de tração foram atendidos no hospital, com quase todos (127) recebendo alta após o tratamento.

Para além da atenção à saúde animal, o Projeto Carroceiros, como foi popularmente chamado, buscava "levar ao carroceiro a consciência profissional e destacá-lo como agente de preservação ambiental" (Solidariedade […], 2002). A professora Maristela Palhares, que coordenou o projeto de extensão da UFMG, destacava já em 2002 o seu "resultado positivo evidente", com a integração dos carroceiros ao programa de reciclagem dos restos da construção civil. "Todo entulho encaminhado para qualquer das 14 Unidades de Pequenos Volumes implantadas na cidade é transformado em piso asfáltico e em tijolos para construção de baixo

custo", ela explica (Solidariedade […], 2002). O impacto do programa era evidente em números: em 1997, 36 mil toneladas de entulho eram recicladas na cidade. Em 2001, a reciclagem desses materiais passou para 95 mil toneladas. A contribuição dos carroceiros para a limpeza da cidade era incentivada e celebrada, ao mesmo tempo em que Poder Público e universidade articulavam atendimentos aos carroceiros e a seus animais.

A regulamentação do Projeto Carroceiros pela Prefeitura de Belo Horizonte foi feita por meio do Decreto nº 10.293, de 12 de julho de 2000 (Belo Horizonte, 2000), que instituiu atribuições aos diferentes órgãos da prefeitura: à autarquia responsável pela organização do transporte e trânsito na cidade caberia o licenciamento e fiscalização dos veículos; a Secretaria de Saúde cuidaria da vacinação e controle sanitário dos animais envolvidos; a Superintendência de Limpeza Urbana deveria garantir o correto descarte dos materiais transportados. Por meio do programa, os cavalos eram identificados, as carroças emplacadas e os carroceiros eram registrados e acompanhados pela Prefeitura. Portais de notícias ou periódicos de divulgação do projeto do início dos anos 2000 enfatizam o seu sucesso e mencionam prêmios nacionais e internacionais que o programa ganhou à época: a Fundação Getúlio Vargas, por meio do Programa Gestão Pública e Cidadania, listou o projeto entre as 20 iniciativas, dentre 946 inscritas, no ciclo de premiação do ano 2000, descrevendo-o com o título "Uma carroça de respeito"; a Fundação Oswaldo Cruz concedeu o Prêmio Milton Santos de Saúde e Ambiente ao Programa Carroceiros em 2002; e, no mesmo ano, o projeto recebeu o Prêmio de Extensão da Pró-Reitoria de Extensão da UFMG.

Essa repercussão evidencia a consolidação do programa e a existência de uma preocupação pública, partilhada com os carroceiros, sobre o bem-estar dos cavalos, em um contexto de franca ascensão das novas sensibilidades ligadas aos animais (Thomas, 1988; Vilela, 2019). No entanto, como destacam Oliveira e Almada (2021), a política, que funcionou plenamente e sem muita controvérsia por cerca de 20 anos, passou a ser sistematicamente desmontada a partir de 2016, com corte de verbas públicas e fim das parcerias com faculdades de veterinária. Oliveira (2017) mostra como esse desmonte foi concomitante à incorporação da "perspectiva animal" na administração pública municipal, em um período que contou com a criação de uma Coordenadoria Municipal de Defesa de Animais, em 2014, e com a instituição de uma Política de Proteção e Defesa dos Animais do Município de Belo Horizonte, em 2016. Foi também nesse contexto que proposições legislativas passaram a defender não mais a integração de cavalos e carroceiros como agentes ambientais, com iniciativas visando contribuir com a saúde e o bem-estar dos parceiros humanos e animais, mas sim a sua extinção. Esse deslocamento, como veremos, é revelador da tensão entre a perspectiva bem-estarista e a abolicionista que atravessa os movimentos de defesa dos animais na contemporaneidade. O cerco às carroças que ganha peso em Belo Horizonte nos anos 2010 e culmina na aprovação, em 2020, de uma lei prevendo

a sua total proibição, no entanto, não é novo. Na seção seguinte, analiso alguns aspectos que marcam iniciativas contra carroças, animais e carroceiros nos centros urbanos brasileiros e a forma como se atualizam no contexto atual.

CARROÇAS NO MEIO DO CAMINHO: ENTRAVES À CIDADE MODERNA

Carroças, animais de tração e carroceiros, embora tenham sido essenciais para a formação dos centros urbanos brasileiros, foram gradativamente perdendo espaço na medida em que novas tecnologias para o transporte de mercadorias se desenvolviam. Trens, bondes e, posteriormente, veículos automotores foram crescentemente incorporados às cidades, que se adequavam às novas velocidades impostas por eles. Constantemente associados ao "atraso" e à "lentidão", carroças e animais se tornavam figuras dissonantes em cidades que se queriam modernas, gerando constantes incômodos às elites urbanas no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX (Aprobato Filho, 2006). Na época, esse incômodo se traduzia em um discurso abertamente higienista e, em diferentes centros urbanos, normas locais foram usadas para banir os espaços dedicados aos animais. Cocheiras, chiqueiros e currais passaram a ser considerados inadequados para as cidades, assim como a própria circulação de animais soltos. Em várias delas, os jornais repercutiam reclamações das elites urbanas quanto ao mau cheiro e ao risco de doenças associadas a essas presenças, que eram vistas como diretamente ligadas a um passado rural e atrasado e, portanto, incompatíveis com o *ethos* moderno. O Código de Política Municipal de Belém de 1900 chega a afirmar que vacas pastando representavam, além de perigo aos transeuntes, uma "ofensa à moral e aos bons costumes" (Vieira, 2013, p. 9).

O incômodo associado a carroças e cavalos, no entanto, parecia não estar ligado somente às ameaças à saúde trazidas pela presença dos animais, ou à sua velocidade incompatível com a vida moderna, mas também a uma visão negativa e racializada da própria figura do carroceiro. Kívia Pereira (2015; 2018) mostra como cocheiros e carroceiros de Manaus, entre 1900 e 1920, passaram a ser alvos constantes de críticas e acusações por parte dos jornais locais, tornando-se alvos de vigilância e de monitoramento do poder público, "que através de leis e decretos buscavam incutir no trabalhador normas sociais e urbanas da modernidade" (Pereira, 2018, p. 47). Elciene Azevedo argumenta que a imagem do cocheiro em São Paulo, em fins do século XIX, era "antes de tudo negra" (Azevedo, 2009, p. 67) e, por isso, associada ao perigo, à falta de controle e desprezada pelas elites. Nesse período, como aponta Heloísa Cruz (1984), a carroça aparece como um meio pelo qual os "trabalhadores despossuídos"

encontram um espaço de resistência e um modo de garantia de sua sobrevivência. Justamente por isso, eram também vistos como "profissionais perigosos" pelas autoridades e pela opinião pública. Carlos José Ferreira dos Santos, em seu esforço de mostrar que em São Paulo "nem tudo era italiano", afirma que o trabalho de carroça, assim como o de ambulante, fazia parte dos chamados "serviços de negro" (Santos, 2003, p. 163), considerados indignos pelas elites, mas que configuravam verdadeiros espaços de resistência da população negra no pós-abolição. O autor aponta para uma conexão direta entre a desvalorização de certas ocupações, em São Paulo, e os estereótipos raciais que sustentavam essa visão. Carroceiros, assim como lavadeiras, ambulantes, vendedores de ervas e raízes, coletores de lixo e outros que trabalhavam nas ruas de São Paulo eram predominantemente negros e, por isso, tidos como pessoas "brutas, feias, perigosas, ignorantes, possuindo uma maneira de viver bárbara, expressa por suas vestimentas e comportamentos" (Santos, 2003, p. 163).

Esse processo se aprofunda ao longo do século e se expande para outras cidades, à medida que se modernizam. Com a crescente integração do Brasil à economia capitalista mundial ao longo do século XIX, cresce também o desejo de "progresso" das elites, sintetizado no "objetivo precípuo de realizar a civilização europeia nos trópicos" (Chalhoub, 1986, p. 168). Tratava-se, como mostra Chalhoub (1986, p. 169), de um "projeto político de reforma social veiculado de forma consciente e agressiva", uma vez que visava "impor não só mudanças materiais, mas todo um modo de vida", sem consideração à população que sofria as consequências diretas das transformações ditas modernas. Sabe-se, portanto, que o "atraso" se configurou como faceta constituinte da modernidade, em especial o seu projeto levado a cabo nos trópicos, onde uma massa de excluídos e indesejados sempre se fez funcional (cf. Fernandes, 2006; Schwarz, 1987; Oliveira, 2003). A cruzada contra os animais e, consequentemente, contra aqueles que tinham sua figura associada a eles, insere-se nesse processo e, como veremos, essa matriz ideológica está longe de ter sido superada.

Embora as sociedades em defesa dos animais já existissem desde o final do século XIX e as legislações locais já vedassem "castigos imoderados" aos animais ou que os veículos levassem um peso superior à sua capacidade de tração, o cerco às carroças, na maior parte do tempo, não tinha o bem-estar animal como elemento central. Foi apenas com o crescimento dos grupos institucionalizados de defesa da causa animal e com a emergência de "novas sensibilidades" (Vilela, 2019) que essa questão passou a figurar em meio às iniciativas recentes de confronto às carroças. Na tentativa de compreender esse novo processo, o trabalho etnográfico conduzido desde o final de 2021 envolveu, também, o acompanhamento dos embates públicos em torno da tração animal em Belo Horizonte, em um esforço de continuidade ao mapeamento do conflito realizado por Ricardo Oliveira (2017) em sua dissertação de mestrado. Assim, pude analisar documentos, normas, reuniões da associação dos carroceiros de Belo Horizonte e

região metropolitana, encontros com a Prefeitura de Belo Horizonte e audiências públicas na Câmara Municipal da cidade em que o tema era tratado, buscando identificar como o modo de vida carroceiro entrava em conflito com as perspectivas institucionais e dos grupos ativistas. Em menor medida, o trabalho envolveu também o acompanhamento de publicações nas redes sociais e em outros veículos de mídia ligadas aos grupos de defesa dos animais, assim como a análise dos argumentos mobilizados pelos grupos que reivindicam o fim da tração animal na cidade.

Em meio a inúmeras instâncias de debate sobre o trabalho de carroça em Belo Horizonte, a fala da coordenadora do Movimento Mineiro pelos Direitos dos Animais (MMDA), em uma audiência pública realizada na Câmara Municipal em 2022, trouxe importantes aspectos sobre os processos de mobilização contemporânea pelo fim da tração animal na cidade. Diante da inviabilidade política e social de se propor a eliminação das carroças no início dos anos 2000, os representantes da organização apresentaram aos políticos da cidade uma proposição mais modesta, que visava instituir uma nova regulamentação para o uso de veículos de tração animal no município. A estratégia se mostrava similar àquela adotada pelas elites desde a fundação da cidade, aprofundando exigências e restrições ao trabalho de carroça. A proposta previa ações que já eram realizadas no âmbito do Programa Carroceiros, como o emplacamento de carroças, a microchipagem de cavalos e a participação dos carroceiros em eventos sobre o bem-estar animal. Outras, no entanto, acabavam por impor restrições incompatíveis com a realidade dos carroceiros, como a vedação total ao uso de ferraduras de borracha. Quando não incompatíveis, ou mesmo esdrúxulas, como a proibição de práticas alheias à realidade municipal, as medidas se mostravam onerosas. Os ativistas justificavam as medidas propostas com argumentos ligados ao bem-estar dos cavalos e de outros animais de tração: na prática, no entanto, a intenção parece ter sido afastar o maior número de pessoas possível da atividade para, eventualmente, proibi-la por completo. Não à toa, como revelou a coordenadora do MMDA em 2022, a regulamentação elaborada pelo grupo e apresentada à Câmara em 2009 resultou em uma lei batizada pelos ativistas de "o início do fim das carroças em Belo Horizonte".

Embora a preocupação dos ativistas – como os militantes da causa animal são chamados pelos carroceiros – fosse com o bem-estar dos cavalos, essas ações foram acompanhadas de movimentações pelo encerramento do Projeto Carroceiros, como destaca Oliveira (2017). Ao invés de buscar aprimorá-lo, os movimentos atuavam para enfraquecê-lo, e a nova regulamentação deveria ser, antes de tudo, "o início do fim". Essa aparente contradição emerge da tensão existente entre a perspectiva abolicionista da causa animal, que norteia a atuação pelo fim das carroças, e as iniciativas chamadas de bem-estaristas. De maneira geral, são essas duas as vertentes que balizam a atuação dos movimentos em defesa dos animais (cf. Sordi, 2011; Perrota, 2015). A primeira vertente, abolicionista, defende o fim de toda atividade humana com

animais, incluindo o consumo de qualquer alimento ou produto de origem animal (veganismo), a utilização de animais em práticas científicas, esportivas ou ligadas ao entretenimento, a participação de animais em atividades agrárias ou em funções ligadas à segurança pública e, muitas vezes, até mesmo a existência de animais de estimação. Como destaca Sordi (2011), o abolicionismo se difere fortemente do "protecionismo bem-estarista", para o qual, como define Perrota, "é aceitável utilizar animais desde que não sofram desnecessariamente" (Perrota, 2015, p. 58).

A perspectiva bem-estarista visa coibir abusos e práticas cruéis com animais e é responsável por inúmeras reivindicações que ampliam os direitos dos não humanos em diferentes instâncias: nos laboratórios, nos lares, na agropecuária. Um militante bem-estarista poderia defender, por exemplo, o consumo de ovos de galinhas criadas soltas, enquanto um ativista abolicionista condenaria invariavelmente o consumo de ovos em qualquer situação. Defensores da perspectiva abolicionista, de modo cada vez mais frequente, têm apresentado uma oposição radical a qualquer proposição bem-estarista, vista como estratégia e retórica do sistema de subordinação dos animais para manter sua utilização instrumental (Felipe, 2022). Assim, se do ponto de vista do bem-estar animal o Programa Carroceiros tinha resultados valiosos, contribuindo com a saúde e com os cuidados aos cavalos, do ponto de vista abolicionista ele se mostrava limitado, sendo lido como incentivo à tração animal (Oliveira, 2019).

O ordenamento jurídico brasileiro, como no restante do mundo, é norteado pela vertente bem-estarista da proteção animal. A Constituição Federal de 1988 veda, explicitamente, "as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade", mas não proíbe, como se sabe, a sua utilização em experimentos científicos ou para a produção de alimentos. Da mesma forma, se podemos dizer que cresce a preocupação social com atos de abuso e de maus tratos aos animais – crimes tipificados no Código Penal —, parece também verdade que o abolicionismo se encontra restrito a pequenos círculos militantes. Assim, não surpreende que os ativistas do MMDA tenham encontrado ampla resistência social e política quando apresentaram a primeira proposta de proibição de carroças em Belo Horizonte, ainda em 2002. A análise desse processo, no entanto, mostra que durante quase 20 anos esse e outros movimentos lançaram mão de inúmeras estratégias para apelar às sensibilidades bem-estaristas sem abrir mão de suas pretensões de "libertação". Ao associar carroças invariavelmente a situações de maus-tratos, os ativistas abolicionistas ganharam adesão de pessoas que prezam pelo bem-estar dos cavalos sem, necessariamente, endossar a ideia de que qualquer relação estabelecida entre humanos e não humanos esteja baseada na exploração. Ao final de 2020, os ativistas conseguiram apoio parlamentar suficiente para garantir a aprovação de uma lei prevendo, em dez anos, o fim do uso de tração animal em Belo Horizonte.

O discurso público dos ativistas contra as carroças tem se baseado na ampla divulgação de situações que podem ser lidas como maus tratos: cavalos magros, animais subindo morros com carroças cheias, cenas de quedas de animais ou outros acidentes e uso de chicotes. Na mídia e nas redes digitais, os grupos que atuam em defesa dos animais repercutem todas as situações de resgate ou de denúncia de maus tratos que recebem, sem que fique claro se esses casos se aproximam do universo total das relações estabelecidas entre os carroceiros e os seus animais ou se são exceções. Além disso, muitas vezes as situações são divulgadas sem contexto – os carroceiros argumentam que vários dos animais que aparecem nas imagens e vídeos nem mesmo trabalham de carroça. Afinal, como vimos, Belo Horizonte e cidades no entorno são atravessadas por culturas equestres populares (Adelman, 2022), que vão muito além do trabalho de carroça, e a criação de cavalos de sela não se dá apenas dentro dos haras. No entanto, para que a perspectiva de que os cavalos têm de ser libertados ganhasse adesão, foi preciso associar constantemente o seu sofrimento à figura do carroceiro, reeditando os estereótipos que vigoravam no início do século XX. Além da divulgação desses episódios e imagens – não raro em tom sensacionalista –, os ativistas argumentam que o trabalho de carroça deve ser lido como uma forma de escravização dos animais e, por isso, inerentemente cruel e imoral. Consequentemente, colocam os carroceiros na posição de exploradores. Nesse cenário, a complexidade que envolve as relações entre carroceiros e seus animais, como vemos no arranjo chácara-bacia da Vilarinho, sai totalmente de cena, e o trabalho conjunto passa a ser lido exclusivamente sob a ótica da exploração.

Oliveira demonstra que "empurrar os carroceiros para uma representação bárbara" (Oliveira, 2017, p. 25) faz parte da estratégia dos grupos de proteção animal para conseguir adesão social às suas reivindicações pelo fim da tração animal. Os ativistas da causa animal lançam mão de situações de abuso e abandono ocorridas em qualquer tempo ou lugar para embasar assertivas generalistas que buscam transmitir a ideia de que deixar um cavalo sob os cuidados de um carroceiro significa, invariavelmente, submetê-lo a um trabalho exaustivo, deixando-o malnutrido e sem cuidados veterinários, refém de constantes e dolorosas chicotadas. Embora os carroceiros muitas vezes critiquem a forma como outros carroceiros tratam da criação, eles discordam veementemente da visão que iguala o trabalho de carroça a maus tratos. Defendem que as situações de maus tratos devem ser fiscalizadas e que aqueles que não cuidam bem dos seus animais devem ser responsabilizados. Afirmam que os chamados maus tratos não devem ser vistos como a regra na relação estabelecida entre os carroceiros e seus cavalos, mas como exceção. Enfatizam, inclusive, que alimentar bem os cavalos, conduzi-los sem agressões e manter uma boa relação com eles – como vimos na primeira seção – são práticas imprescindíveis para a própria manutenção da parceria. Mobilizam, para isso, conhecimentos aprendidos com as gerações anteriores, com colegas em atividade, ou, como vimos, nos encontros e consultas

veterinárias.

Ainda assim, o manejo, no jargão veterinário, dos cavalos pelos carroceiros é frequentemente tido como inadequado pelos ativistas. Alguns carroceiros por vezes reaproveitam tábuas de madeira para a construção de cocheiras e móveis descartados para os cochos; utilizam pneus para a fabricação de ferraduras; aproveitam certos alimentos que seriam descartados dos sacolões, como cenouras, para complementar a dieta dos animais. Seus cuidados com os cavalos contrastam com as cocheiras de alvenaria e cochos sofisticados dos haras, com as rações *premium* que podem ser compradas pelos criadores de cavalos de raça, que, se bons reprodutores, podem ter o sêmen vendido por centenas de milhares de reais. Essas diferenças alimentam um cenário de distinção social (Bourdieu, 2007) que coloca o cavalo de carroça como um animal invariavelmente explorado. "Não queira comparar um cavalo de carroceiro com um cavalo de hipismo", afirmou um vereador da Câmara Municipal de Belo Horizonte em uma das reuniões que discutia o projeto de proibição.

Se a motivação principal dos abolicionistas é, em tese, libertar cavalos de qualquer relação instrumental com os humanos, parece certo que veem algumas dessas relações como piores que outras. Em alguma medida, o discurso de defesa dos cavalos acaba sendo um chamado para que eles sejam defendidos dos carroceiros, que são novamente associados à miséria, à falta de instrução e à brutalidade. Ao longo dos últimos anos, o que se vê é um esforço para dar atenção à pauta abolicionista por meio de uma associação entre trabalho de carroça e maus tratos, reproduzindo, ao mesmo tempo, uma imagem dos carroceiros como sendo brutos e cruéis. O efeito desse discurso é sentido diariamente pelos carroceiros, como me relataram em campo ou expuseram nas audiências públicas que participaram: nos últimos anos, eles têm sido frequentemente hostilizados ao circular em suas carroças, a despeito de seus animais estarem fortes e saudáveis.

O que os discursos parecem sugerir é que os carroceiros seriam, antes de tudo, incivilizados, e por isso o chamado ao progresso é constantemente mobilizado pelos ativistas. Oliveira (2017) destacou com precisão parte do preâmbulo do Decreto nº 16.431/2016 (Belo Horizonte, 2016a), que instituiu a Política de Proteção e Defesa dos Animais do Município de Belo Horizonte. A norma dispõe que um dos fins da política seria "contribuir para *a evolução sociocultural* da população de acordo com valores fundamentais éticos e socioambientais, imperativos do Estado pós-moderno" (Oliveira, 2017, p. 144). Em 2022, o Movimento Mineiro de Defesa dos Animais e a organização BH sem Tração Animal publicaram um documento em que essa visão também se faz explícita:

> Belo Horizonte é uma das mais modernas capitais brasileiras! Entretanto, na contramão do progresso e da evolução, lamentavelmente ainda vivencia situações constantes de cavalos expostos a riscos e maus-tratos – o que de uma forma ou de outra, prejudica

> também a população humana e o meio ambiente (Movimento Mineiro de Defesa dos Animais, 2022, p. 1).

O documento foi publicado em um contexto de pressão pela antecipação do prazo de proibição de carroças em Belo Horizonte. Em uma audiência pública sobre o tema, realizada no ano de 2017 na Câmara Municipal de Belo Horizonte, uma advogada e pesquisadora dos direitos dos animais disse que "o uso de carroças é uma prática retrógrada que não se adéqua à realidade do século XXI, cujos valores e leis da grande metrópole já são outros" (Belo Horizonte, 2017, p. 10). Reivindicar, novamente, uma cidade moderna, portanto sem "cascos no asfalto" (Barreto, 2022), permite atualizar o cerco à aliança humano-animal que caracteriza o trabalho de carroça. Nesse cenário, a proteção animal parece ser, antes de tudo, moderna (Goldman, 2019), e por isso não surpreende que se apoie com frequência nos mesmos preceitos racistas e elitistas acionados no início do século passado.

"*Nós estamos no século XXI*", afirma uma vereadora, poucos meses depois, também na Câmara Municipal, em uma fala favorável à redução do prazo previsto para a proibição das carroças na cidade[1]. Na ocasião, outra parlamentar confrontou a posição dos representantes da causa animal, chamando atenção para o elitismo de uma proposta que impedia carroceiros de trabalharem com seus cavalos, enquanto clubes de hipismo e a polícia militar poderiam manter suas atividades de "exploração". A resposta foi veemente:

> Nossa política não é elitista. Ela não é elitista. Sabe por quê? Porque nós sabemos que nós vivemos numa cidade que ela está cada vez mais modernizada. Você fala de modernidade, você fala de mobilidade urbana, a mobilidade urbana; quando você fala disso, a gente fala de metrô, a gente fala de ônibus, a gente não fala de carroça. […] Então nós estamos discutindo aqui é a modernidade das cidades. É o desenvolvimento. […] Lugar de animal, de cavalo é no pasto. Não é nas cidades, onde você tem 90% de asfalto. O progresso, ele é acesso pra todo mundo. Ele não é acesso só pra você. Essa prática de carroça ela já tá ultrapassada nas cidades. Por isso que a gente luta por isso. Pela modernidade e pela oportunidade (Reunião […], 2023).

A fala da vereadora – que, sabidamente, pratica hipismo e portanto não representa o movimento abolicionista – deixa claras as tensões entre o "pasto" e o "asfalto" que a presença de animais na cidade sempre mobilizou. De um lado, o progresso, a cidade moderna, seus veículos velozes, rios tamponados e enchentes. As carroças, ultrapassadas, não cabem (como nunca couberam, ela diz posteriormente) ali, tampouco as formas de vida que desafiam a promessa – sempre porvir – de modernidade.

1 A fala foi feita em reunião conjunta de comissões, realizada no dia 8 de maio de 2023. O vídeo pode ser acesso em Reunião […] (2023). A fala da vereadora se inicia aos 25min 35s.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final do século XIX, como mostra Nicolau Sevcenko (1995), a inserção do país na divisão internacional do trabalho acarretava transformações do espaço público, do modo de vida e da mentalidade das elites urbanas. Essas transformações, argumenta o historiador, tinham como base a "condenação dos hábitos e costumes ligados pela memória à sociedade tradicional", a "negação de todo e qualquer elemento da cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante" e uma "política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade" (Sevcenko, 1995, p. 30). Procurei mostrar como princípios semelhantes têm sido acionados na atualidade para argumentar pelo fim da circulação de carroças, animais de tração e carroceiros em centros urbanos como Belo Horizonte.

O trabalho etnográfico junto dos carroceiros da Vilarinho tem mostrado que a permanência desses veículos e do encontro humano-animal responsável por sua condução nos centros urbanos está ligada ao desejo de se constituir uma vida partilhada com os animais de criação, um modo de vida próprio, portanto, que tem como base o mexer com carroça. Os carroceiros, como Oliveira (2017) e Lopes (2013) já mostraram, estão inseridos em uma rede biocultural complexa, constituída por vínculos que se criam e se reforçam por meio de suas relações com os cavalos. O olhar sobre a bacia de detenção onde pastam os cavalos dos carroceiros de Venda Nova e sobre a biodiversidade que compõe o terreno e a chácara adjacente a ele desafia a visão de que as carroças seriam "o resquício de um passado" ou uma prática rudimentar que clama a substituição por tecnologias mais modernas. A vida na bacia integra a própria tecnologia de contenção de desastres ambientais. O encontro entre cavalos e carroceiros compõe, assim, um modo de vida ativo e atual, uma forma de construir relações que atravessa os institutos "modernos", mas não se limita ou se subordina a eles.

Como vimos, a narrativa de que o trabalho nas carroças está inevitavelmente associado a maus-tratos é fortemente contestada pelos carroceiros e por toda uma rede de pesquisadores, veterinários e agentes públicos que, por anos, se envolveu no Projeto Carroceiros. Nos eventos institucionais em que estiveram presentes, "os carroceiros insistiam que sabem que os animais são seres inteligentes e sensíveis" e afirmavam que o trabalho animal não é cruel, devendo "ser fiscalizado e ter condições melhoradas por meio de políticas públicas que atendam carroceiros e cavalos" (Oliveira, 2021, p. 23). Ao contrário de insensíveis à dor animal, os carroceiros, em seus próprios termos, colocam-se como defensores dos cavalos – a quem conhecem intimamente e com os quais constroem uma vida rica de práticas, saberes e sentido. Em 1940, o então prefeito Juscelino Kubitschek já observava a disposição dos animais para o trabalho "sem que ninguém precisasse tangê-los". Hoje, carroceiros e cavalos continuam compartilhando trabalho e afeto,

ocupando, nas horas de descanso, zonas urbanas de ressurgência onde o asfalto não pôde, e nem pode, chegar. Essa abertura, no entanto, parece novamente ir de encontro a um projeto de "modernidade-colonialidade-urbanidade" (Almada; Souza, 2023) que, desde o século XIX, busca expulsar certos animais – e os vínculos estabelecidos com eles – das cidades brasileiras.

REFERÊNCIAS

1. ADELMAN, Miriam. Destinos imbricados: expressões de uma cultura equestre popular. **Fotocronografias**, Porto Alegre, v. 8, n. 20, p. 78-99, 2022. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/fotocronografias/article/view/133469/88898. Acesso em: 31 jan. 2025.
2. ALMADA, Emmanuel Duarte; SOUZA, Mariana. Roça Grande: a cidade habitada por muitos mundos. *In*: ALMADA, Emmanuel Duarte (org.). **Roça Grande**: diversidade biocultural das cidades. Porto Alegre: SBEE, 2023. p. 16-30.
3. APROBATO FILHO, Nelson. **O couro e o aço**: sob a mira do moderno – a "aventura" dos animais pelos "jardins" da Paulicéia final do século XIX/início do XX. 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
4. ARGENT, Gala; VAUGHT, Jeannette (ed.). **The Relational Horse**: How Frameworks of Communication, Care, Politics and Power Reveal and Conceal Equine Selves. Leiden: Brill, 2022.
5. AZEVEDO, Elciene. A metrópole às avessas: cocheiros e carroceiros no processo de invenção da 'raça paulista'. *In*: AZEVEDO, Elciene; CANO, Jefferson; CUNHA, Maria Clementina Pereira; CHALHOUB, Sidney. **Trabalhadores na cidade**: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX. Campinas: Unicamp, 2009.
6. BARRETO, Eric Silveira Batista. **Cascos no asfalto**: etnografia das interações urbanas entre cavalos, humanos e outros bichos. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022. Disponível em: http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/8464. Acesso em: 31 jan. 2025.
7. BELO HORIZONTE (Município). Decreto nº 10.293, de 12 de julho de 2000. Disciplina a utilização de veículo de tração animal em vias e logradouros públicos do município de Belo Horizonte. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 12 jul. 2000. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2000/1030/10293/decreto-n-10293-2000-disciplina-a-utilizacao-de-veiculo-de-tracao-animal-em-vias-e-logradouros-publicos-do-municipio-de-belo-horizonte. Acesso em: 31 jan. 2025.
8. BELO HORIZONTE (Município). Decreto nº 16.431, de 22 de setembro de 2016. Institui a Política de Proteção e Defesa dos Animais do Município de Belo Horizonte. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, n. 5137, 23 set. 2016a. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2016/1644/16431/decreto-

n-16431-2016-institui-a-politica-de-protecao-e-defesa-dos-animais-do-municipio-de-belo-horizonte. Acesso em: 31 jan. 2025.

9. BELO HORIZONTE (Município). **Plano municipal de saneamento – 2016 a 2019**. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal, 2016b.

10. BELO HORIZONTE (Município). Ata da 25ª Reunião Ordinária da 1ª Sessão Legislativa da 18ª Legislatura da Câmara Municipal de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Câmara Municipal de Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://www.cmbh.mg.gov.br/atividade-legislativa/pesquisar-reunioes/2c907f765b0dd03d015b16a9859109fd. Acesso em: 31 jan. 2025.

11. BELO HORIZONTE (Município). Coordenadoria de atendimento regional Venda Nova. **Portal da Prefeitura de Belo Horizonte**, Belo Horizonte, [12 jan. 2018]. Disponível em: https://prefeitura.pbh.gov.br/venda-nova. Acesso em: 31 jan. 2025.

12. BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

13. BIRKE, Lynda; THOMPSON, Kirrilly. **(Un)stable relations**: Horses, humans and social agency. Nova York: Routledge, 2018. 166 p.

14. BRANDT, Keri. A language of their own: An interactionist approach to human-horse communication. **Society & Animals**, Leiden, v. 12, n. 4, p. 299-316, 2004.

15. CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo: Brasiliense, 1986.

16. CRUZ, Heloísa. Os trabalhadores em serviço: dominação e resistência. 1984. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1984.

17. DESPRET, Vinciane. **Que diriam os animais?** São Paulo: Ubu Editora, 2021. 320 p.

18. FELIPE, Sônia. Abolicionistas, bem-estaristas, socorristas. **Olhar Animal**, Santos, 14 jul. 2014. Disponível em: https://olharanimal.org/abolicionistas-bem-estaristas-socorristas/. Acesso em: 31 jan. 2025.

19. FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

20. FROEHLICH, Graciela. As regulações jurídicas de bem-estar animal: senciência, produtividade e os direitos dos animais. **Vivência**: Revista de Antropologia, Natal, v. 1, n. 49, p. 34-47. 2017. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/12795. Acesso em: 31 jan. 2025.

21. FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Escola de Administração de Empresas de São Paulo. Programa Gestão Pública e Cidadania. **FVG**, São Paulo, [9 jun. 2020]. Disponível em: https://eaesp.fgv.br/centros/centro-estudos-administracao-publica-e-governo/projetos/programa-gestao-publica-e-cidadania. 2000. Acesso em: 31 jan. 2025.

22. GOLDMAN, Márcio. Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n. 93, p. 1-4, 2019. Disponível em: https://chaodafeira.com/catalogo/caderno93/. Acesso em: 31 jan. 2025.

23. GOMES, Alessandro. Os carroceiros de Recife (1870-1890): organização, insubordinação e relações de poder. **Mundo do Trabalho**, Florianópolis, v. 12, p. 1-18, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.5007/1984-9222.2020.e67150. Acesso em: 31 jan. 2025.

24. GOULART, José Alípio. **Tropas e tropeiros na formação do Brasil**. Volume 4. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

25. HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras** – cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

26. IRVINE, Robin. Thinking with horses: troubles with subjects, objects, and diverse entities in Eastern Mongolia. **Humanimalia**, Utrecht, v. 6, n. 1, p. 62-94, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.52537/humanimalia.9928. Acesso em: 31 jan. 2025.

27. KIRKSEY, Eben; SCHUETZE, Craig; HELMREICH, Stefan. Introduction. *In*: KIRKSEY, Eben (ed.). **The multispecies salon**. Durham: Duke University Press, 2014. p. 1-25.

28. KUBITSCHEK, Juscelino. **Meu caminho para Brasília**: a escalada política. Volume 2. Brasília, DF: Edições Senado Federal, 2020.

29. LIMA, Daniel. **Cada doma é um livro**: a relação entre humanos e cavalos no pampa sul-rio-grandense. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufpel.edu.br/handle/ri/2827. Acesso em: 31 jan. 2025.

30. LOPES, Nian. **Homemcavalo**: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: http://hdl.handle.net/1843/BUOS-9BNG4M. Acesso em: 31 jan. 2025.

31. MOURA, Ana Maria. **Cocheiros e carroceiros**: homens livres no Rio de senhores e escravos. São Paulo: Editora Hucitec, 1988. 108 p.

32. MOVIMENTO MINEIRO DE DEFESA DOS ANIMAIS. BH sem Tração Animal. **Guia SOS Cavalos BH**. Guia prático para socorrer cavalos em situação de risco. Belo Horizonte: MMDA: BH sem Tração Animal, 2022. Disponível em: https://guiasoscavalos.wixsite.com/download. Acesso em: 31 jan. 2025.

33. OLIVEIRA, Francisco. **Crítica à razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

34. OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. **Carroça livre**: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da Vila São Tomás e adjacências. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Disponível em: http://hdl.handle.net/1843/BUBD-AVRGMT. Acesso em: 31 jan. 2025.

35. OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de; ALMADA, Emmanuel Duarte. Dos sentidos da carroça: cavalos urbanos em disputa por carroceiros e por empreendedores da libertação animal. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 7., 2019, Florianópolis. **Anais** […]. Campinas: Unicamp, 2019. Disponível em: https://ocs.

ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2858. Acesso em: 31 jan. 2025.

36. OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. Cultura com data para acabar? Trabalho humano-equino e as vertigens que assolaram carroceiros, veterinários e ativistas da libertação animal numa controvérsia no início do século XXI. **Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía**, Montevideo, v. 6, n. 2, p. 13-28, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.29112/ruae.v6i2.991. Acesso em: 31 jan. 2025.

37. PEREIRA, Kívia Mirrana. Cocheiros e carroceiros na cidade de Manaus (1900-1920). **Mutações**, Manaus, v. 6, n. 11, p. 19-28, 2015. Disponível em: https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/relem/article/view/996. Acesso em: 31 jan. 2025.

38. PEREIRA, Kívia Mirrana. Associativismo e greves: carroceiros e cocheiros em Manaus (1884-1925). **Revista Piauiense da História Social e do Trabalho**, Parnaíba, v. 4, n. 7, p. 45-57, 2018. Disponível em: https://zenodo.org/records/2542235. Acesso em: 31 jan. 2025.

39. REUNIÃO Conjunta. [*S. l.*: *s. n.*], 2023. 1 vídeo (50 min). Publicado pelo canal Câmara Municipal de Belo Horizonte. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=if6jnxcHh9E. Acesso em: 30 jan. 2025.

40. PERROTA, Ana Paula. **Humanidade estendida**: a construção dos animais como sujeitos de direitos. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

41. SANTOS, Carlos José. **Nem tudo era italiano**: São Paulo e pobreza, 1890-1915. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.

42. SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. *In*: SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 29-48.

43. SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Brasiliense, 1995.

44. SILVA, Paulo; BRITO, Mozar; PEREIRA, Maria; AMÂNCIO, Robson. Políticas e práticas de gestão ambiental: uma análise da gestão dos resíduos da construção civil na cidade de Belo Horizonte (MG). **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 1-25, 2006.

45. SOLIDARIEDADE a galope. **UFMG Diversa**, Belo Horizonte, ano 1, n. 1, 2002.

46. SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. **Cadernos IHU ideias**, v. 9, n. 147, p. 3-28, 2011.

47. SOUZA, Marcos Ferreira de; COELHO, Marcia Mara Lara Pinto; MOURA, Priscilla Macedo; BAPTISTA, Márcio Benedito; MENEZES, Marcos Veloso de. Custos de manutenção de bacias de detenção para controle de cheias na cidade de Belo Horizonte-MG. *In*: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE RECURSOS HÍDRICOS, 10., 2013, Bento Gonçalves. **Anais** […]. Porto Alegre: Associação Brasileira de Recursos Hídricos, 2013. Disponível em: https://anais.abrhidro.org.br/job.php?Job=1338. Acesso em: 31 jan. 2025.

48. THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais – 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

49. TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha**: Revista de Antropologia, Santa Catarina, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177. Acesso em: 31 jan. 2025.

50. TSING, Ana. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.

51. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Escola de Veterinária. **Projeto Carroceiros** – Correção Ambiental e Reciclagem com Carroceiros de Belo Horizonte. Belo Horizonte: UFMG, [12 abr. 2023]. Disponível em: https://vet.ufmg.br/projeto/carroceiros/. Acesso em: 31 jan. 2025.

52. VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. **ClimaCom**, Campinas, v. 3, n. 7, p. 39-66, 2016. Disponível em: https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/estudos-multiespecies-cultivando-artes-de-atentividade/. Acesso em: 31 jan. 2025.

53. VIEIRA, David Durval Jesus. Cidade dos bichos: animais e modernização em Belém (1897-1911). *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 17., 2013, Natal. **Anais** […]. Marília: Associação Nacional de História, 2013. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/site/anaiscomplementares. Acesso em: 31 jan. 2025.

54. VILELA, Diego Breno Leal. **Transformações das sensibilidades na relação humanos-animais**: proteção animal, mediação e institucionalização na cidade do Recife-PE. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/48559. Acesso em: 31 jan. 2025.

55. WIPPER, Audrey. The partnership: The horse-rider relationship in eventing. **Symbolic Interaction**, Hoboken, v. 23, n. 1, p. 47-70, 2000.

Marina Abreu Torres
Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9555-6575. E-mail: marabreut@gmail.com

TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

Algumas palavras para Jim Ferguson: de Liisa, Roberto, George, Jess, Bóris e Márcio

A few words for Jim Ferguson: from Liisa, Roberto, George, Jess, Bóris and Márcio

RESUMO

Aqui, trazemos algumas palavras para homenagear o antropólogo James Ferguson, falecido no último 12 de fevereiro de 2025, aos 65 anos de idade. Ferguson era professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford, na Califórnia, Estados Unidos. Recebeu formação em Antropologia Cultural pela University of California, Santa Barbara (1979) e em Antropologia Social pela Harvard University (1981/M.A. e 1985/PhD). Teve uma carreira profissional amplamente reconhecida na Antropologia, em especial a partir dos seus estudos e etnografias sobre economia política, antropologia do desenvolvimento e programas internacionais de assistência social. A visão crítica de Ferguson sobre esses temas, sustentada no trabalho de campo em países da África Austral, se estendeu também para trabalhos sobre teoria e metodologia antropológicas. Durante seus estudos de pós-graduação em Harvard, Ferguson conheceu e passou a conviver intelectual e pessoalmente com a antropóloga Liisa Malkki, desde então também sua esposa, e com seus amigos, os antropólogos George Bisharat e Roberto Kant de Lima, naquilo que denominaram "Escola Bacardi de Antropologia." Sua partida precoce surpreendeu e consternou todos nós e, de modo muito especial e emotivo, àqueles que conviveram com ele diretamente. Reconhecendo sua trajetória profissional e intelectual e suas qualidades pessoais, a Antropolítica acolheu imediatamente a iniciativa do nosso colega e professor Roberto Kant de Lima para publicar uma série de textos em homenagem a James "Jim" Ferguson.

Palavras-chave: James Ferguson, Antropologia, Homenagem.

ABSTRACT

Here are a few words to pay tribute to anthropologist James Ferguson, who died on February 12, 2025, at the age of 65. Ferguson was a professor in the Department of Anthropology at Stanford University in California, USA. He was trained in Cultural Anthropology at the University of California, Santa Barbara (1979) and in Social Anthropology at Harvard University (1981/M.A. and 1985/PhD). He has had a widely recognized professional career in anthropology, particularly due to his studies and ethnographies on political economy, development anthropology, and international social assistance programs. Ferguson's critical view of these themes, sustained by fieldwork

CC BY

in southern African countries, also extended to works on anthropological theory and methodology. During his postgraduate studies at Harvard, Ferguson met and came to live intellectually and personally with anthropologist Liisa Malkki, since then also his wife, and with his friends, anthropologists George Bisharat and Roberto Kant de Lima, in what they called the "Bacardi School of Anthropology." His early departure surprised and dismayed all of us and, specially and emotionally, those closest to him. In recognition of his professional and intellectual career and personal qualities, Antropolítica immediately welcomed the initiative of our colleague and professor Roberto Kant de Lima to publish a series of texts in tribute to James "Jim" Ferguson.

Keywords: James Ferguson, Anthropology, Tribute.

PARA JIM DE LIISA[1]

Meu amor,

Quando, depois de horas trabalhando em silêncio em casa, o telefone toca, meu coração salta: "Finalmente! Aí está você!" Quase tão logo, compreendo, com um mal-estar, de que não seria você. Nunca mais será você.

Éramos acostumados a estar longe um do outro para conferências e apresentações, e para trabalho de campo. Porém, independentemente disso, sempre estivemos juntos de maneira intensa. Conversávamos todos os dias. Você me disse certa vez que Roberto chamou isso de ser "muito casado". Meu coração insiste que este é apenas mais um distanciamento familiar, que tudo o que tenho a fazer é apenas esperar por você. Eu sempre esperarei por você. Mas sua carteira e suas chaves ainda estão ao lado da cama. Seu passaporte, ainda válido, está aqui.

Seus olhos sorriem seu lindo sorriso enquanto você nos dizia que sempre estaria conosco, que estaria nos lagartos e nos pássaros, nas montanhas e no brilho do sol, e também no mar. Você está em todo lugar. Você está em seus saxofones e clarinetes; não suporto abrir as caixas deles, já bem gastas. Você está em seus *Peterson Field Guides* e seus livros sobre xadrez, *The English Opening*, *The Sicilian Taimanov*, *The Nimzo-Indian*: estes agora trazem lágrimas. Acima de tudo, você está em nossos filhos, nossa maior felicidade.

Você também está, com certeza, em todos os seus alunos e em tudo o que escreveu, e nos

1 Tradução Wellinton Marcello Cardoso dos Santos. Revisão Técnica Roberto Kant de Lima.

projetos e instituições em que trabalhou para nutrí-los. Um dia, talvez, eu possa escrever sobre nossas vidas como companheiros de trabalho (e colegas de estudo) apaixonados um pelo outro e por nosso trabalho – e pela vida. Tivemos uma sorte indizível.

Esperarei por você.

Liisa Malkki[2]



Jim em nossa casa de verão na Finlândia em 2003

2 Professora associada de antropologia na Universidade de Stanford. E-mail: lhmalkki@stanford.edu

PARA JIM FERGUSON, MEU ETERNO AMIGO E COLEGA

Esta nota, escrita em ocasião tão dolorosa, não pretende explicitar e reconhecer o vigor, a inteligência e a simplicidade do acadêmico Jim Ferguson. Todas essas suas virtudes são largamente conhecidas e despontam da sua fala na entrevista que fez conosco anos atrás, quando de uma de suas vidas ao Brasil.

Assim, escrevo para lembrar dos momentos em que construímos, conservamos e solidificamos nossa amizade, momentos que desde seu início intercalavam as tensões permanentemente presentes em nossa vida de *graduate students* e de profissionais. Conheci James (Jim) Ferguson em 1979, quando iniciei meus dois anos de residência, exigidos para o doutorado. Eu fazia parte de uma sucessão de brasileiros que foram orientados por David Maybury-Lewis no Departamento de Antropologia de Harvard e tinha uma bolsa da CAPES, através de um programa para "universidades periféricas", como a UFF se classificava na época, o Programa de Incentivo à Capacitação Docente (PICD). A inflação comia solta no Brasil e a bolsa consistia em um complemento salarial do salário de "Auxiliar de Ensino" 40 hs, minha categoria na época. Então, em janeiro eu recebia um valor de salário e em dezembro 1/3 ou até 1/4 desse valor, quando convertido em dólar. O complemento da CAPES era fixo, de US $440.00. Não era fácil.

Compartilhei com Jim e George um office no edifício do William James Hall, que o Depto. de Antropologia repartia com a Sociologia e a Psicologia. Convivemos inicialmente à moda individualista e igualitária, com as distâncias devidas sendo observadas, assim como as conveniências de cada um. Exemplo desses tempos bicudos foi o episódio que narrei na "Antropologia da Academia: quando os índios somos nós", quando George me apresentou a seu irmão como seu melhor amigo na universidade. Quando me surpreendi e retruquei que havíamos conversado durante aquele primeiro ano só três vezes, ele me replicou que eu tinha sido o único com quem ele tinha conversado...

Mas aos poucos essa tensão absurda do primeiro ano se aplacou, e fomos nos adaptando ao ritmo intenso da pós-graduação da Universidade, passando a conviver nos poucos momentos de lazer que desfrutávamos. Esta experiência foi muito importante para mim, pois foi apenas ali que descobri que minha capacidade de aprender e de me expressar através de textos e de apresentações nas ciências sociais tinha limites... Muito importante aprendizado.

Foi por esta época que nossas relações se estreitaram e, eventualmente produziram a Bacardi School of Anthropology, a que George se refere em sua nota aqui também publicada,

uma versão americanizada da Escola Sociológica Francesa e da Escola Antropológica de Niterói, à qual mais tarde se agregou Liisa. Eu era o mais velho do grupo e o que, na época, tinha mais familiaridade com a teoria antropológica e das Ciências Sociais na França, tendo já realizado um curso de mestrado de quatro anos no PPGAS/MN/UFRJ, que implicou trabalho de campo e a elaboração de uma dissertação de mestrado. Por isso tinha familiaridade com parte da bibliografia dos cursos e podia eventualmente esclarecer algumas questões com mais detalhes, especialmente no que tocava à escola Sociológica Francesa e aos, naquela época, ainda recentes trabalhos de Foucault, Dumont e Godelier. Quanto aos cursos, Mike Fisher nos apresentou à Antropologia Interpretativa, que eu desconhecia e que fornecia naquela época, à Antropologia positivista praticada nos EUA, um respiro metodológico que iria se difundir com vigor no futuro. Chegamos a conseguir, também, que um dos cursos de teoria antropológica com Nur Yalman incluísse Freud no seu programa. Nossas conversas também versavam sobre os contrastes que eu percebia entre a minha socialização acadêmica à brasileira e a deles. De certa forma, éramos muito diferentes, mas nos unia certa insatisfação com o mundo tal como era, que acabou por definir-se claramente em nossas escolhas acadêmicas.

Quando retornei, em 1984, para redigir a tese de doutorado e um *specials paper*, as circunstâncias me obrigaram a deixar meu (parco) salário integralmente aqui no Brasil, para sustento de minha mulher e meus dois filhos, e tive que ir só com a complementação de US$ 440.00. Meu orientador, David Maybury-Lewis, ofereceu-se para me receber em sua casa gratuitamente, para ajudar na conclusão do doutorado.

O período de estudos no exterior apresentou muitas dificuldades, desde a familiaridade com o estilo de escrita do inglês acadêmico até a necessidade constante de adaptação tecnológica, naquela época já apresentando acentuado desenvolvimento. Se na primeira etapa o desafio tinha sido aprender a escrever à máquina meus *papers* para os cursos, quando voltei tive enorme surpresa ao procurar na biblioteca uma máquina de escrever para fazer um documento atendendo a uma exigência burocrática do Departamento e encontrar em seu lugar algo nunca visto: um desktop. Fiquei completamente arrasado, pensando nos obstáculos que teria que transpor. Fui socorrido por Jim, a quem narrei meu desespero. Na semana seguinte ele me deu uma aula particular sobre como usar o computador e daí em diante eu fui adquirindo as habilidades necessárias ao desempenho de minhas tarefas acadêmicas. Em outra oportunidade, ele e seu irmão passaram uma tarde ajustando um laptop que eu havia comprado para escrever os caracteres da língua portuguesa, inexistentes ainda nos laptops da época...

Posteriormente, como eu demorasse a escrever a tese e o *special paper* que encerrariam meu doutorado e necessitando receber um hóspede, seu parente, em sua casa, Maybury-Lewis

pediu que eu me retirasse. Nessa ocasião, quem me salvou foi George, que me apresentou ao senhorio do seu apartamento, um português chamado Manoel, que havia morado no Brasil e que possuía inúmeras propriedades em Cambridge, inclusive o prédio de três andares onde George morava, cujos apartamentos estavam submetidos ao sistema de *rent control* de Cambridge e que eu pude ocupar pelo período restante.

George também me levou para fazer um *cross country*, viagem de carro de Sacramento, na Califórnia até Cambridge, Massachusetts, com uma breve passagem por Québec. Foram 15 dias de deslumbramento com as paisagens visitadas, inclusive com a travessia das Montanhas Rochosas, que nunca mais saíram da minha lembrança.

Terminada minha tese com a inestimável e indispensável colaboração de Chuck Lindholm em 1986, voltei ao Brasil, onde, diferentemente deles, eu já tinha um emprego. Depois desta ocasião, voltei em 1990 aos EUA para fazer uma pesquisa em Birmingham, Alabama e em San Francisco, California, com uma bolsa da Fulbright. Em San Francisco fiz a pesquisa com a Defensoria Pública, onde George trabalhava na época, e que me proporcionou amplo acesso ao campo, valendo-me, inclusive, de minha condição de membro da OAB/RJ. Jim arranjou hospedagem gratuita para mim nos arredores de San Francisco, onde fiquei na casa de duas de suas amigas, uma delas no agradabilíssimo campus da Universidade de Berkeley. Visitei Jim na U. C. Irvine, onde ele e Liisa trabalhavam na época, e me lembro dos divertidos momentos que passamos juntos. Liisa, na ocasião, me presenteou com objetos artesanais que ela havia produzido e que mantenho até hoje na sala de meu apartamento em Niterói.

Anos depois, quando fui ministrar um curso no Canadá e levei meus filhos comigo, voltei a visitar os amigos, já agora em Palo Alto e em San Francisco, respectivamente. Jim esteve no Brasil, ocasião em que deu esta entrevista ora republicada e fez uma palestra concorridíssima na ANPOCS., sobre essa distribuição de recursos dos governos para quem não tem trabalho, a que se refere na entrevista. Foi uma palestra muito oportuna, que teve muita repercussão, porque coincidiu exatamente com a implantação do programa bolsa família, que era indigitado por seus críticos como uma política meramente assistencialista produtora de eterna dependência econômica a seus beneficiários. Tese que se mostrou equivocada, diga-se de passagem. E ele demonstrou que não era essa a natureza da distribuição de recursos. Também repeti a visita em 2011/12, quando fiz um pós doc sênior com George, no hoje denominado University of California College of Law.

Nós três seguimos caminhos diferenciados em nossas carreiras. Jim era um scholar, destacando-se na academia e na Antropologia dos Estados Unidos e da África do Sul, onde lecionou e pesquisou; George, que inacreditavelmente graduou-se em Direito ao mesmo tempo

em que cursava o doutorado em Antropologia, dedicou-se ao ensino do Direito a à defesa da Palestina; e eu procurei implantar uma perspectiva empírica e etnográfica nos estudos jurídicos e de segurança pública no Brasil, além de dedicar-me a tarefas de criação de instituições universitárias.

Por preferências, impostas por meus colegas de trabalho no curso da consolidação de nossa pós-graduação, tive que criar laços na França, no Canadá e na Argentina, onde Isaac Joseph, Daniel dos Santos e Sofia Tiscornia se tornaram leais amigos e parceiros institucionais. Por isso, pouco voltei aos Estados Unidos, e aos meus laços acadêmicos iniciais, cuja continuidade teria sido sempre minha preferência.

Assim mesmo, Jim recebeu em Stanford dois orientandos meus do doutorado de Antropologia da UFF, Márcio Filgueiras e Bóris Maia; e George recebeu os também orientandos Ricardo Gueiros, Frederico Policarpo, Flavia Medeiros e Michel Lobo. Eu recebi aqui na UFF uma doutoranda dele em Stanford, Jess Auerbach, com uma bolsa "sanduíche reverso" da FAPERJ, uma estudante sul-africana que veio estudar os angolanos no Brasil. De certa forma, nossas relações acadêmicas, mais recentemente, não se transferindo a nossos colegas, se transferiram a nossos alunos.

Durante todos esses momentos estivemos sempre distantes – embora George tenha há alguns anos adquirido o excelente e generoso hábito de fazer visitas acadêmicas ao Brasil participando dos seminários internacionais do INCT-InEAC e também de outras reuniões de Antropólogos, ocasiões em que, além de reflexões originais sobre o campo jurídico dos EUA, nos brinda também com suas extraordinárias apresentações profissionais de blues – mas de alguma maneira ligados por esses laços profundos adquiridos em nosso convívio desde nossa alma mater. Ali estivemos unidos por nossos interesses afetivos, pela intensa disciplina acadêmica e, pelo menos no meu caso, pelo sempre penoso afastamento do convívio de nossas famílias e amigos no Brasil.

Aprendi muito com meus amigos dos Estados Unidos, não por acaso eu acho, ambos californianos. Aprendi principalmente uma espécie de amor fraternal, solidário, próprio de uma sociedade individualista em que as relações são individualizadas, em que cada um tem seu próprio network, intransferível, muito diferente de nossas malhas de relações em constante expansão. Isso quer dizer que cada dupla diádica formada por nós tinha uma relação própria, mas que estava encompassada, como diz Dumont, por essa relação de fraternidade a três, depois quatro, cunhada no contexto de um convívio universitário de alta performance. Isto se apresentou para mim como algo firme e duradouro, pois embora saiba que somos pessoas muito diferentes, nossa fraternidade para mim sempre foi indivisível. Ademais, nestes contextos em

que foram criadas, são essas relações que formatam os profissionais, e sustentam as pessoas, não importando quão longe elas estejam. Você sempre tem um amigo em quem confiar.

Como eu, diferentemente da maioria de meus colegas brasileiros, sempre morei em muitos lugares no Brasil e frequentei diversas escolas e universidades, fiz também alguns poucos amigos assim. Mas nunca com tanta intimidade, solidariedade, resiliência e permanência de objetivos e propósitos pessoais e profissionais como as relações que construímos em Harvard e que nos acompanharam a vida toda.

Sinto e continuarei sentindo muitas saudades de meu amigo Jim. Mas estou certo de que ele se vai em paz, certo de ter cumprido suas tarefas com amor, dedicação e respeito ao próximo. Ficará sempre em minhas lembranças como um exemplo desse nosso processo de crescimento e amadurecimento afetivo e intelectual que, como dizia Gil Vicente, nos faz "porfiar, porquanto é bom porfiar".

Um grande e amoroso abraço à Liisa e seus filhos Aila e Elias. Beijos mil e muita força! Como se diz por aqui, "tamo junto companheira!!!!!".

Roberto Kant de Lima[3]

3 Professor na Universidade Federal Fluminense e na Universidade Veiga de Almeida. E-mail: rkantbr@gmail.com

PARA JIM DE GEORGE[4]

Escrevo estas palavras para relembrar e honrar a vida do meu querido amigo, James G. Ferguson – um brilhante Antropólogo, um firme defensor da justiça e, acima de tudo, um ser humano gentil e humilde. Ele sempre foi "Jim" para mim, e talvez também para muitos que lerão esta mensagem.

Conheci Jim no outono de 1979, quando entramos juntos no Programa de Doutorado em Antropologia de Harvard. Eu havia pulado algumas séries quando era mais jovem e tinha terminado meu bacharelado aos 20 anos. Estava acostumado a ser o mais novo e, pelo menos na minha mente, o mais inteligente em qualquer sala de aula em que entrasse. Essa autoilusão chegou a um fim abrupto quando conheci Jim, cinco anos mais novo que eu, e imediatamente o reconheci como um dos indivíduos mais inteligentes que já conheci. Havia um novo xerife na cidade!

Mas eu logo aprenderia, um xerife muito genial, gentil e, francamente, hilário, se é que era um xerife. Passamos momentos gloriosos juntos, tanto dentro quanto fora dos cursos que compartilhamos. Não demorou muito para que Roberto Kant de Lima se juntasse a nós, que, ao que me recordo, atrasou alguns meses até ingressar no programa.

Logo, nós três estávamos compartilhando jantares que refletiam, tanto quanto nossas habilidades culinárias rudimentares permitiam, as tradições das regiões de nossas origens e interesses. Quando Roberto nos recebeu para uma feijoada, eu levei uma garrafa de rum Bacardi, na minha ignorância pensando que este seria o acompanhamento culturalmente apropriado para a refeição (eu ainda tinha que aprender sobre a cachaça). Nem é necessário dizer que isso levou a uma noite de elevada discussão intelectual e gargalhadas, terminando na convicção certa de que no futuro seríamos conhecidos como "A Escola Bacardi de Antropologia". Apesar da minha atribuição cultural equivocada, o rum Bacardi se tornou nossa bebida preferida em muitos encontros subsequentes. E cada um de nós reconhecia a influência da Escola Bacardi em nossos primeiros livros após o término de nossos estudos.

Um pouco mais tarde, fomos acompanhados no programa por Liisa Malkki, que era uma combinação maravilhosa para Jim, intelectualmente e emocionalmente. Jim estava claramente apaixonado, e de certa forma, era difícil para o resto de nós não estarmos apaixonados pelo relacionamento e pelos dois. Duas mentes incrivelmente poderosas se uniram para uma vida de

4 Tradução do inglês por Wellington Marcello Cardoso dos Santos. Revisão Técnica de Roberto Kant de Lima.

amor, filhos maravilhosos e aventura intelectual. Que inspiração!

Éramos todos diferentes. Concordávamos em muitas coisas e discordávamos em outras. Jim nunca foi um sujeito fácil de lidar, nem apenas uma pessoa agradável. Gentil, sim. Intelectualmente hábil, sim. Bem-humorado, sem dúvida. Brilhante, sem dúvida. Mas o que eu amava nele acima de tudo era sua espinha dorsal moral.

Jim era um pensador que acreditava que as ideias deveriam servir às pessoas. Ele dedicou sua vida a entender e expor as estruturas de poder que moldam nosso mundo – especialmente aquelas que marginalizam, excluem e oprimem. Seu trabalho não era apenas intelectualmente rigoroso, mas profundamente ético, sempre motivado por uma paixão por um mundo mais justo e humano. Ele construiu uma carreira brilhante sem construir carreira alguma.

Jim carregava seu imenso intelecto com humildade. Nunca o vi buscar os holofotes nem falar para impressionar. Seus objetivos eram entender, engajar, desafiar com a esperança de construir algo melhor. Ele ouvia mais do que falava e, quando falava, suas palavras importavam. Elas carregavam o peso do pensamento cuidadoso, da profunda compaixão e de um compromisso inabalável com a verdade. Suas contribuições para a Antropologia remodelaram a forma como entendemos o desenvolvimento, a globalização e a desigualdade.

Mas Jim nunca viu seu trabalho como meramente acadêmico. Ele sempre foi profundamente consciente de que vidas de pessoas reais estavam em jogo, e que ideias as impactavam de maneiras às vezes indiretas, mas muito tangíveis. Sua bolsa de estudos era uma forma de ativismo – silencioso, mas poderoso, preciso, mas nunca separado. Ele nunca perdeu de vista a humanidade nas comunidades que estudou, nem as responsabilidades que vêm com o conhecimento.

Para além de suas contribuições intelectuais, Jim era um amigo que fazia você se sentir mais inteligente só de conversar com ele – não porque ele exibia seu conhecimento, mas porque ele tinha um jeito de fazer você pensar de maneira mais clara, de maneira mais crítica e de maneira mais expansiva.

Ele também tinha uma perspicácia seca que podia desarmar uma conversa tensa e uma profunda fonte de paciência para aqueles que ainda estavam encontrando seu caminho para a compreensão. Ele acreditava na capacidade das pessoas de crescer, mudar, aprender. E essa crença não era ingênua – foi duramente conquistada, fundamentada em décadas de observação, tanto dos fracassos, quanto das possibilidades das sociedades humanas.

Jim deixa para trás um corpo de trabalho que continuará a moldar conversas em Antropologia por gerações. Mas, mais importante, ele deixa para trás um legado de integridade, humildade e compromisso inabalável com a justiça.

Perdê-lo é devastador, mas tê-lo conhecido é um presente imensurável. Ainda me choca que eu tenha que escrever estas palavras. Mas enquanto lamento sua ida, também celebro a vida que ele viveu, as mentes que ele moldou, a justiça que ele buscou e a gentileza que ele compartilhou.

Jim, obrigado – por sua sabedoria, sua amizade e sua crença em um mundo melhor. Levaremos adiante seu trabalho, suas perguntas e seu espírito. Você faz muita falta, mas nunca será esquecido.

George Bisharat[5]

5 Professor de direito na UC Law San Francisco. E-mail: bisharat@uclawsf.edu

PERSPECTIVA ENTRE AS PESSOAS: UM OBITUÁRIO PARA O PROFESSOR JAMES (JIM) FERGUSON

Antropólogos gostam de contar histórias, e Jim não foi uma exceção. Nem eu sou, então, deixe-me contar três pequenas lembranças que exemplificarão, ao invés de relatar, algo sobre como Jim viveu e trabalhou.

Na primeira, sou uma aluna ansiosa prestes a terminar minha graduação na Universidade da Cidade do Cabo, na África do Sul, onde agora leciono. Fui convidada a apresentar minha pesquisa laureada em uma conferência local onde o palestrante principal era o lendário James Ferguson. Sua escrita tinha sido uma grande parte do motivo pelo qual me formei em Antropologia, e ouvi sua palestra com fascinação absorta. Mais tarde naquele dia, subi ao pódio pela primeira vez e compartilhei meu próprio trabalho – hesitante e nervosa no início, mas encontrando minha voz à medida que avançava. Enquanto relaxava, descobri que era capaz de fazer uma piada, e houve uma risada rápida no fundo da sala.

Dei uma olhada e minhas pernas ficaram trêmulas – o famoso antropólogo em pessoa tinha vindo ouvir o que eu e outros alunos estávamos apresentando! E ele riu da minha piada! Lembro-me do meu próprio espanto e da sua graça, e depois que ele veio falar comigo. Durante o almoço, ele se deu ao trabalho de perguntar sobre meus planos de pós-graduação e disse que talvez eu devesse considerar um doutorado em Stanford. Essa foi uma das ofertas mais generosas que alguém poderia ter feito, mas em vez de pular nela, fui para casa e escrevi a ele o tipo de e-mail impulsivo que só é concebível aos 22 anos, explicando porque "obrigado, mas não, obrigado", eu nunca estudaria sob as condições do imperialismo intelectual americano.

Uma das minhas lições mais profundas sobre como ensinar foi a resposta de Jim: longe de descartá-la e seguir em frente com sua vida maravilhosa, ele me apresentou a vários de seus alunos por e-mail e nos permitiu ter uma conversa sobre o que aprender no século XXI significaria e poderia significar. Rapidamente percebi quão impetuosa eu tinha sido, e quando cheguei para começar meu doutorado sob sua orientação, meus ouvidos estavam muito mais preparados para ouvir e aprender.

A segunda lembrança é um pouco menos banhada pelo sol. O sistema dos EUA exige que os alunos façam exames antes de coletar dados para doutorados em ciências sociais. Esses exames acontecem ao longo de semanas e incluem componentes escritos e orais rigorosos que avaliam o conhecimento de literatura acadêmica relevante, contexto social, idioma e história. Escrevi meus ensaios e os defendi em um exame oral de três horas, durante o qual Jim me

questionou sobre Marx. Eu tinha comprado todos os três volumes de *Das Kapital*, mas desisti e li os resumos digitais do Volume 2. Jim percebeu rapidamente que eu não tinha ideia do que estava falando em resposta a uma pergunta direta sobre capital produtivo. O comitê me permitiu passar no exame confortavelmente, mas fui obrigada a enviar uma revisão de uma página do Capítulo Dois daquele volume para a satisfação de Jim. Não havia atalhos para trabalhar com Jim Ferguson e sua expectativa absoluta era de rigor e excelência.

Na terceira lembrança, estou no campo, coletando dados no Rio de Janeiro. Eu estava trabalhando com o consulado angolano – na época, notoriamente difícil de obter acesso. Uma das funcionárias consulares leu o trabalho de Jim quando era estudante de graduação, e quando mostrei a ela uma carta dele explicando meu projeto, ela disse: "Eu conheço esse homem, ele é uma pessoa séria" e abriu a porta figurativa. Enviei um e-mail para Jim naquela noite dizendo, efetivamente, "obrigado por ser tão famoso". A resposta de Jim ficou comigo desde então: ele estava feliz que eu tenha obtido acesso, mas ressaltou que ser um antropólogo famoso era como ser um "anão alto" e não algo a ser levado particularmente a sério.

Os detalhes biográficos da carreira de Jim e sua profunda contribuição para as ciências sociais serão e foram escritos em outro lugar, e não há necessidade de eu repassá-los novamente. O que espero que essas histórias permitam uma visão é a textura de uma vida que teve como base relacionamentos de cuidado e amor: primeiro com Liisa, Aila e Elias, depois com os outros membros da Escola Bacardi de Antropologia e outros colegas, e profundamente também com alunos, com interlocutores e com os vários públicos amplos com os quais Jim se envolveu em seu trabalho e ensino.

A vida de Jim foi moldada por profunda humildade e profunda curiosidade – posições que a instituição acadêmica contemporânea é projetada para achatar quanto mais sênior alguém se torna. Jim nunca as perdeu, no entanto, seja falando com um estudante de graduação impulsivo, uma pessoa desempregada com pouca probabilidade de encontrar um emprego na África do Sul ou na Califórnia, ou alguém, em suas palavras, "genuinamente famoso" (como em "meus filhos saberiam quem são").

Apesar de ser uma pessoa profundamente comprometida politicamente (ou talvez por causa da autenticidade desses compromissos), Jim fez o melhor que pôde para evitar as intrigas de Stanford e do Vale do Silício. Ele reconhecia sistemas – e antissistemas – intimamente e se sentia confortável para nomear o que via e apontar as estruturas projetadas para garantir a continuidade de ordens mundiais desiguais. Por isso, ele era amplamente respeitado. Seu último longo ensaio, "Presence and Social Obligation: an Essay on the Share" é, na minha opinião, uma das leituras mais corajosas da África Austral contemporânea. Vamos desistir da

ilusão de fingir que podemos criar empregos para todos, ele diz, e pensar sobre como, em um mundo pós-trabalho, sustentarmos uns aos outros. Agora, utilizo esse ensaio para o ensino em uma escola de negócios (Business School) e o considero (como seus outros textos) um portal crítico para abrir conversas reais e fundamentadas sobre o que está realmente acontecendo – não o que nos dizem para pensar que deveria estar acontecendo. Nunca consegui discutir o que a Inteligência Artificial abriu para todos nós, mas sempre que reflito sobre isso, mais uma vez, em Presence and Social Obligation, Jim estava muito à frente com insights que podem moldar como respondemos a um mundo no qual o trabalho pode não mais nos definir.

Os cursos que ele lecionou em Stanford moldaram várias gerações de alunos de doutorado em Antropologia Econômica. Além disso, eles tiveram um impacto descomunal em alunos de outras áreas que se inscreveram para sua lendária Antropologia 1 para mudar, não como pensavam sobre outros lugares, mas como pensavam sobre si mesmos. A Antropologia 1 de Jim usou quatro tópicos relevantes para os Estados Unidos contemporâneo para explorar como a humanidade era imaginada – e quais eram seus limites. Considerando imigração, casamento gay, dependência química e aborto, ele conduziu magistralmente os alunos por um processo de tornar visíveis os limites de quem seria considerado um *insider* e quem permaneceria *outsider*. Muitos dos alunos que passaram por aquela sala de aula, agora ocupam posições de influência genuína no mundo, e no atual momento global, é um alívio saber que pelo menos alguns desses líderes foram sujeitos a suas perguntas cuidadosas e discussão ponderada sobre o que nos une – ou nos mantém separados.

Jim nunca perdeu sua capacidade de ouvir, nem de rir, e eu nunca conheci um aluno que tivesse medo dele – mesmo que todos nós tenhamos aprendido rapidamente que era melhor fazermos nossa lição de casa corretamente (ou sofreríamos as consequências de reler Marx!). Isso o tornou um caso isolado no campo da Antropologia Americana, onde o status de diva é frequentemente buscado e executado com uma intensidade surpreendente. Isso permitiu que ele falasse sua verdade calmamente e fizesse suas piadas suavemente também – às vezes, parecia inteiramente para sua própria diversão – e permitiu que ele vivesse com integridade notável: sem escândalos, sem drama, apenas um enorme grupo de alunos ferozmente leais que continuam a fazer um trabalho convincente sobre os temas com os quais Jim se importava em diversos contextos em todo o mundo. Ele é querido e amplamente respeitado na África do Sul, onde a maior parte de sua pesquisa ocorreu, e suas ideias – tendo ido além da Antropologia e entrado na prática e na política – sem dúvida tornaram bem melhor o chamado trabalho de desenvolvimento.

Apesar de sua autodepreciação, Jim é um dos poucos antropólogos que pode realmente

alegar ter mudado o mundo – não apenas para seus alunos, mas para milhões de perfeitos estranhos. Nesse sentido, além de nos ensinar a todos nós, ele distribuiu muitos peixes proverbiais. Somos todos mais ricos e sustentados por eles, e aqueles de nós que o conheceram pessoalmente sentirão sua falta com uma intensidade afiada, reservada para aqueles que acumularam a riqueza que os sul-africanos há muito sabem ser o único tipo que realmente importa: a riqueza nas pessoas. Vá bem, Jim, obrigado por tudo.

Jess Auerbach Jahajeeah[6]

6 Professor da University of Cape Town. E-mail: Jess.auerbach@uct.ac.za

JAMES FERGUSON, *THE INSTRUCTOR*

A prematura partida de James Ferguson, em fevereiro de 2025, sensibilizou a comunidade antropológica em todo o mundo, inclusive a brasileira, com quem Ferguson manteve relações acadêmicas e afetivas durante sua carreira. Em nossa formação como antropólogos, especialmente aqueles interessados em Antropologia Política e do Estado, que é o meu caso, os trabalhos de Ferguson tornaram-se referências obrigatórias. É difícil não se impactar com a leitura de seu maior clássico, *The Anti-Politics Machine*, cujas questões principais permanecem atuais para se pensar a natureza do poder estatal e do discurso sobre "desenvolvimento" que emerge ao seu redor. Neste pequeno texto, dou um breve relato de uma faceta de James (ou Jim, como preferia ser chamado) menos conhecida, o James *instructor*, atuando em sala de aula, que menos gente teve a oportunidade de conhecer. Eu, felizmente, tive.

Antes de ter essa oportunidade, eu havia tido dois rápidos contatos com o Professor Ferguson. O primeiro em 2010, na Universidade Federal Fluminense, onde proferiu uma palestra; o segundo, em 2019, quando trocamos mensagens de e-mail para uma possível ida minha para a Stanford University através de uma bolsa de pós-doutorado, tendo ele como supervisor, o que acabou não acontecendo. Finalmente, em 2022, fui para Stanford como *visiting scholar*, vinculado à Graduate School of Education, e pude acompanhar como ouvinte o curso *Political Anthropology*, ministrado por Ferguson e oferecido no âmbito do programa de pós-graduação em Antropologia daquela universidade. Quando mandei o e-mail pedindo autorização para acompanhar o curso como ouvinte, ele disse: "*I'd be happy to have you join the seminar, as long as you're prepared to do the assigned readings (basically one book-length ethnography each week).*" Fiquei bastante animado com a possibilidade de frequentar suas aulas, mas, ao mesmo tempo, percebi que seria um curso que exigiria bastante dedicação. E, de fato, foi assim.

Logo no primeiro dia de aula, James explicou o programa de curso, que era focado em *ethnographies of politics* publicadas nos cinco anos anteriores ao curso, com exceção de duas (publicadas em 2006 e 2011), onde seriam discutidos temas como soberania, cidadania, populismo, neoliberalismo, revolução, entre outros. Como já antecipado no e-mail, seria um livro monográfico (uma etnografia) por semana. Mas não era só isso. Todos os estudantes tinham outras tarefas nas aulas. Era preciso entregar, toda semana, um documento (*Reading Notes*) de duas a três páginas sobre o texto lido, discutindo os pontos e expressando uma tomada de posição em relação a eles. Além disso, todos deveríamos trazer anotadas questões sobre o texto do dia. Depois de explicar como funcionariam as aulas, no primeiro encontro, James

ressaltou que quem quisesse ficar no curso teria que se submeter àquelas regras, pois aquilo seria um compromisso que os estudantes da turma, agora uma comunidade intelectual, teriam entre si. Além de mim (ouvinte), a turma tinha mais seis estudantes. A aula, que ia das 13h às 16h20, funcionava da seguinte forma:

1) Nos primeiros 45 minutos de aula, James começava introduzindo o tema do dia e fazia algumas considerações sobre o texto. Era muito estimulante ver e ouvir James dissertando sobre o tema e os textos do dia. A primeira aula já foi particularmente impactante para mim, pois ele começou o curso falando sobre os propósitos da Antropologia Política, focando em mostrar como ela servia para pensar o mundo atual e trazendo definições sobre poder, prestígio, política, entre outros. Ele conseguia usar exemplos simples e facilmente compreensíveis para explicar conceitos complexos. Nessa aula, usou o caso de uma briga por vaga de carro na rua como ponto de partida para mostrar como é possível exercer o poder (micropoder) sem ter prestígio, força, riqueza ou status, e depois trazia outras situações em que tais elementos estavam associados ao poder.

2) No segundo momento da aula, tínhamos cerca de 45 minutos em que James pedia nossas considerações mais gerais sobre o texto, a partir das quais ele tecia novos comentários ou pedia que outro colega da turma comentasse, geralmente alguém que ainda não havia falado no dia (ou seja, não era possível ser apenas "ouvinte" na aula, era preciso se engajar nela);

3) Após um intervalo de 15 minutos, a turma, sem a presença do professor, tinha mais 15 minutos para discutir entre si as questões que cada um trouxe sobre o texto e quais delas seriam postas para a discussão com o professor na próxima etapa da aula;

4) A parte final da aula, entre 60 e 80 minutos, era dedicada à discussão das questões selecionadas nos 15 minutos anteriores pela turma, sempre tendo um colega da turma por dia na função de explicar o que havia sido discutido e indicar aos colegas a vez de enunciarem suas questões para o debate, quando todos, inclusive James, participavam.

Como professor, James manifestava um interesse genuíno nas questões e nos comentários que fazíamos durante as aulas. Ele costumava apresentar contrapontos aos nossos comentários e fazer perguntas no sentido de estimular que desenvolvêssemos as ideias que trazíamos para discussão. Um ponto importante do curso durante os debates era buscar associações entre os textos do programa. James era extremamente hábil em fazer tais conexões, aproximando e distanciando os autores que líamos, e esperava que nossos apontamentos nas aulas também tivessem esse foco.

A capacidade de James, como *instructor*, de lidar com ideias divergentes às suas foi colocada à prova logo no início do curso, na segunda aula, quando pudemos discutir a obra *Give*

Man a Fish, de sua autoria. Apesar de James ser amável no trato com todos os estudantes, era apenas a segunda aula, então havia uma certa tensão na turma sobre como discutir o trabalho dele. Eu havia passado praticamente duas noites em claro para terminar a leitura e redigir as *Reading Notes* do dia, e estava cheio de questionamentos sobre o texto. Apesar de ter claro que era um privilégio poder discutir o texto com o próprio autor (o renomado James Ferguson!), ainda mais sendo um antropólogo formado no Brasil, também fiquei um pouco receoso sobre como colocaria alguns pontos, sobretudo um questionamento em relação a um argumento do livro, de que estava se desenvolvendo um tipo de demanda pela partilha de determinados bens e recursos econômicos que não tinha como contrapartida nenhum sentimento de dívida social, de reciprocidade, daqueles que recebiam os bens ou recursos demandados. Ferguson denomina esse fenômeno de *politics of the right share* e diz que ele estaria se desenvolvendo num conjunto de sociedades do Sul Global (no caso do livro, África do Sul e Namíbia). É um argumento muito interessante e que está presente ao longo do livro. Mas, na ocasião, pareceu-me que o argumento estava baseado em situações etnográficas relacionadas apenas aos momentos de demanda dos atores, e que tais situações não poderiam demonstrar que, depois de terem alcançado seus objetivos, os atores não contraíssem um sentimento de dívida social com quem os concedeu os bens reivindicados. Resolvi me arriscar e colocar essa questão em debate. Logo que terminei de falar, James deu um leve sorriso e disse "nice catch", e então perguntou à turma o que achavam da minha observação. Depois que alguns se manifestaram, James disse que talvez tivesse dado mais ênfase, nas descrições etnográficas, aos momentos de demanda, mas que havia outros dados no texto que sustentavam seu argumento de que os atores não se sentiam devedores de quem lhes havia dado acesso aos bens ou recursos econômicos que demandavam. Essa pequena situação foi muito representativa para mim sobre o modo como James estava disposto, como *instructor*, a ver os estudantes debatendo, questionando e mesmo criticando as ideias, conceitos e teorias que propunha para o curso, mesmo quando estava de acordo com elas. Como membro da turma, após esse episódio, senti-me com ampla liberdade de expressar divergências sobre pontos dos textos que discutíamos nas aulas, e senti que meus colegas de classe compartilhavam do mesmo sentimento. James conseguia criar, como *instructor*, um ambiente muito propício ao aprendizado crítico dos conteúdos propostos no curso. Embora seja o que se espera de qualquer aula de pós-graduação, sobretudo nas Ciências Sociais, não é o que sempre encontramos.

Outra característica das aulas de James era que elas reuniam seriedade e momentos pontuais de descontração, que tornavam aquela situação de aprendizado agradável. Tínhamos a impressão de estar num ambiente sério, realizando uma atividade importante, mas ficávamos à vontade. Numa das aulas, quando iniciamos os debates, pedi a palavra para falar sobre como a

autora do dia utilizava alguns de seus conceitos sempre associados à ideia de status. Eu separei cerca de dez definições dos referidos conceitos que a autora usava no texto e li durante a aula, enfatizando como, em todos eles, a ideia de status estava presente. Quando terminei de ler as citações do texto, antes de discutir meu ponto, James disse, com um ligeiro sorriso irônico, "I wish you could be my editor", fazendo o restante da turma sorrir com ele.

Tínhamos também a oportunidade de discutir com James nossas próprias questões de pesquisa à luz dos conceitos e ideias que a literatura do curso nos apresentava. James nos estimulava a falar sobre os contextos de nossas pesquisas, buscando testar os conceitos em discussão e mostrar como os relatos etnográficos detalhados que líamos podem ter importância para além das áreas geográficas especializadas nas quais foram produzidos. Ele parecia estar mesmo atento ao que estava acontecendo nos contextos que estudávamos. Em uma das aulas, logo que chegou, ele se sentou, olhou para mim e disse: "congratulations". Era a primeira aula depois da vitória eleitoral de Lula sobre Jair Bolsonaro. Eu só agradeci e expliquei para a turma, brevemente, o significado daquela eleição para a democracia no Brasil.

No meu último dia de aula, perguntei à turma se eles concordariam em tirar uma foto com James, porque para mim aquela experiência merecia um registro visual. Eles concordaram, mas pediram que eu pedisse a James a autorização para a foto. Ele concordou ("of course!"), fizemos a foto (ver abaixo) e me despedi dele e dos meus colegas de turma. Creio que a foto comunica bem os sentimentos que vivenciamos durante o curso: *seriedade*, posturas contidas e roupas sóbrias num ambiente de ensino formal; *companheirismo*, todos próximos, lado a lado, no mesmo plano; *satisfação*, semblantes sorridentes, expressando positividade.

Uns dias antes da primeira aula, contei animado a um colega, também *visiting scholar* em Stanford, que teria a chance de fazer um curso com James, e o quanto eu o admirava. Ele foi bem cético, mesmo sem conhecer James, dizendo que eu poderia me decepcionar com James como *instructor*, atividade que exige uma competência própria. Eu conhecia o autor James Ferguson, o Professor, não o *instructor*, disse ele. Felizmente meu colega estava errado. Então, gostaria de deixar registrado que, além de perdermos um grande autor, um renomado antropólogo, perdemos também o igualmente admirável *instructor* James Ferguson, que fazia sua classe se encantar pelo trabalho intelectual e pelas virtudes da Antropologia.



Da esquerda para a direita: Benjamin Perez, Daniel Yi, Samantha Churovich, Teathloach Nguot, Ronald Chen, James Ferguson, Shan Yang, Bóris Maia.

Bóris Maia[7]

7 Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: borismaias@gmail.com

PARA JIM DE MÁRCIO

Meu contato inicial com o professor James Ferguson deu-se a partir da preparação para o período sanduíche que cumpri entre 2010 e 2011 na Universidade de Stanford, quando procurei junto ao meu orientador Kant de Lima referências para solicitar uma carta de aceite. Naquela ocasião, Jim era para mim nada menos que um dos autores que havia lido para entrar no Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFF, ainda no mestrado. Assim, àquele tipo de aura que cobre os autores que nos são apresentados como clássicos tive o privilégio de acrescentar a experiência pessoal de tê-lo como supervisor de meu período como estudante visitante no Departamento de Antropologia de Stanford.

Jim combinava com seu jeito introvertido uma hospitalidade sempre solícita e atenciosa. No autêntico espírito de pesquisador de campo, respondeu com um "talvez você precise insistir mais" aos meus relatos de dificuldade com os interlocutores da pesquisa. Além disso, sua presença quando da minha apresentação aos estudantes e professores do Departamento suscitou uma interessante perspectiva de contraste quando conseguiu apontar "vantagens" do sistema brasileiro de judicialização do interesse público que me permitiram encontrar os elementos para uma comparação rica com o modelo dos EUA.

Assim, como registrado em sua obra, seu posicionamento político claro a respeito do lugar do "outro" na construção de modelos de desenvolvimento econômico evitava qualquer tipo de "viralatismo" por parte de pesquisadores do Sul, como eu, ao mesmo tempo em que lançava uma forte crítica sobre o papel das instituições e países do Norte.

Portanto, fica aqui o reconhecimento de que a riqueza da minha experiência sanduíche beneficiou-se muito da convivência com o professor James Ferguson. E isso resultou, antes de tudo, daquilo que a Antropologia tem descrito tão bem e para o que o professor Kant de Lima sempre chamou atenção, ou seja, como o processo de produção do conhecimento dá-se, como toda vida social, através de pessoas reais, vivendo vidas reais, estabelecendo relações que se institucionalizam e viram relações não mais entre pessoas, mas entre Programas e Universidades.

Márcio de Paula Filgueiras[8]

8 Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo. E-mail: mpfilgueiras@yahoo.com.br

A few words for Jim Ferguson: from Liisa, Roberto, George, Jess, Bóris and Márcio

Algumas palavras para Jim Ferguson: de Liisa, Roberto, George, Jess, Bóris e Márcio

ABSTRACT

Here are a few words to pay tribute to anthropologist James Ferguson, who died on February 12, 2025, at the age of 65. Ferguson was a professor in the Department of Anthropology at Stanford University in California, USA. He was trained in Cultural Anthropology at the University of California, Santa Barbara (1979) and in Social Anthropology at Harvard University (1981/M.A. and 1985/PhD). He has had a widely recognized professional career in anthropology, particularly due to his studies and ethnographies on political economy, development anthropology, and international social assistance programs. Ferguson's critical view of these themes, sustained by fieldwork in southern African countries, also extended to works on anthropological theory and methodology. During his postgraduate studies at Harvard, Ferguson met and came to live intellectually and personally with anthropologist Liisa Malkki, since then also his wife, and with his friends, anthropologists George Bisharat and Roberto Kant de Lima, in what they called the "Bacardi School of Anthropology." His early departure surprised and dismayed all of us and, specially and emotionally, those closest to him. In recognition of his professional and intellectual career and personal qualities, Antropolítica immediately welcomed the initiative of our colleague and professor Roberto Kant de Lima to publish a series of texts in tribute to James "Jim" Ferguson.

Keywords: James Ferguson, Anthropology, Tribute.

RESUMO

Aqui, trazemos algumas palavras para homenagear o antropólogo James Ferguson, falecido no último 12 de fevereiro de 2025, aos 65 anos de idade. Ferguson era professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford, na Califórnia, Estados Unidos. Recebeu formação em Antropologia Cultural pela University of California, Santa Barbara (1979) e em Antropologia Social pela Harvard University (1981/M.A. e 1985/PhD). Teve uma carreira profissional amplamente reconhecida na Antropologia, em especial a partir dos seus estudos e etnografias sobre economia política, antropologia do desenvolvimento e programas internacionais de assistência social. A visão crítica de Ferguson sobre esses temas, sustentada no trabalho de campo em países da África

CC BY

Austral, se estendeu também para trabalhos sobre teoria e metodologia antropológicas. Durante seus estudos de pós-graduação em Harvard, Ferguson conheceu e passou a conviver intelectual e pessoalmente com a antropóloga Liisa Malkki, desde então também sua esposa, e com seus amigos, os antropólogos George Bisharat e Roberto Kant de Lima, naquilo que denominaram "Escola Bacardi de Antropologia." Sua partida precoce surpreendeu e consternou todos nós e, de modo muito especial e emotivo, àqueles que conviveram com ele diretamente. Reconhecendo sua trajetória profissional e intelectual e suas qualidades pessoais, a Antropolítica acolheu imediatamente a iniciativa do nosso colega e professor Roberto Kant de Lima para publicar uma série de textos em homenagem a James "Jim" Ferguson.

Palavras-chave: James Ferguson, Antropologia, Homenagem.

FOR JIM FROM LIISA

My love,

When, after hours of working in silence at home, the phone rings, my heart leaps: "*Finally*! *There you are!*" Almost as soon, I understand with a sick feeling that it won't be you. It will never be you again.

We were used to being apart for conferences and presentations, and for fieldwork. But we were always intensely together, regardless. We talked every day. You once told me that Roberto called it being "very married." My heart insists this is just another familiar separation, that all I have to do is to just wait for you. I will always wait for you. But your wallet and keys are still by the bed. Your passport, still valid, is here.

Your eyes smiled their beautiful smile as you told us that you would always be with us, that you would be in the lizards and the birds, the mountains, and the sunshine, and in the sea. You are everywhere. You are in your saxophones and clarinets; I cannot bear to open their well-worn cases. You are in your Peterson field guides and your chess books. The English opening, the Sicilian Taimanov, the Nimzo-Indian: these now bring tears. Most of all, you are in our children, our greatest happiness.

You are also, of course, in all your students and in everything you wrote, and in the projects and institutions you worked to nurture. One day, perhaps, I will be able to write about our lives as colleagues (and fellow students) in love with each other and with our work—and

with life. We were unspeakably lucky.

I will wait for you.

Liisa Malkki[1]



Jim at our summer place in Finland in 2003.

1 Associate professor of anthropology at Stanford University. E-mail: lhmalkki@stanford.edu

TO JIM FERGUSON, MY FOREVER FRIEND AND COLLEAGUE[2]

This note, written on such a painful occasion, is not intended to explain and acknowledge the vigor, intelligence, and simplicity of the scholar Jim Ferguson. All of his virtues are widely known and emerge from his words in his interview with us a few years ago, during one of his trips to Brazil.

So, I'm writing to recall the moments when we built, maintained, and solidified our friendship. Moments that, from the beginning, were interspersed with the tensions that were permanently present in our lives as graduate students and professionals. I met James (Jim) Ferguson in 1979, when I began the two-year residence required for my doctorate. I was part of a group of Brazilians supervised by David Maybury-Lewis in Harvard's Anthropology Department and had a grant through a Brazilian Foundation from the Ministry of Education (CAPES) program for "peripheral universities," (as the Universidade Federal Fluminense [UFF] was classified at the time), the Incentive Program for Teacher Training (PICD). Inflation was running rampant in Brazil and the grant was a supplement to my salary as a 40-hour "Teaching Assistant," my occupation at UFF at the time. So, by December, my salary, converted into US dollars, was worth 1/3 or even 1/4 of what I had received in January. The CAPES supplement was fixed at US $440.00. It wasn't easy.

I shared an office with Jim and George in the William James Hall building, which the Department of Anthropology shared with sociology and psychology. At first, we co-existed in an individualistic and egalitarian way, with the appropriate distances being observed, as well as each person's conveniences. One example of these difficult times was an episode that I narrate in "Anthropology of the Academia: when the Indians are us," about when George introduced me to his brother as his best friend at university. When, in surprise, I retorted that we had spoken only three times during that first year, he replied that I was the only one he had spoken to…

But, little by little, this absurd tension of the first year subsided, we adapted to the intense pace of the university's graduate program, and began to socialize in the few leisure moments we enjoyed. This experience was very important for me because it was only there that I discovered that my ability to learn and express myself through texts and presentations in the social sciences had limits… A very important lesson.

2 Translation into English by Jeffrey Hoff. Technical Review by Roberto Kant de Lima.

It was at this time that our relations became closer and eventually produced the Bacardi School of Anthropology, to which George refers in his note, also published here, an Americanized version of the French Sociological School, and the Niterói Anthropological School. Liisa later joined the school. I was the oldest of the group and the one who, at the time, was most familiar with anthropological and social science theory in France, having already completed a four-year master's course at PPGAS/MN/UFRJ, which involved fieldwork and writing a master's dissertation. I was therefore familiar with part of the course bibliography, and at times could clarify some issues in more detail, especially regarding the French sociological school and the then still recent works of Foucault, Dumont, and Godelier. As for the courses, Mike Fisher introduced us to Interpretive Anthropology, which I was unfamiliar with and which, at the time, provided the positivist anthropology practiced in the USA with a methodological breather that would spread vigorously in the future. We also managed to get one of Nur Yalman's anthropological theory courses to include Freud in its syllabus. Our conversations were also about the contrasts I perceived between my Brazilian academic socialization and theirs. In a way, we were very different, but we were united by a certain dissatisfaction with the world as it was, which ended up being clearly defined in our academic choices.

When I returned in 1984 to write my doctoral thesis and a special paper, circumstances forced me to leave my (meager) salary in full here in Brazil to support my wife and two children, and I had to get by with just a supplement of US$ 440.00. My advisor, David Maybury-Lewis, offered to host me at his home free of charge to help me complete my doctorate.

Studying abroad presented many difficulties, from familiarizing myself with the writing style of academic English to the constant need to adapt to technology, which was developing rapidly at the time. In the first stage, the challenge had been to learn how to write my course papers on a typewriter. When I returned, and was in the library looking for a typewriter to prepare a document in response to a bureaucratic requirement from the department, I was very surprised to find something I had never seen before: a desktop computer. I was completely devastated, thinking of the obstacles I would have to overcome. I was rescued by Jim, to whom I reported my despair. The following week, he gave me a private lesson on how to use the computer and, after that, I acquired the skills I needed to carry out my academic tasks. On another occasion, he and his brother spent an afternoon adjusting a laptop I had bought to write Portuguese characters, which still didn't exist on laptops at the time…

Later, as I was taking a long time to write the thesis and special paper that would conclude my doctorate, and as he needed to receive a guest, a relative, at his home, Maybury-Lewis asked me to leave. George saved me by introducing me to the landlord of his apartment,

a Portuguese man called Manoel, who had lived in Brazil and owned several properties in Cambridge, including the three-story building where George lived, whose apartments were subject to Cambridge's rent control system, of which one I was able to occupy for the remaining period.

George also took me on a cross-country road trip from Sacramento, California, to Cambridge, Massachusetts, with a brief stop in Quebec. We spent 15 days marveling at the landscapes we visited, including a crossing of the Rocky Mountains, which I will never forget.

After finishing my thesis with the invaluable and indispensable collaboration of Chuck Lindholm in 1986, I returned to Brazil, where, unlike Jim and George, I already had a job. In 1990 I returned to the USA to do research in Birmingham, Alabama, and San Francisco, California, with a Fulbright grant. In San Francisco, I did research at the Public Defender's Office, where George was working at the time, and which gave me wide access to the field, and even took advantage of my membership in Rio de Janeiro's equivalent of the bar association, the OAB/RJ. Jim arranged free accommodation for me on the outskirts of San Francisco, where I stayed with two of his friends, one of them on the very pleasant campus of the University of Berkeley. I visited Jim at U.C. Irvine, where he and Liisa worked at the time, and I remember the fun times we had together. On that occasion, Liisa gave me some handmade crafts she had produced, which I still keep in the living room of my apartment in Niterói.

Years later, when I went to teach a course in Canada and took my children with me, I went back to visit my friends, one in Palo Alto and the other in San Francisco. Jim was in Brazil when he gave the interview that is republished here, and he gave a very well-attended talk at ANPOCS about the distribution of government resources to people without jobs, to which he refers in the interview. It was a very timely lecture, which had many repercussions, because it coincided precisely with the implementation of the Bolsa Família program, which was described by its critics as a purely welfare policy that would produce eternal economic dependence for its beneficiaries. This thesis proved to be wrong, by the way, and he demonstrated that this was not the nature of the distribution of resources. I visited again in 2011/12, when I did a senior postdoc with George at what is now the University of California College of Law.

The three of us followed different career paths. Jim was a scholar, excelling in academia and anthropology in the United States and South Africa, where he taught and did research. George, who unbelievably earned his law degree at the same time as his doctorate in anthropology, dedicated himself to teaching law and defending Palestine. I tried to implant an empirical and ethnographic perspective in legal and public safety studies in Brazil, and dedicated myself to the tasks of creating academic and university institutions.

Due to preferences imposed by my work colleagues in the course of consolidating our postgraduate program in the 1990's, I had to create ties in France, Canada, and Argentina, where Isaac Joseph, Daniel dos Santos, and Sofia Tiscornia became loyal friends and institutional partners. That's why I returned few times to the United States, and to my academic beginnings, the continuity of which would always have been my preference.

Jim also hosted at Stanford two of my PhD students in Anthropology from UFF, Marcio Filgueiras and Bóris Maia; and George hosted my supervisees Ricardo Gueiros, Frederico Policarpo, Flavia Medeiros, and Michel Lobo. Here at UFF, I received one of Jim's doctoral students from Stanford, Jess Auerbach, with a "reverse sandwich" scholarship from FAPERJ, a South African who came to study Angolans in Brazil. In a way, our academic relations, more recently, not having transferred to our colleagues, transferred to our students.

Throughout this time, we were always far apart—although a few years ago, George acquired the excellent and generous habit of making regular academic visits to Brazil, taking part in INCT-InEAC's international seminars and other meetings of anthropologists. On these occasions, in addition to offering original reflections on the US legal field, he also entertained us with his extraordinary professional blues performances. But, somehow, we remained linked by those deep ties acquired during our time together at our alma mater. We had been united by our affective interests, intense academic discipline, and, at least in my case, the always painful distance from family and friends in Brazil.

I learned a lot from my friends in the United States, who I think not by chance are both Californians. Above all, I learned a kind of fraternal, supportive love, typical of an individualistic society in which relationships are individualized and everyone has their own non-transferable network, very different from our ever-expanding web of relationships. This is to say that each dyadic duo we formed had a relationship of its own, but one that was encompassed, as Dumont says, by this three-way fraternal relationship, and later four-way, established in the context of a high-performance university conviviality. I found this to be something firm and lasting, because although I know we are very different people, our brotherhood has always been indivisible. What's more, in the contexts in which they were created, it is these relations that shape professionals and sustain people. No matter how far away they are, you always have a friend to rely on.

As I, unlike most of my Brazilian colleagues, have lived in many places in Brazil and attended many different schools and universities, I have also made a few friends along the way. But never with such intimacy, solidarity, resilience, and permanence of personal and professional objectives and purposes as the relationships we built at Harvard and which have

accompanied us throughout our lives.

I miss and will continue to miss my friend Jim. But I'm sure he goes in peace, certain that he has fulfilled his duties with love, dedication, and respect for others. He will always remain in my memories as an example of our process of emotional and intellectual growth and maturation which, as Gil Vicente used to say, makes us "persist, because it's good to persist…"

I send a big, loving hug to Liisa and their children Aila and Elias. Many kisses and much strength! As they say around here, "we are together comrade!!!!!"

Roberto Kant de Lima[3]

3 Professor at Universidade Federal Fluminense and Universidade Veiga de Almeida. E-mail: rkantbr@gmail.com

TO JIM FROM GEORGE

I write these words to remember and honor the life of my dear friend, James G. Ferguson—a brilliant anthropologist, a steadfast advocate for justice, and, above all, a kind and humble human being. He was always "Jim" to me, and perhaps to many who will read this as well.

I met Jim in the fall of 1979, as we entered the doctoral program in anthropology at Harvard together. I had skipped a couple of grades as a youngster and had finished my BA at age 20, and was accustomed to being the youngest, and, at least in my own mind, the smartest in any classroom I entered. That self-delusion came to an abrupt end when I met Jim, five years my junior, and immediately recognized him as one of the smartest individuals I had ever met. There was a new sheriff in town!

But I was soon to learn, a very genial, kind, and frankly, hilarious sheriff, if a sheriff at all. We had glorious times together, both inside and outside the courses we shared. It was not long before we were joined by Roberto Kant de Lima, who, as I recall, was delayed in joining the program by some months.

Soon the three of us were sharing dinners that reflected, as much as our rudimentary culinary skills allowed, the traditions of the regions of our origins and interest. When Roberto hosted us for feijoada, I brought a bottle of Bacardi rum, in my ignorance thinking this would be the culturally appropriate accompaniment to the meal (I had yet to learn about cachaça). Needless to say, this led to an evening of both soaring intellectual discussion and gales of laughter, ending in the certain conviction that, in the future, we would be known as "The Bacardi School of Anthropology." Despite my cultural misattribution, Bacardi rum became our drink of choice at many subsequent gatherings, and each of us acknowledged the influence of The Bacardi School in our first books after finishing our degrees.

Somewhat later, we were joined in the program by Liisa Malkki, who was such a wonderful match for Jim intellectually and emotionally. Jim was clearly smitten, and in a way, it was hard for the rest of us not to be smitten by the relationship and for the two of them. Two incredibly powerful minds joined together for a life of love, wonderful children, and intellectual adventure. What an inspiration!

We were all different. We agreed on many things, and disagreed on others. Jim was

never a pushover, nor just an agreeable person. Gentle, yes. Intellectually deft, yes. Humorous, no doubt. Brilliant, without question. But what I loved him for above all was his moral spine.

Jim was a thinker who believed that ideas should serve people. He dedicated his life to understanding and exposing the structures of power that shape our world—especially those that marginalize, exclude, and oppress. His work was not only intellectually rigorous but deeply ethical, always motivated by a passion for a more just and humane world. He built a brilliant career by not building any career at all.

Jim carried his immense intellect with humility. I never saw him seek the spotlight nor speak to impress. His aims were to understand, to engage, to challenge with the hope of building something better. He listened more than he spoke, and when he did speak, his words mattered. They carried the weight of careful thought, deep compassion, and an unshakable commitment to truth. His contributions to anthropology reshaped how we understand development, globalization, and inequality.

But Jim never saw his work as merely academic. He was always keenly aware that real people's lives were at stake, and that ideas impacted them in sometimes indirect but very tangible ways. His scholarship was a form of activism—quiet but powerful, precise but never detached. He never lost sight of the humanity in the communities he studied, nor of the responsibilities that come with knowledge.

Beyond his intellectual contributions, Jim was a friend who made you feel smarter just by talking to him—not because he showed off his knowledge, but because he had a way of making you think more clearly, more critically, more expansively.

He also had a dry wit that could disarm a tense conversation and a deep well of patience for those still finding their way toward understanding. He believed in people's capacity to grow, to change, to learn. And that belief wasn't naïve—it was hard-won, grounded in decades of observing both the failures and the possibilities of human societies.

Jim leaves behind a body of work that will continue to shape conversations in anthropology for generations. But more importantly, he leaves behind a legacy of integrity, humility, and unwavering commitment to justice.

To lose him is devastating, but to have known him is an immeasurable gift. It still shocks me that I must write these words at all. But as I mourn his passing, I also celebrate the life he lived, the minds he shaped, the justice he pursued, and the kindness he shared.

Jim, thank you—for your wisdom, your friendship, and your belief in a better world. We

will carry forward your work, your questions, and your spirit. You are deeply missed, but never forgotten.

George Bisharat[4]

4 Professor of law at UC Law San Francisco. E-mail: bisharat@uclawsf.edu

PERSPECTIVE AMONG PEOPLE: AN OBITUARY FOR PROFESSOR JAMES (JIM) FERGUSON

Anthropologists like to tell stories, and Jim was no exception. Neither am I, so let me give three short memories that will show, rather than telling, something of how Jim lived and worked.

In the first, I am an anxious student about to finish my undergraduate degree at the University of Cape Town, South Africa, where I now teach. I was invited to present my Honours research at a local conference where the keynote speaker was the legendary James Ferguson. His writing had been a big part of why I majored in Anthropology, and I listened to his keynote with engrossed fascination. Later that day, I took to the podium for the first time and shared my own work—halting and nervous at the beginning but finding my voice as I went. As I relaxed, I found myself able to make a joke, and there was a quick laugh from the back of the room.

I looked up and my legs went weak—the famous anthropologist himself had come to listen to what I and other students were presenting! And he had laughed at my joke! I remember my own astonishment and his grace, and then later that he came to speak to me. Over lunch, he took the trouble to ask my post-graduate plans, and said maybe I should consider a PhD at Stanford. That was one of the most generous offerings anyone could ever have made, but instead of leaping at it, I went home and wrote him the kind of hotheaded email only conceivable at 22, explaining why thanks but no thanks, I would never study under the conditions of US American intellectual imperialism.

One of my deepest lessons in how to teach was Jim's response: far from dismissing it and moving on with his wonderful life, he introduced me to several of his students over email and allowed us to have a conversation about what learning in the 21st century would and could mean. I quickly realized how impetuous I had been, and by the time I arrived to begin my doctorate under his guidance, my ears were a lot more ready for listening and learning.

The second memory is slightly less sun-soaked. The US system requires students to take exams before going to collect data for social science doctorates. Those exams happen over weeks and include rigorous written and oral components that assess one's knowledge of relevant scholarly literature, social context, language, and history. I wrote my essays and defended them in a three-hour oral exam, during which Jim grilled me on Marx. I had purchased all three volumes of Das Kapital but had given up and read the digital summaries of Volume 2.

Jim quickly realized I had no idea what I was talking about in response to a pointed question on productive capital. The committee allowed me to pass the exam comfortably, but I was required to submit a one-page review of Chapter Two of that volume to Jim's satisfaction. There were no short-cuts to working under Jim Ferguson and his absolute expectation was of rigor and excellence.

In the third memory, I am in the field, collecting data in Rio de Janeiro. I was working with the Angolan consulate—at the time notoriously difficult to gain access to. One of the consular staff members had read Jim's work as an undergraduate, and when I showed her a letter from him explaining my project she said, "I know this man, he's a serious person," and opened the figurative door. I emailed Jim that night saying, effectively, thanks for being so famous. Jim's response has stayed with me ever since: he was happy I had access, but pointed out that being a famous anthropologist was like being a "tall little person" and not something to be taken particularly seriously.

*

The biographic details of Jim's career and his profound contribution to the social sciences will and have been written up elsewhere, and there is no need for me to go over them again. What I hope these stories allow insight into instead is the texture of a life that had as its foundation relationships of care and love: firstly, with Liisa, Aila, and Elias, then with the other members of the "Bacardi School of Anthropology" and other colleagues, and profoundly also with students, interlocutors, and the many broad publics who Jim engaged in his work and teaching.

Jim's was a life that was shaped by deep humility and deep curiosity—positions that the contemporary institution of academia is designed to flatten the more senior one becomes. Jim never lost them though, whether he was speaking to a hotheaded undergraduate, an unemployed person unlikely to ever find a job in Southern Africa or California, or someone, in his words, "genuinely famous" ("as in, my kids would know who they are").

Despite being a deeply politically committed person (or perhaps because of the authenticity of these commitments), Jim did his best to avoid the intrigues of Stanford and of Silicon Valley. He recognized systems—and anti-systems—intimately, and was comfortable to name what he saw and call out structures designed to ensure the continuity of unequal world orders. For that, he was widely respected. His last long essay, "*Presence and Social Obligation: an Essay on the Share*" is, in my view, one of the bravest reads of contemporary Southern Africa. Let us give up the illusion of pretending we can create jobs for all, he says, and think

about how, in a post-work world, we sustain one another. I now teach this essay in a business school and find it (like his other texts) a critical portal to opening real, grounded conversations about what is actually happening—not what we are told to think should be going on. I was never able to discuss what Artificial Intelligence has opened for us all, but whenever I reflect on it, yet again, in *Presence and Social Obligation*, Jim was far ahead with insights that can shape how we respond to a world in which work may no longer define us.

The courses he taught at Stanford shaped several generations of PhD students in economic anthropology. Beyond this, they had an outsized impact on students from other fields who signed up for his legendary Anthropology 1 to change not how they thought about other places, but how they thought about themselves. Jim's Anthropology 1 used four topics of relevance to the contemporary United States to explore how humanity was imagined—and what its limits were. Considering immigration, gay marriage, drug addiction, and abortion, he masterfully led students through a process of making visible the boundaries of who was considered an insider and who remained outside. Many of the students who passed through that lecture hall now occupy positions of genuine influence in the world; and in the current global moment, it is a relief to know that at least some of those leaders were subject to his careful questions and thoughtful discussion of what brings us together—or keeps us apart.

Jim never lost his ability to listen, nor to laugh, and I never met a student who was frightened of him—even if we all quickly learned we had better do our homework properly (else suffer the consequences of re-reading Marx!). This made him very much an outlier within American Anthropology, where the diva status is often pursued and performed with astonishing intensity. It allowed him to speak his truth quietly and make his jokes softly too—sometimes it felt entirely for his own amusement—and it allowed him to live with remarkable integrity: no scandals, no drama, just a huge group of fiercely loyal students who continue to do compelling work on the themes Jim cared about in diverse contexts all over the world. He is liked and widely respected in Southern Africa, where most of his research took place, and his ideas—having moved beyond anthropology and into practice and policy—have arguably made a lot of so-called development work much better.

Despite his self-depreciation, Jim is one of the few anthropologists who can actually claim to have changed the world—not only for his students, but for millions of perfect strangers. In that sense, as well as teaching us all, he gave out a lot of proverbial fish. We are all richer and sustained by them, and those of us who knew him personally will miss him with the sharp intensity reserved for those who have accumulated the wealth that Southern Africans have long

known is the only kind to really, really matter: wealth in people. Go well, Jim; thank you for everything.

Jess Auerbach Jahajeeah[5]

5 Professor at the University of Cape Town. E-mail: Jess.auerbach@uct.ac.za

JAMES FERGUSON, THE INSTRUCTOR

James Ferguson's premature departure in February 2025 touched the anthropological community around the world, including Brazil, with whom Ferguson maintained academic and affective relations throughout his career. In our training as anthropologists, especially those interested in political anthropology and the state, which is my case, Ferguson's works became obligatory references. It is hard not to be struck by a reading of his greatest classic, *The Anti-Politics Machine*, whose main questions remain relevant for thinking about the nature of state power and the discourse on "development" that emerges around it. In this short text, I offer a brief account of a lesser-known side of James (or Jim, as he preferred to be called), the instructor, working in the classroom, that fewer people had the opportunity to know. Fortunately, I did.

Before this opportunity, I had had two brief encounters with Professor Ferguson. The first was in 2010, at the Universidade Federal Fluminense, where he gave a lecture. The second was in 2019, when we exchanged emails about me possibly going to Stanford University on a post-doctoral scholarship, with him as my supervisor, which ended up not happening. I finally went to Stanford in 2022 as a visiting scholar, linked to the graduate school of education, and I was able to sit in on the political anthropology course Ferguson taught in the graduate program in anthropology at that university. When I emailed him asking for permission to audit the course, he said: "I'd be happy to have you join the seminar, as long as you're prepared to do the assigned readings (basically one book-length ethnography each week)." I was very excited about the opportunity to attend his classes, but at the same time I realized that the course would require considerable dedication. And indeed, it did.

On the first day of class, James explained the course program, which focused on ethnographies of politics published in the five years prior to the course, with the exception of two (published in 2006 and 2011), which discussed topics such as sovereignty, citizenship, populism, neoliberalism, revolution, and others. As anticipated in the email, there would be one monographic book (an ethnography) per week, and more. All students had other tasks in class. Every week, a two-to-three-page Reading Notes was to be submitted about the text read, discussing the points and expressing a position on them. In addition, everyone had to write down questions about the day's text. After explaining how the classes would work in the first meeting, James emphasized that anyone who wanted to stay in the course would have to abide by those rules, as this would be a commitment that the students in the class, now an intellectual community, would have to each other. There were six students in the class, besides myself. The

class, which ran from 1pm to 4.20pm, worked as follows.

1) In the first forty-five minutes, James began by introducing the topic of the day and making a few comments on the text. It was very stimulating to see and hear James talking about the theme and the texts of the day. The first class was particularly impactful for me, as he began the course by talking about the purposes of political anthropology, focusing on showing how it served to think about the current world and offering definitions about power, prestige, politics, and other topics. He was able to use simple and easily understandable examples to explain complex concepts. In this lesson, he presented the case of a fight over a parking space as a starting point to show how it is possible to exercise power (micropower) without having prestige, strength, wealth, or status, and then raised other situations in which these elements were associated with power.

2) In the second part of the lesson, we had about forty-five minutes in which James asked for our more general thoughts on the text, from which he would make new comments or ask another classmate to comment, usually someone who had not spoken that day (in other words, you were not allowed to just be a "listener" in class, you had to engage with it);

3) After a fifteen-minute break, the class, without the professor present, had fifteen minutes to discuss among themselves the questions that each person had raised about the text and which of them would be raised for discussion with the professor in the next stage of the class.

4) The final part of the lesson, between sixty and eighty minutes long, was dedicated to a discussion of the questions selected by the class in the previous fifteen minutes, with one classmate a day explaining what had been discussed and indicating to the classmates their turn to raise their questions for the debate, in which everyone, including James, took part.

As a professor, James took a genuine interest in the questions and comments we made during class. He would present counterpoints to our comments and ask questions to encourage us to develop the ideas we raised for discussion. An important point of the discussions during the course was to find associations between the texts on the syllabus. James was extremely adept at making such connections, bringing together and distancing the authors we read, and he expected our comments in class to have the same focus.

James' ability as an instructor to deal with ideas that differ from his own was put to the test at the very beginning of the course, in the second class, when we discussed his work *Give Man a Fish*. Although James was kind to all the students, it was only the second class, so there was a certain tension in the class about how to discuss his work. I had spent almost two sleepless nights to finish the reading and write the Reading Notes for the day, and I had many

questions about the text. Although I was sure that it was a privilege to be able to discuss it with the author himself (the renowned James Ferguson!), even more so as an anthropologist trained in Brazil, I was also a little apprehensive about how I would raise some points, especially one question. The book affirms that a type of demand was developing for the sharing of certain economic goods and resources that did not have as a counterpart any sense of social debt, of reciprocity, among those who received the goods or resources demanded. Ferguson calls this phenomenon the politics of the right share, and says that it is developing in a number of societies in the global south (in the case of the book, South Africa and Namibia). It is a very interesting argument and one that runs throughout the book. But, at the time, it seemed to me that the argument was based on ethnographic situations related only to the moments when the actors raised demands, and that such situations could not demonstrate that, after having achieved their objectives, the actors did not gain a sense of social debt to those who granted them the goods they requested. I decided to risk raising this question for debate. As soon as I finished speaking, James gave a slight smile and said "nice catch," and then asked the class what they thought of my observation. After a few people spoke up, James said that perhaps he had put more emphasis in the ethnographic descriptions on moments of demand, but that there was other data in the text that supported his argument that the actors did not feel indebted to those who had given them access to the goods or economic resources they demanded. For me, this brief situation was very representative of how, as an instructor, James was willing to see students debating, questioning, and even criticizing the ideas, concepts, and theories he proposed for the course. After this episode, I felt I had broad freedom as a member of the class to express disagreements about points in the texts we discussed in class, and I felt that my classmates shared the same feeling. As an instructor, James managed to create an environment that was very conducive to critical learning of the course content. Although this is what you would expect from any graduate class, especially in the social sciences, it is not always what you find.

Another characteristic of James' classes was that they combined seriousness with occasional moments of relaxation, which made the learning situation enjoyable. We had the impression of being in a serious environment, carrying out an important activity, but we felt at ease. In one of the classes, when we began the discussion, I asked to speak about how the author of the day used some of her concepts that were always associated with the idea of status. I separated about ten definitions of these concepts that the author used in the text and read them out during the lesson, emphasizing how the idea of status was present in all of them. When I had finished reading the quotes from the text, before discussing my point, James said, with a slightly wry smile, "I wish you could be my editor," making the rest of the class smile with him.

We also had the opportunity to discuss with James our own research questions in the light of the concepts and ideas that the course literature presented to us. James encouraged us to talk about the contexts of our research, seeking to test the concepts under discussion and show how the detailed ethnographic accounts we read could have relevance beyond the specialized geographical areas in which they were produced. He seemed to be quite attentive to what was happening in the contexts that we were studying. In one of the classes, as soon as he arrived, he sat down, looked at me and said: "congratulations." It was the first class after Lula's electoral victory over Jair Bolsonaro. I just thanked him and briefly explained to the class what that election meant for democracy in Brazil.

On my last day at school, I asked the class if they would agree to take a photo with James, because, for me, that experience deserved a visual record. They agreed, but asked me to ask James for permission for the photo. He agreed ("of course!"), we took the photo (see below), and I said goodbye to him and my classmates. I think the photo communicates well the feelings we experienced during the course: *seriousness*, restrained postures and understated clothing in a formal teaching environment; *companionship*, everyone close together, side by side, on the same plane; and *satisfaction*, smiling faces, expressing positivity.

A few days before the first class, I said excitedly to a colleague, also a visiting scholar at Stanford, that I would have the chance to take a course with James, and how much I admired him. He was very skeptical, even though he did not know James, saying that I might be disappointed with James as an *instructor*, an activity that requires its own competence. He said that I knew the author James Ferguson, the professor, not the *instructor*. Fortunately, my colleague was wrong. So, I would like to put on record that, in addition to losing a great author, a renowned anthropologist, we have also lost the equally admirable *instructor* James Ferguson, who enchanted his class with the intellectual work and virtues of anthropology.



From left to right: Benjamin Perez, Daniel Yi, Teathloach Nguot, Ronald Chen, James Ferguson, Shan Yang, Bóris Maia.

Bóris Maia[6]

6 Professor at the Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: borismaias@gmail.com

TO JIM FROM MÁRCIO

My initial contact with Professor James Ferguson came about when I was a doctoral student and preparing for a study-abroad period at Stanford University, from 2010 to 2011, and I asked my advisor Kant de Lima for references. At the time, Jim was no less than one of the authors I had read to get into the doctoral program in anthropology at UFF, while doing my master's degree. So, in addition to the aura of an author presented to us as a classic, I had the privilege of having Jim as my supervisor when I was a visiting student at Stanford's graduate anthropology department.

Jim combined his introverted manner with a hospitality that was always helpful and attentive. In true field researcher spirit, he responded with a "maybe you need to insist more" to my reports of difficulties with the research interlocutors. In addition, his attendance of my presentation to students and professors of the department gave rise to an interesting perspective of contrast when he was able to point out "advantages" in the Brazilian system for public interest litigation, which allowed me to find the elements for a rich comparison with the US model.

Thus, as registered in his work, his clear political stance on the place of the "other" in the construction of economic development models avoided any kind of "mongrelism" on the part of researchers from the South, such as myself, while simultaneously launching a strong critique of the role of the institutions and countries of the North.

Therefore, I would like to acknowledge that the richness of my study-abroad experience benefited greatly from my association with Professor James Ferguson. And this resulted, above all, from what anthropology has described so well and what Professor Kant de Lima has always drawn attention to, which is how the process of producing knowledge takes place, as does all social life, through real people, living real lives, establishing relationships that become institutionalized and become relationships no longer between people, but between programs and universities.

Márcio de Paula Filgueiras[7]

7 Professor at the Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo. E-mail: mpfilgueiras@yahoo.com.br

Entrevista com James Ferguson (Jim) realizada por Fernando Rabossi e Roberto Kant de Lima em Niterói, Rio de Janeiro[1]

Interview with James (Jim) Ferguson conducted by Fernando Rabossi and Roberto Kant de Lima in Niterói, Rio de Janeiro

Fernando Rabossi
Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Roberto Kant de Lima
Universidade Federal Fluminense, Universidade Veiga de Almeida, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

No ano de 2010, James Ferguson visitou o Brasil a convite do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordenado por Roberto Kant de Lima, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, quando proferiu uma palestra no 34º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais. Nessa mesma visita, visitou a Universidade Federal Fluminense em Niterói. Na praia de Itaipú, concedeu uma entrevista aos antropólogos Roberto Kant de Lima e Fernando Rabossi, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro, publicada no número 30 da Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia, em 2011. No contexto do volume 57, número 2, que homenageia James Ferguson, na triste ocasião do seu falecimento no dia 12 de fevereiro de 2025, republicamos a entrevista em português e em inglês para, além de prestar homenagem, recuperar temas importantes da teoria antropológica. James Ferguson foi um antropólogo norte-americano, formado em Antropologia Social na Harvard University, cuja obra é amplamente reconhecida no campo da antropologia econômica e política, na Antropologia do Desenvolvimento e na teoria antropológica de forma mais geral. Todos esses temas são abordados nesta conversa, na qual esperamos poder recuperar um pouco do que foi a trajetória de James Ferguson.

Palavras-chave: James Ferguson, Antropologia do Desenvolvimento, Teoria Antropológica, Trajetória.

1 Tradução do inglês: Izabel Nuñez. E-mail: izabelsn@gmail.com. Revisão técnica do texto em português por Roberto Kant de Lima.

CC BY

ABSTRACT

In 2010, James Ferguson visited Brazil at the invitation of the Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordinated by Roberto Kant de Lima, a professor in the Programa de Pós-graduação em Antropologia at Universidade Federal Fluminense. During his visit, Ferguson gave a lecture at the 34th Annual Meeting of the Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais and visited the Universidade Federal Fluminense in Niterói. On Itaipú beach, he was interviewed by anthropologists Roberto Kant de Lima and Fernando Rabossi, from Universidade Federal do Rio de Janeiro, which was published in issue 30 of Antropolítica, Journal of Contemporary Anthropology, in 2011. In the context of volume 57, issue 2, which pays tribute to James Ferguson on the sad occasion of his death on February 12, 2025, we are republishing the interview in both Portuguese and English to, in addition to honoring his legacy, recall important themes in anthropological theory. James Ferguson was an American anthropologist, trained in Social Anthropology at Harvard University, whose work is widely recognized in the field of economic and political anthropology, in the Anthropology of Development and in anthropological theory. All these themes are covered in this interview, which we hope will be able to recapture a little of James Ferguson''s career.

Keywords: James Ferguson, Development Anthropology, Anthropological Theory, Trajectory.

Fernando Rabossi: Vamos fazer uma entrevista sobre a trajetória de James Ferguson. Você nos deu, dias desses, o *script* para essa entrevista na Universidade Federal Fluminense (UFF) então eu vou retomar algumas de suas apresentações. Bom, primeiro, vamos tentar recordar sua história e depois vou fazendo algumas perguntas mais específicas. Estar aqui com o Kant é muito bom porque ele está relacionado com a sua trajetória. Como você chegou até a África? Como você escolheu a África? Por que a África?

James Ferguson: Bem, eu acho que aquilo que escolhi primeiro foi a Antropologia. Quando fui para a Universidade não tinha nenhuma ideia sobre Antropologia, não era uma disciplina muito conhecida nos Estados Unidos e eu descobri em um curso, durante a graduação, que antropologia era muito interessante para mim, que o estudo de outras sociedades era algo muito interessante. Eu estava na Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara, e existiam grandes estudiosos da África, Paul Bohannan era um e David Brokensha era o outro. Então, aprendi sobre antropologia e fiquei interessado naquilo, comecei a aprender antropologia africana e decidi

fazer a minha formação na graduação voltada para a antropologia. Naquele momento, em que precisava ter uma área foco, me parecia algo natural que fosse a antropologia africana porque foi o tipo de antropologia para o qual eu fui formado. Acho que eu era interessado e atraído também pelas lutas políticas que estavam ocorrendo no Sul da África, particularmente naquele tempo. Esse era um tempo de movimentos de celebração da quebra do império português em países como Moçambique, Angola, Zimbábue, em que lutas políticas estavam acontecendo. Existiam, portanto, várias questões políticas interessantes e muitas noções idealistas de como uma sociedade livre seria, que tipo de reconstrução seguiria quando os nacionais assumissem o poder e, como eu era o tipo de classe média radical, fui levado a tentar compreender esse cenário.

FR: Por que você decidiu morar no sul da África para fazer sua pesquisa?

JF: Bem, aquele era o tempo do Apartheid e não era possível fazer uma pesquisa na África do Sul, da forma que eu gostaria de fazer, vindo como um estrangeiro. Algumas pessoas estavam pesquisando na África do Sul, mas era bem difícil e eles se viam envolvidos em problemas em relação às autoridades com alguma frequência, alguns deles até perderam suas vidas. Então era um tempo de muita repressão para pesquisas antropológicas. E eu tenho certeza que, se eu quisesse, não cederia às proibições assim que isso sequer me pareceu uma possibilidade.

FR: Como você entrou em Harvard? Por que você escolheu Harvard? Pelos professores?

JF: Naquele tempo eu sabia muito pouco, na verdade, sobre os programas de graduação. E eu fico surpreso com os alunos hoje que parecem saber tudo sobre os programas que eles se candidatam, suas linhas, se eles profissionalizam ou não.

FR: A internet proporciona isso.

JF: Sim, acho que é parte disso, também. Eu era muito menos focado naquele tempo. Eu fui estimulado para fazer a graduação por alguns professores, e eles me sugeriram alguns programas.

FR: Paul? Paul Bohannan? Ele era parte de um grupo de [antropólogos] africanistas?

JF: Sim, sim. E David Brokensha particularmente. Na verdade, a mais importante africanista pra mim foi Sally Falk Moore e ela só entrou lá [em Harvard] depois que eu. Então, depois de cursar a graduação por dois anos em Harvard ela veio e tornou-se um grande lugar para fazer

antropologia, mas quando eu me candidatei para estudar lá não era um programa com foco Africanista. E eu quase fui para a Columbia [Universidade] porque gostava da ideia de estar em Nova York. No final eu me convenci de que seria melhor ir para Harvard, mas quando eu fui não estava muito seguro do programa.

FR: E como você foi para Lesotho?

JF: Bem, como eu disse, meu interesse era mesmo nos movimentos de libertação e no processo social que estava ocorrendo na África. E então, eu quis ir para o Zimbábue ou Moçambique, era nisso que eu estava pensando, meu orientador naquele momento, o Antropólogo disse: porque você não vai a Lesotho? Eu estou indo no verão e você pode dar uma olhada e ver o que acha. Eu achei estranho e disse que não queria ir para Lesotho porque não me interessava, não era o que eu queria fazer. E ele disse: é, mas você provavelmente não vai entrar em Moçambique e Lesotho é um lugar legal, as pessoas são amigáveis, fica nas montanhas e você não terá Malária. Então eu tive de ouvi-lo e fui à viagem. Graças ao Roberto Kant [de Lima] levei um livro para ler enquanto viajava, que era uma das coisas na minha lista de leitura: era Foucault, *Vigiar e punir*, que eu não havia lido, mas que ainda tinha de ler. E eu li enquanto estava em Lesotho. E, portanto, estava pensando em Foucault enquanto estava lá com todas aquelas questões radicais que o livro levanta e ao mesmo tempo encontrando pela primeira vez, o que eu mais tarde fui chamar de indústria do desenvolvimento, essa extraordinária promessa das agências de desenvolvimento. Nós descemos sobre Lesotho, acho que porque eles queriam ficar no sul da África, mas não queriam ficar na África do Sul, Lesotho era um tipo de lugar seguro e sem controvérsias, onde você poderia realizar seu programa de pesquisa com tranqüilidade. Lá havia todas essas agências de desenvolvimento, programas de pesquisa e pessoas dirigindo em torno, muitas *Land Rovers*.

FR: A agência que o levou lá era canadense?

JF: Eu acabei estudando os Projetos Canadenses, mas lá existiam muitos outros. Lembro que existia um projeto de Taiwan e eles estavam ensinando os nativos como plantar arroz. Descendo a estrada havia um projeto da Irlanda e estavam ensinando os nativos como plantar batatas. Era extraordinário e eu tentei entender tudo isso. Eu tinha uma bagagem de economia política marxista, que era uma tradição muito forte no sul da África naquele tempo, mas não existia nenhuma boa explicação marxista para o que estava acontecendo, para o que as pessoas estavam fazendo, para o que estavam tentando fazer, para compreender a lógica desses projetos de desenvolvimento, realizados um após o outro, após o outro, após o outro... nesse pequeno e

não tão importante país.

FR: Algo que eu encontro nas suas palavras, que são muito inspiradoras, é a produtividade, que é uma das coisas que você explora no seu livro.

JF: Sim, sim, muito da discussão que eu faço, particularmente sobre projetos de desenvolvimento, é relacionada com os indicadores de sucesso, os projetos em si, objetivos a atingir e como se dá a avaliação disso tudo.

FR: O mesmo podemos dizer sobre a política?

JF: Sim, está certo. Não está funcionando como eles esperam que funcione e, portanto, a pergunta é: se os projetos estão fracassando, por que estão fracassando? Qual é o diagnóstico? Ou então, se precisam ser melhorados, como podem ser melhorados? Não pareceram perguntas muito interessantes em Lesotho porque lá era óbvio que estavam fracassando. E era mais óbvio que eles iriam fracassar e que estavam organizados de forma que não poderiam nem mesmo existir. Já era claro para mim que eles não estavam fazendo nada, que eles estavam ocupando aquele lugar por outras razões e estavam produzindo efeitos sociais e isso era muito importante. E, como eu falei, a abordagem antropológica dizia: vamos primeiro descobrir o que está acontecendo aqui. Se você vê alguém dançando para fazer chover você não diz "vamos ver se isso vai mesmo fazer chover e como a gente muda a dança de forma a fazer chover mais". Mas você começa por se perguntar o que eles estão fazendo aqui? Por que eles estão fazendo isso? Quais são as explicações deles para isso? Como isso faz sentido para eles? Quais os efeitos sociais que isso tem? Porque simplesmente fazer uma cerimônia para trazer chuva não diz nada, não tem efeito social e não produz certas consequências sociais, mas é a chave para entender e desenvolver o que está acontecendo e o que é importante. E então eu encontrei um tipo de *agnosticismo antropológico*, que é o que eu chamo de ser muito crente, ter muita fé, em projetos desenvolvimentistas.

FR: Desde a década de 1990 assumimos essa concepção, mas como foi a recepção ao seu trabalho naquele momento?

JF: É difícil de dizer, mas eu acho que acabou tendo uma recepção bastante mais ampla do que eu esperava.

FR: Seu livro foi publicado cinco anos antes [difícil compreensão] e foi um dos primeiros

livros sobre desenvolvimento numa perspectiva antropológica.

JF: Minha impressão é que eu era muito ignorado por pessoas que faziam estudos sobre desenvolvimento e pessoas que trabalhavam com desenvolvimento. Tive um aluno que veio a Lesotho, cinco ou sete anos depois do livro ser publicado, e perguntou às pessoas que lá estavam trabalhando em agências de desenvolvimento o que eles acharam do livro e ninguém sequer tinha ouvido falar dele. Então essa foi a minha primeira impressão, que houve um tipo de recepção na academia, mas não teve impacto fora dela. Depois eu acabei descobrindo que na verdade circulou de forma mais ampla do que eu percebi, não nas agências de desenvolvimento oficiais, mas muito mais no mundo da advocacia e em grupos de pessoas que estavam fazendo esse tipo de trabalho. Foi surpreendente, porque é um livro sobre um tempo e lugar específicos e muitas pessoas pareceram reconhecer coisas semelhantes nas análises da sua própria situação.

Roberto Kant: Boa etnografia é chamada boa etnografia.

JF: Mas penso que, em vez de fazer generalizações e dizer "essa é a forma que isso se dá em todo o mundo, acreditem porque eu disse isso", prefiro dizer "isso é o que estou encontrando aqui, veja se você pode aplicar à sua situação" e assim, quem sabe, você encontre algumas coisas às quais isso se aplica e outras não. Mas de forma a criar generalizações, é um processo mais indutivo, será uma generalização se você chegar ao resultado pela produção de centenas de pesquisadores diferentes que usaram as idéias e tentaram em seus campos e encontraram: ah, existe uma *máquina anti-política* aqui também e que funciona de diferentes formas. Por isso acho que existe um tipo de sobrevida desse trabalho, de uma forma que foi surpreendente pra mim.

FR: Porque *máquina anti-política*, você pode explicar a ideia principal que está por trás do conceito?

JF: Sim, o que eu estava observando era a forma que toda uma série de assuntos, que não pareciam políticos – como quem ganha o quê, porque algumas pessoas são ricas e outras são pobres e porque algumas pessoas são donas de tanta terra etc. – foram traduzidos para outro registro, eu diria, em que apareciam mais relacionados ao capital, distante do desenvolvimento cultural e produtividade cultural. "Talvez não tenhamos fertilizantes..." sim, talvez não tenhamos, mas havia um tipo de formulação mais importante, existiam muito mais lutas para saber quem tem o poder e quem não tem e quem tem recursos e quem não tem. E eu estava percebendo bem o que estava acontecendo com o discurso e prática sobre desenvolvimento. Estava acompanhando

as dificuldades e as desvantagens que as pessoas pobres e emergentes vivem e reescrevendo de uma forma que é menos dura, de uma forma que é emendável, de uma forma apolítica e técnica. E o que eu tinha em mente com a analogia de *máquina anti-política,* era uma figura que conheço da ficção científica, da ideia de uma máquina da gravidade, que é a ideia da ficção científica de que você pode criar alguma máquina e ligá-la e então a gravidade não existe mais e todo mundo pode ser leve. E eu achei que eles queriam criar uma máquina semelhante que iria remover a política da vida das pessoas e que tiraria todos esses temas políticos. Mais tarde as pessoas imaginaram que isso era algo relacionado a ilusionismo, que eu estava falando sobre máquinas do desejo e outras coisas mais. E na verdade eu não tinha isso na mente, tinha lido alguns livros sobre ficção científica, mas essa não era a minha ideia.

FR: Depois que seu último livro foi publicado, trabalhando com [o conceito de] máquina anti-política, você fez uma discussão sobre assuntos amplos na África. Pensando em Paul Bohannan, seu professor, houve algum tipo de mudança no seu trabalho de campo? Das interações no campo e, por exemplo, da análise sobre o banco mundial? É um tipo de combinação inovadora, você colocou junto duas coisas que não eram tão comuns [na análise sobre a] África. Como foi a reação da sua banca?

JF: Isso iria demandar uma discussão sobre estratégias...

RK: Naquele tempo, eu estava preocupado com a minha banca e tinha bons motivos para isso, de qualquer forma, quando eu fui para sua casa [JF], e estávamos conversando, ele teve que registrar, que arquivar, um arquivo para a dissertação de PhD e outro para o livro, para escrever, e eu não tinha entendido muito bem porque ele estava tendo todo esse trabalho, fazendo dois arquivos, e eu estava curioso com isso, em razão da Antropologia da Academia, e então ele disse: eu estou fazendo isso porque você sabe, eu tenho um arquivo... não, esse é para a banca e esse é para... e eu disse: ah, agora entendi! Sim... O arquivo estava *ok*, mas quando os editores dizem aqui que você não publica teses, você publica livros, é só porque teses têm, como vocês sabem, revisão de literatura, o que não existe nos livros. O que eles dizem aqui, é um tipo de coisa que nem sempre faz sentido, porque algumas vezes as teses podem ser publicadas, exatamente como estão. Aqui nós temos esse problema com frequência, mas nos Estados Unidos, eles têm uma noção muito clara de gêneros, gêneros literários. Então, o que é um artigo, o que é um capítulo, o que é um livro, o que é uma tese, o que é uma monografia, o que é um *paper*, é estrito, tem de seguir ajustes formais e isso foi discutido agora na ANPOCS, quando eu falei disso... mas então o que eu estou falando é que o que você perguntou tem de ser relativizado, porque uma tese é uma tese, então você escreve isso para a banca e um livro é um livro e você escreve para

o seu público, não para o seu público mas pela audiência que você está buscando. A audiência que você espera ter. Não é a banca. São destinatários diferentes. Porque nos Estados Unidos você escreve muito para o público, não para você mesmo. No Brasil você normalmente escreve para você mesmo, e você quer ser aprovado, amado, emulado e tudo mais e se você não o é você se abate. E eles não, uma coisa é o julgamento da banca, outra é do público e dos jornais. Vocês [americanos] têm muitas agências. Perdão por interromper, mas sua pergunta tem de ser relativizada. Parece como chegar lá e colocar o livro... e não é assim nos Estados Unidos.

JF: Bem, um dos membros da minha banca disse que eu tinha que explicar meus planos sobre o trabalho que eu gostaria de escrever, e disse que esse parecia ser um livro que se escreve no fim da sua carreira, não no começo. Era um tipo de ideia que parecia de um pesquisador sênior, de pesquisadores em estágios mais avançados. Não era um estudo de comunidades e essa era a ideia da antropologia americana por um longo tempo, para que fosse uma etnografia real, uma antropologia real, você tinha que ir até o local e viver em algumas comunidades por um longo período e depois voltar. E sim, é claro que existem amplas conexões e você tem que pensar histórica, política e economicamente, mas tem que ser política e economicamente nesse lugar e eu nunca concebi o meu projeto como um estudo de comunidades. Existia uma vila, eu fiquei um tempo lá e isso era parte do estudo, mas meu estudo foi sempre sobre algo maior, chamado indústria do desenvolvimento e o que se relaciona a isso. Então passei muito tempo falando, não com as pessoas que vivem nas comunidades, mas com as pessoas que trabalham com desenvolvimento e outras pessoas no Canadá, passei muito tempo fazendo análise do discurso, o que não é algo comum para antropólogos, olhando os documentos do Banco Mundial e tentando entender as coisas que soavam de forma estranha, mas o quadro não parecia estranho, o que aparecia eram os pressupostos e a regras presentes no discurso, são coisas que você tem que dizer por que fazem sentido perfeito. E então eu estava trabalhando em níveis diferentes, não estava fazendo o modo tradicional de estudo sobre comunidades. Mas muito dos assuntos da comunidade apareciam e a primeira vez que eu apresentei meu trabalho para procurar emprego ficou muito claro que o que eu deveria apresentar era a parte do livro que desenvolve as práticas de manutenção do capital local e eu tinha todo um estudo sobre porque as pessoas mantinham o capital da forma que eles faziam e como isso estava relacionado com como vender o que era produzido. Tudo estava relacionado à manutenção do capital e meus orientadores deixaram bem claro que eu não deveria apresentar uma análise foucaultiana dos documentos do Banco Mundial, o que de alguma forma foi mais interessante, não como algo antropológico, porque não teria me credenciado como um antropólogo de verdade, que entende de pessoas, então sim, foi um equívoco que aconteceu numa entrevista de trabalho, por exemplo. De forma que isso te dá a ideia do tipo de pressão que estávamos negociando.

RK: E das estratégias que os Americanos usam para buscar empregos, exatamente como esse relato parece, porque há uma adaptação e isso é diferente do Brasil, onde existem concursos com vagas a serem preenchidas e que você faz testes para as vagas livres. Lá você cria um perfil e adapta o seu perfil ao que o mercado está procurando. E então você escolhe dentre seu trabalho acadêmico o que irá interessar e que é exatamente o que o Jim fez. Ele adaptou seu trabalho de acordo com o perfil que tinha a vaga de trabalho, que o departamento de antropologia ou qualquer outro queria.

JF: Você escolhe estrategicamente que parte de você será mostrada.

RK: É diferente daqui, que você quer mostrar todo seu trabalho.

FR: Voltando à questão da máquina anti-política, existem os restos de tradição, dos locais.

FR: E a lógica local?

JF: A lógica local não era o foco do meu exercício etnográfico, mas algumas vezes era necessário abordá-la porque esses projetos vinham com a ideia de que sabiam como as pessoas iriam se comportar e como poderiam manter os negócios locais vivos. Mas isso não era rentável e então precisaram introduzir mudanças com o fim de buscar mais renda para as pessoas. E isso era somente senso comum, mas é claro que ele vinculava a isso toda a teoria sobre o que as pessoas estavam fazendo e porque estavam fazendo e supunham que as pessoas iriam manter seus negócios e compreender as perdas nos lucros se fossem fornecidos meios de redução de perdas. Diante de tudo, não compreendiam como os projetos não produziam os efeitos que desejavam que produzissem. E eu tinha que dar uma explicação alternativa sobre porque as pessoas continuavam sem renda, qual era o ponto, então eu acabei envolvido com a manutenção do capital, que não era um negócio, mas uma forma que os trabalhadores que foram empregados na África do Sul puderam pensar para guardar sua renda e ter algum acesso econômico. E eles fizeram isso de uma forma que o capital foi protegido, ampliado e sendo importante na sua independência. É importante observar que não se trata de uma lógica tradicional, de séculos, que é continuada ao longo da tradição africana. Mas é um sistema mais tardio que surgiu entre os anos 60 ou 70. Trata-se de uma tradição inventada se você preferir. O emprego da ideia de uma tradição africana a serviço de certos interesses, os interesses liberais, formou uma espécie de grande negócio sobre a tradição em Lesotho. Mas a tradição em Lesotho é de que o gado não é um tipo de propriedade que você engorda e vende por diferentes razões, de forma que é algo muito complexo e que funciona de uma forma muito diferente da forma que os

"desenvolvimentistas" imaginaram. O resultado foi que as pessoas não queriam vender o gado e entendiam que deveriam mantê-lo como forma de fazer negócios, para eles ter o gado não significava vendê-lo, o que não os levou a lugar nenhum porque eles não responderam aos investimentos dos proprietários do gado. Então você deveria manter o gado para quando fosse mesmo precisar dele, quando fosse comê-lo ou usá-lo no futuro.

FR: isso é algo similar com o que acontece com os [difícil compreensão] para quem vender é como produzir outro tipo de pessoa no mercado.

JF: Sim, essa é uma ideia muito comum entre os povos da África, onde gado não é tido como um tipo de propriedade e tem de ser tratado de forma diferente. Eles dizem que o gado é complexo e existe toda uma literatura sobre a complexidade do gado. O que eu estava tentando fazer era mostrar que, quando as pessoas se recusam a vender o gado, isso não está necessariamente relacionado com as razões dos agentes em si, mas com a lógica da cultura africana passada que parece com o costume, mas na verdade existem muitas outras razões diferentes, diferentes interesses, que motivam e sustentam isso.

FR: A questão é que de certa forma eu tenho o mesmo sentimento que com a Zâmbia onde é algo semelhante com a tradição, mas por outro lado, não é só como a tradição diz que é.

JF: Eu acho que durante muito tempo a antropologia no Sul da África estava dividida. Por um lado, dizendo que a África tradicional ainda vivia e, por outro, dizendo que a África estava modernizada. E nós levamos muito tempo para constatar isso. E o que eu estava encontrando era uma situação que tinha pouco em comum com essa construção da África tradicional, de pessoas vivendo em locais afastados por gerações e gerações, desconectados com as condições da vida moderna industrial, isso não se aplicava ao estilo de vida das comunidades que eu pesquisei, mas também a modernização da vida não era completa ou estava acontecendo. E existia uma ironia especial nisso porque muitas pessoas em Copperbelt [Zâmbia] investiram na modernização e levaram algum tempo para descobrir no que estavam investindo, o que oferecia o investimento que eles fizeram e tinha esse forte senso de direção: nós estamos andando, avançando, estamos progredindo, estamos deixando as velhas formas para trás e entrando em formas novas e tudo isso parecia como um tipo desatualizado de teoria da modernização sendo vivida hoje em dia. Existia uma ideologia local sobre como o mundo funciona e, no tempo que eu estive lá, as pessoas estavam percebendo que isso não dava mais um bom resultado para suas vidas. E então eu percebi que não era só uma crise econômica, as pessoas estavam lutando contra o consumismo, era algo assim, mas era também uma crise de significado, as

pessoas estavam vivendo um período difícil para compreender porque estavam sofrendo. Esse tipo de avaliação da modernização apareceu em duas formas, de um lado como a teoria que eu estou testando, e do outro era a realidade que eu estava descrevendo e então eu percebi que eu deveria tratar isso com mais respeito, levando em consideração os costumes e percebendo que essa ideia de modernidade não é só uma oposição do ocidente, sem nenhum significado local, mas sim, tem um significado intenso localmente e tornou-se uma aspiração. Tornou-se algo que as pessoas sentem, algo prometido a eles. Mas a promessa se quebrou. E isso é o que o livro chama de *expectativa da modernidade*. E essa não é a ideia de que a modernização está ausente, mas que está presente, como um conjunto de expectativas e quase promessas de direitos, que as pessoas sentiram como se pudessem alcançar e isso lhes foi levado embora. Essa é a experiência que eu tento apreender aqui no livro.

FR: A ideia que você apresentou outro dia me pareceu muito interessante, a ideia de que...

FR: Para mim é clara sua discussão sobre urbanização, por exemplo. Existia um tipo de conexão com o espaço que foi completamente perdida. As pessoas mantêm contato com o espaço, mas está completamente fora de reconhecimento e nós explicamos a relação de certa forma. E isso é interessante, porque, como você disse, depende de qual o foco da sua escrita, se você está escrevendo com foco na discussão do desenvolvimento em si, se está focado em outro assunto. Talvez a singularidade esteja relacionada com esse tipo de conexão, entre as coisas modernas e as coisas tradicionais e as relações que estão se redesenhando entre esses dois espaços.

JF: Mas eu acho que, sobre as pesquisas urbanas recentes, uma das coisas importantes era que havia um reconhecimento forte de que as coisas estavam mudando e, para a antropologia britânica, isso foi um desafio. Eles optaram por nominar essa mudança, o que é um problema das mudanças sociais, nas quais a situação normal era de que as sociedades não mudavam. Eles tinham a ideia de que algumas sociedades eram desiguais, com mais ou menos mobilidade, e que havia essa outra situação, que envolvia as mudanças sociais, e então os estudos urbanos foram muito importantes para isso. Mas eles também levantaram uma ideia muito forte de como e porque as coisas estavam mudando. Eu lembro por enquanto de Max Gluckman, conhecido como integrante da Escola de Manchester, que treinou muitos estudantes para trabalharem na África, particularmente em Copperbelt, e uma das coisas que ele esperava que os alunos fizessem como parte do treinamento antes do trabalho de campo, era ler histórias relacionadas com a industrialização na Grã-Bretanha. Havia uma ideia clara de que o que estava acontecendo em Copperbelt era análogo a, ou de certa forma repetição, do que aconteceu na Inglaterra quando a Inglaterra estava se industrializando.

RK: Uau, e fecha porque Gluckman também trabalhava com o direito.

JF: Fecha, fecha, sim é uma forte evolução dos negócios nesse tipo de perspectiva.

RK: É uma discussão com Bohannan.

JF: Sim, sim. E ele [Gluckman] chamava isso de Revolução Industrial na África. E então o que os antropólogos estavam estudando era a Revolução Industrial na África. E, portanto, existem duas partes para realizar o estudo: estar na África, porque precisamos saber como andam as coisas por lá, o que é diferente, o que é semelhante, e que era motivado também por saber o que estava acontecendo de verdade com a Revolução Industrial. E nós sabíamos que aquilo tinha que ser examinado. Então, o surpreendente quando eu comecei a etnografia, foi perceber como eles faziam bem seus relatos etnográficos descrevendo o que estava acontecendo no tempo em que eu estive lá. É uma etnografia muito boa, muito rica, e, lendo os relatos de Godfrey Wilson, que são de pesquisas feitas no final dos anos 1930, por volta do início de 1940 verifica-se que muito daquilo ainda se aplica. Mas Wilson nunca imaginaria que esse seria o caso. Wilson nunca imaginaria que, 60 anos depois, ainda se aplicaria sua ideia de que essa seria uma situação de mudança rápida em que as pessoas estavam migrando para outro processo urbano, que pode ser a modernização da agricultura, o crescimento de um tipo de Revolução Industrial em harmonia, que transformaria tanto as cidades quanto o interior. O irônico é que a etnografia feita pela Escola de Manchester ainda se aplica, de certa forma. Muito do que eles descreveram ainda está lá. O que não estava mais lá era aquela percepção de que as coisas estavam tomando um novo rumo, aquela ideia confiante e otimista que o futuro é ascendente e que sabemos qual é o ponto final. Ao invés disso existia essa ideia alarmista e assustadora de que eles não sabiam o que o futuro reserva e se está numa situação de profunda incerteza e perigo.

FR: O que de certa forma está muito mais conectado com seu último livro, *Global Shadows*, se eu entendi bem, onde você demonstra que a África está muito mais conectada com o resto do mundo.

JF: Sim, esse é e sempre foi o caso. A antropologia que esteve trabalhando na Zâmbia sempre foi muito conectada com a economia, pessoas como Godfrey Wilson reconheceram isso. Foi ele [Wilson] quem criou o argumento de que o que estamos estudando é um conjunto de mudanças que estão ligadas às mudanças que aconteceram no mundo todo. Foi ele também quem disse que, para entender Copperbelt na África, você tem de entender o que o mundo está preparando para as guerras, entender que as pessoas estão comprando armamentos, feitos de cobre, ou seja,

ele estava desenhando essas conexões muito cedo e de uma forma que o campo como um todo iria fazer depois.

FR: E como foi, em *Global Shadows,* que você fez uma mudança entre o trabalho da antropologia tradicional, e você não foi o único, mas você escreveu sobre uma África que é diferente, de alguma forma. Como foi o processo?

JF: Bem, é claro que não é sem propósito escrever sobre a África, e é claro que existe um senso etnográfico porque se está escrevendo sobre o continente mais vasto do mundo, o que inclui amplos limites, ampla disparidade e ampla diversidade. É necessário ter cuidado com os resultados, há que se ter cuidado com aquele argumento usado pela antropologia que recusa as categorias, aquela antropologia que não sabe o que está falando a menos que esteja falando sobre o país em que você trabalhou, as pessoas que você de fato conhece, a língua que você sabe e partindo daquele tipo de contato profundo com um conhecimento que existe lá. Por isso os antropólogos têm sido muito bons em criticar grandes teorias que as pessoas têm apresentado. E eu digo: o que eu trabalho na verdade não funciona assim. E, você sabe, é mais complicado que isso. Nós somos muito bons em criar esses argumentos, e eu acho que isso é importante, eu não desanimo esse tipo de saber ou de argumento. E não me vejo impaciente com essa valorização do local que é parte da nossa tradição. No tempo em que fiz minha pesquisa, muitas coisas estavam acontecendo no mundo; todo o processo de ajuste da estrutura na África, a política do neoliberalismo, a percepção de que os estados da África, pós-colonização, estavam vivendo um tipo de crise, estava recebendo bastante atenção e sendo alvo de muita discussão no mundo. E as pessoas estavam fazendo discursos sobre isso, programas de televisão sobre a crise na África, qual seria o futuro da África, uma discussão sobre a democratização etc. A antropologia não tinha nenhuma parte nisso, os antropólogos estavam fora disso, não porque eles não fossem perguntados, mas porque se recusavam a especular sobre a África, eles achavam que o problema estava sendo formulado de forma incoerente e a resposta normalmente tomava a seguinte forma: “bem, vocês têm de entender a África como um continente na sua totalidade, sobre o qual não podemos fazer generalizações nesse nível, mas deixe-me falar sobre a vila em que eu trabalhei...”. Claro que a conversa não ia muito além disso, porque ninguém estava interessado na Vila onde esse ou aquele pesquisador esteve. Não havia nenhum tipo de entrada nessas conversas. Então eu fiquei mais e mais convencido de que tínhamos que apostar em falar numa escala mais ampla, porque as coisas que as outras pessoas estavam falando eram muito ingênuas, algumas vezes racistas e com frequência estúpidas. Os antropólogos sabiam disso. Mas, para mim, parecia que existiam coisas que podíamos dizer, sobre essa discussão de ampla escala que estava sendo feita sobre a África. E o meu ponto de partida foi a ideia de que África é

uma categoria e, como qualquer outra categoria no mundo, é criada por pessoas. Ela não está lá, não surge de uma forma natural. É construída. E como qualquer outra categoria, eu só encontro seu significado em relação a outros termos categóricos e outro sistema de categorias. Então a pergunta era: o que é a África? Então parte do que estamos falando aqui é o fato de que está evidentemente crescendo o número de pessoas que moram na África, e essas pessoas ocupam uma posição desvalorizada e estigmatizada no mundo, um lugar no mundo, como eu continuo chamando. Então tentei usar o Modelo "S. A." para encontrar algumas conexões entre coisas específicas que eu não encontraria por meio da etnografia ou de outra forma, e essa previsão mais ampla de ocupar um lugar específico do mundo, de forma involuntária e tendo que responder a tudo aquilo que dizem sobre a África. Muitas das coisas que estavam acontecendo, de forma oculta, se tornaram inteligíveis se você compreende algumas respostas para aquelas afirmações, afirmações sobre um espaço no mundo ocupado, estigmatizado e desvalorizado. E no final talvez nós tivéssemos algo a dizer sobre a crise na África.

FR: Então existe a possibilidade de falar sobre casos mais amplos por meio da antropologia?

JF: Eu acho que tem de existir. E acho que sempre existiu. A gente sempre soube, Clifford Geertz nos disse que não estudamos comunidades, estudamos relações dentro de comunidades. Mas acho que algumas vezes acontece uma confusão entre a escala geográfica e a abstração. Porque muitas das coisas que eu me interesso são parte de uma escala geográfica mais ampla, mas você também pode compreender coisas que acontecem em escalas geográficas muito pequenas, que envolvem assuntos muito mais amplos. Portanto não é só quando você fala sobre assuntos em escalas geográficas mais amplas, que você abstrai do concreto, você abstrai do concreto quando você descreve essa conversa.

FR: Pensando nisso e no seu trabalho, lendo o que você produz, vejo que as categorias de espaço e localização, que estão relacionadas com a forma como as pessoas estão no mundo, num espaço específico e como elas se imaginam, são tema central na sua reflexão, não é? Porque percebo que você trabalha muito com isso. Como isso se tornou tão importante? O espaço? Eu tenho a sensação de que combina alguns conceitos que vem de Foucault – espaço, governo, governamentalidade – mas você faz uma abordagem bastante etnográfica disso.

JF: Sim. Eu diria que parte da minha abordagem sobre espaço vem da tradição foucaultina – que foi muito importante para mim – e eu diria também que existe outra parte que vem dessa tradição que estuda a África, na qual a experiência do Apartheid e o desenvolvimento de equidade depois do Apartheid levaram a uma forma muito sofisticada de pensar o espaço e sua

relação com a cultura, algo que tão bem desenvolvido no sul da África que acaba sem ser dito, porque as pessoas consideram como óbvio. Mas o senso comum antropológico diz que essas coisas existem em povos locais e esses povos podem ser encontrados em algum lugar no mapa sobre o qual você pode fazer um círculo no mapa e dizer: esse é o local dessas pessoas. Você não pode deixar de ter consciência desse fato no Sul da África. Isso porque o que uma parte dos pesquisadores fez foi dizer: não, vocês não são do Sul da África, essa é uma sociedade multicultural e foi feita de pessoas e povos muito diferentes e cada pessoa tem um sinal de cada um desses povos, e cada um desses povos tem um sinal do local a que pertencem. Claro que isso era uma versão muito construída e manipulada com a qual as pessoas estavam lidando e logo os antropólogos que pesquisavam o Sul da África compreenderam que não podiam falar em uma tribo ou um povo, sem pontos de discórdia em torno disso. Lembre-se que isso foi uma construção política e a pergunta de a que lugar esses povos pertencem, em que eles foram encontrados, era também uma construção política muito contestada. Por isso acho que sempre caí fora da discussão. Procurei olhar em direção a uma antiga discussão do senso comum da antropologia, de que o mundo é como um pequeno mosaico, um pouco diferente em cada cor das pedras, e nosso trabalho é dar uma descrição simpática e acurada de cada um desses pedacinhos coloridos, sobre os povos e culturas ao redor do mundo. Foi olhando para isso com olhos que foram condicionados a observar os espaços de forma micro, pela experiência do Sul da África de pensar como as construções locais são profundamente suspeitas, isso me deu condições de desenvolver um tipo de abordagem autoconsciente do espaço nesse trabalho recente.

FR: Isso está muito mais relacionado, não com a sua pesquisa específica em lugares diferentes, mas com o trabalho colaborativo com Akhil Gupta. Como foi trabalhar com Gupta? Porque aqui, tenho minhas dúvidas, mas acho que você é mais conhecido como Ferguson em parceria com Gupta do que James Ferguson sozinho. Então como funciona trabalhar com outra pessoa? Como você escreve em parceria? Porque não é algo óbvio escrever coletivamente.

JF: Não, e eu acho que não é algo que funciona normalmente.

FR: E você trabalha em diferentes continentes, com diferentes referências.

JF: Sim, sim. Bem, eu não tenho feito escritas colaborativas, exceto na minha colaboração com Akhil, e penso que meu temperamento não se adequa a isso. Eu tenho um forte senso do que meu texto deve ter e o que faz sentido para mim, e se copio ou faço mudanças fico chateado e coloco tudo de volta onde estava. Eu tenho esse adversário e por isso não acho que seja fácil para mim, mas foi sempre muito fácil o processo de trabalhar com o Akhil, acho que nós

temos um tipo de compatibilidade intelectual. E não era sobre trabalhar na Índia ou trabalhar na África, acho que compartilhamos insatisfações com a forma como a antropologia nos Estados Unidos era praticada e embora nós não tenhamos começado nos mesmos lugares, nós acabamos chegando aos mesmos lugares. Então o processo de escrita era sempre um prazer, e também era muito simples no mais das vezes. E fizemos algumas partes de formas diferentes. Certas vezes dividimos e fizemos por sessões, como um jeito de iniciar. Em outros casos nós fizemos rascunhos e mandamos um para o outro, era um processo de ir tateando, porque cada pedaço era diferente do próximo.

FR: Porque é algo que não é fácil de fazer. Não sei se é possível aprender como fazer, mas é algo que não somos treinados para fazer. Em outras áreas do conhecimento os pesquisadores são treinados para construir o conhecimento de forma coletiva.

JF: É verdade. E a nossa disciplina tende a ser baseada nas especializações de área. Você estuda essa zona, eu estudo aquela zona, então você escreve essa sessão e eu escrevo aquela sessão. E as colaborações têm sido teóricas, nas áreas em que nós realmente caminhamos com firmeza. Não têm sido divididas entre diferentes sessões colaborativas, mas os pesquisadores vêm trabalhando em argumentos juntos. É um tipo de colaboração mais exigente.

FR: Sobre *neoliberalismo*, que está relacionado com seu último trabalho, tenho a sensação de que você tem certa distância desconfortável em relação ao termo, assim como com *modernização* e *tradição*, mas, por outro lado, você queria falar sobre neoliberalismo. De certa forma, você está criticando algumas formas de falar sobre o neoliberalismo. Como você conseguiu falar sobre isso?

JF: Bem, eu penso que sua pergunta começa com a boa observação de que *neoliberalismo* é semelhante a outras grandes categorias que vieram estruturando o debate social científico no passado, como *desenvolvimento*, *modernização* ou *globalização*. Isso nos fornece um quadro dentro do qual podemos falar sobre grandes perguntas. Grandes perguntas como: o que está acontecendo no mundo hoje? E por quê? Como as coisas que estão acontecendo no Brasil estão relacionadas com coisas que estão acontecendo no Sul da África? Isso nos dá um guarda-chuva sob o qual coisas muito importantes são ditas. Mas acho que, assim como esses outros termos, o perigo é que forneçam respostas do tipo *pré-fabricadas* para essas questões. Então você diz: ah, *neoliberalismo* de novo! E nós tendemos a estudar zonas cheias de pobreza e descobrimos que as pessoas estão ganhando algum tipo de "bengala" e estão perdendo algo e então dizemos: ah, é o neoliberalismo. Bem, eles são pessoas pobres e marginalizadas e, portanto, é óbvio que

eles sofrem os piores efeitos disso. É por isso que os chamamos *sem poder*, que significa não ter poder, significa que eles vão sofrer o pior. E a ideia de explicar isso de alguma forma, invocando esse rótulo do neoliberalismo, está se tornando mais e mais intolerante. Eu tendo, portanto, a usar o termo com mais frequência como adjetivo do que como nominativo.

Existe uma família de termos que estão relacionados, que você pode descrever como neoliberal, mas que não são algo, não são entidades que surgem do céu e fazem coisas. E existem, por exemplo, as técnicas de governo e uma literatura muito interessante descrevendo a governamentalidade, um tipo de literatura foucaultiana, que diz que neoliberalismo não é só relacionado à propriedade, classes sociais e poder, mas também envolve invenções, técnicas, formas de fazer as coisas. E acho que isso é interessante. Então essas técnicas viajam e elas são usadas de diferentes formas, em diferentes contextos, e nós não sabemos, até um tempo, de que forma elas podem ser usadas porque, como outros mecanismos, podem ser usadas para fazer coisas diferentes. Uma coisa é a política social, por exemplo, é aquele certo motor do neoliberalismo, ou seja, motores, mecanismos colocados a trabalhar como política social que tem de realizar alguns objetivos. Em vez de supor que existe um significado político intrínseco nas coisas porque elas são neoliberais, em vez de tomar novamente a idéia de que se são neoliberais são parte do neoliberalismo e se são parte do neoliberalismo são o inimigo, aquelas mentes abertas da antropologia dizem: tem algo acontecendo aqui, vamos descobrir o que é, vamos ver o que as pessoas estão fazendo com isso. Eu construí um argumento em analogia com a forma como certas técnicas de seguro foram criadas e o raciocínio estatístico que permitiu o surgimento do seguro, que, para existir dependeu do estabelecimento de regularidade estatística. E como isso aconteceu? Bem, aconteceu quando grandes empregadores começaram a acompanhar quantos acidentes aconteciam em suas empresas e quanto custava a eles. A ideia inicial era somente fazer redução de custos, o que parecia ser um projeto usual, grandes empregadores tentando reduzir seus custos, e fez com que eles efetivamente contassem os acidentes industriais que aconteciam com regularidade a cada ano. Assim, tornou-se possível desenvolver essas técnicas entre outras mais. Essa contagem tornou-se a base técnica do estado de bem-estar, que produz grandes jogos para a classe trabalhadora. E não porque as estatísticas dos acidentes industriais tivessem alguma vocação essencial de atingir a classe trabalhadora, trata-se apenas de uma técnica particular que estava disponível em certo momento, surgiu para um projeto particular, mas existiam forças políticas que tornaram possível o uso delas para desenvolver a proteção social para os trabalhadores, por exemplo. E eu gostaria de poder manter a abertura para algumas das técnicas que nós vemos hoje. O que essas técnicas fazem? Bem, elas fazem o que as pessoas fazem com elas. Vamos olhar e tentar entender o que as pessoas estão fazendo com elas. Quais são as possibilidades e quais são os perigos? Acho, inclusive, que nós tendemos a identificar muito melhor os perigos. Dizemos: não quero olhar para isso, isso é ruim. E com

frequência é, mas vamos também tentar olhar quais são as possibilidades e quais as coisas que nos afetam. No Brasil existe esse forte sentido para as possibilidades. Não é um lugar em que tudo esteja ficando pior e todo mundo tenha a percepção de que tudo está em declínio. Existem jogos políticos e a luta política aqui não tem sido em vão, e tem algo a mostrar sobre isso. E existe a percepção de que criamos algumas habilidades e algumas melhoras. E penso que essa percepção de uma política positiva é muito importante. Certamente nos Estados Unidos toda a discussão sobre o liberalismo está relacionada com denúncias: eu previ isto! Como se fosse algo muito importante prever algo. E a maioria do mundo não liga se você previu isso ou não, não é um tipo de política muito poderoso.

FR: Na UFF, você trouxe à tona uma discussão que está em parte relacionada com o mercado. Você mencionou o tratamento dado por Mauss às possíveis revoluções e suas previsões que estavam ligadas com a urbanização e o mercado. Por outro lado, penso que quando da apropriação por Mauss dos gêneros políticos, ele não estava defendendo a dádiva do mercado já que, em Mauss, existem a dádiva econômica, mercados, sociedades e lugares nos quais as pessoas trocam coisas. É diferente de assumir uma dádiva econômica, uma boa economia. Parece-me que é outra forma do antropólogo denunciar o neoliberalismo e também captar para a tradição e para a reciprocidade. Toda a reciprocidade é boa, de qualquer forma, como a dádiva da economia é boa. Mas quando ele disse que o mercado é importante, ele não estava dizendo que reciprocidade e dádiva da economia são boas, é outra coisa. Não é o capitalismo, é, por outro lado, algo como o mercado da África que aparece no seu trabalho. E existe há muito tempo, mas não é o capitalismo, e não é dádiva da economia. É outra coisa.

JF: Mas Mauss não desprezou a ideia das pessoas buscarem vantagens em suas transações. É uma versão sentimentalizada de Mauss, aquela na qual o que é valorizado é esse tipo de dádiva. O ponto dele é justamente o oposto. É um processo muito antagônico e é uma das formas nas quais as pessoas competem umas com as outras, mas claro que não é só competir. E pessoas com as quais você compete são pessoas com as quais você se conecta, o que não parece ser o caso somente porque você está falando de mercado ao invés de troca de dádivas. Ainda assim, é uma qualidade negativista e uma qualidade social para essas transações. E penso que parte do que eu tirei de sua tese bolchevique foi para dizer "você faliu em compreender a forma como o mercado é um modelo de sociabilidade e se você quer construir um socialismo real, você tem de construí-lo também na sociabilidade que as pessoas têm". E sim, uns são mais desejáveis que outros, em algumas direções devemos focar para seguir e em outras direções devemos focar para fugir delas, mas todas elas têm de ter seu lugar dentro da sociabilidade e nos termos que ela se forma. E os mercados são importantes nesse sentido. Os Bolcheviques disseram que as

pessoas deveriam trabalhar pela sociedade, pelo comunismo, mas, ao invés disso, querem belos sapatos. Esse é um dos maiores erros históricos do comunismo dando tal teor para a cultura material ao ter a idéia de que a burguesia que queria os meus sapatos. Bem, eu vou ser um antropólogo aqui e dizer: as pessoas são marcadas pelo desejo às mercadorias há muito tempo. Não é a burguesia que quer sapatos bonitos e a produção especializada de itens de luxo, de bens de luxo, não é capitalista. Quando surgiu a produção de tais itens, não se tratava de uma sociedade capitalista, mas de uma produção de bens de luxo muito elaborada para um mercado específico, então, não cometamos o erro de confundir mercadorias e o desejo por mercadorias com o capitalismo ou a classe burguesa. E acho que se pode dizer: talvez possamos construir um tipo de socialismo no qual seja possível ter sapatos bonitos, por que isso não pode fazer parte de uma concepção de vida boa?

FR: Pensando em Sahlins, no livro *Stone Age Economics*, parece que de certa forma, na antropologia, mas não em toda antropologia, fomos treinados com a ideia de que você encontra dois caminhos: ou tendo muito ou decidindo por pouco,

JF: Sim, você deve derrubar seu desejo.

RK: Eu tenho algumas perguntas sobre isso. A primeira coisa é que a troca não é o problema, de acordo com a antropologia econômica e todo mundo sabe disso. O problema é a acumulação e a desigualdade que a acumulação gera, ou seja, que resulta da acumulação e que serve para excluir as pessoas da troca.

JF: E aqui que chegamos ao capitalismo, como um motor de acumulação e um motor de produção.

RK: Godelier usa a palavra excedente para diferenciar substancialmente o que é mais do que aquilo que você precisa consumir. Então eu sustento a idéia do Jim que está focando em consumo e distribuição. É muito mais do que você fala – consumo e distribuição. Mas também mais liberdade para consumo e distribuição de dinheiro que entregam a você – você recebe o dinheiro e está livre para consumir. Mas se você não quer chegar ao consumo, se você quer acumular você começa a ir para o lado da produção, porque se você acumula você contrata as pessoas para produzirem e mesmo que você esteja acumulando de uma forma muito lenta, você vai acumular. Claro que isso não é algo natural do ser humano, ter de acumular, isso é bobo, mas é uma opção, acumular é uma opção, e a antropologia econômica nos mostra que algumas sociedades decidiram não acumular, optaram por destruir, distribuir, qualquer outra coisa.

Mas a nossa sociedade, em certo momento da história, decidiu acumular e esse é o sistema capitalista que estamos lidando. Então a pergunta é a economia da distribuição e do consumo vão necessariamente com uma sociedade capitalista ou vão, mais ou menos como Pierre Clastres questionando a sociedade contra o estado, mas ao contrário porque Clastres disse: se você deixar a sociedade sozinha, vai surgir um estado, você tem de reagir, reagir contra isso. Você tem de agir de forma ativa contra essa natureza humana para o Estado. Que é absolutamente... um argumento contra seu próprio argumento, e isso é o que eu penso, não significa que esteja certo ou errado, mas o que eu quero dizer é que se você continua distribuindo dinheiro, isso é parte de fazer isso, não significa que você está fazendo isso contra o capitalismo, você está apenas universalizando o poder de consumo na verdade você está ampliando, não universalizando o poder de consumo e talvez você esteja construindo também mais capitalistas que não irão consumir e irão guardar isso consigo e serão novos acumuladores. Porque as favelas são um grande exemplo aqui no Brasil, nelas existem algumas pessoas que estão fora do mercado de trabalho, ou dentro do trabalho informal, e tem as mesmas coisas sempre e existem outros que constroem apartamentos e prédios e ficam ricos, tem cinco lojas, negócios, e as pessoas dizem: como pode se é um favelado?! Bem, ele chegou lá sem consumir, poupando, mas no começo era como qualquer outra pessoa. E isso não é algo da natureza humana, mas é parte da ideologia do capitalismo e nós, como Jim está dizendo, estamos todos imersos nesse jogo cultural e econômico e todos podemos escolher não acumular. Algumas pessoas aparentemente escolhem não fazer isso. Quando eu saí do mercado de ações, não foi porque eu não queria fazer aquilo, mas eu não queria fazer aquilo por razões morais, não porque eu gostava de ser pobre, e sim porque eu não achava que aquilo seria algo interessante, satisfatório, divertido, para fazer toda minha vida. Continuar aqui, ganhando dinheiro, para que? A maioria das pessoas, depois de algum tempo, não apenas não sabe nada, mas ganha dinheiro e não sabe como consumir. As pessoas sabem como reproduzir isso e acumular, mas se você fala com eles: vamos ter férias, feriados... ah não, isso é muito chato, estar aqui é muito mais interessante. E isso não apenas porque sentem medo de perder seu dinheiro, mas porque não entendem que a vida tenha outros desafios para eles. Eu não era um antropólogo naquele tempo, eu era apenas um jovem adulto. Mas de qualquer forma, penso que distribuição e reciprocidade não são algo idealizado fora do capitalismo. E o que Jim estava dizendo na ANPOCS, o que vem depois do social, depois do estado de bem-estar social, porque o estado de bem estar social gostaria que todas as pessoas ficassem no mesmo lugar, emprego total, trabalhando para o capitalismo, mas repentinamente não aconteceu isso, emprego total, e isso nunca vai acontecer, nem na África, nem no Brasil, então você tem de dar dinheiro a essas pessoas para sustentar a produção capitalista ou qualquer outra produção e também para que essas pessoas façam o que quiserem e isso foi o que acontece no Brasil, que é um exemplo – o Brasil saiu da crise de uma forma boa porque o Lula antes

da crise deu dinheiro às pessoas, então quando a crise chegou às pessoas estavam comprando refrigeradores, aparelhos de TV, carros e tudo que você pode imaginar e por isso a indústria não sentiu o choque. Porque naquele momento estava *ok*, as pessoas estavam consumindo e o crédito estava muito fácil e não somente barato, mas fácil, porque a distribuição do crédito é também distribuição. Se você fosse até um local comprar, você tinha de estar empregado para ter o crédito. Mas agora eles dizem: você tem alguma coisa, *ok*, pode ter crédito. Assim que é muito mais do que a quantia de crédito em si, mas também o aumento do acesso ao crédito e a redução das taxas e dos juros. E Lula fez isso, o Banco do Brasil, a Caixa Econômica, o presidente fez com que parassem com toda essa exigência de papel, para quem quisesse dinheiro, dando a eles R$500,00, ou R$ 1.000,00 coisas assim, o crédito era concedido e avaliava-se o que fariam com isso. Então acho que, na verdade estou fazendo uma pergunta, penso que isso é parte do capitalismo, não é algo – Marcel Mauss, trocas tradicionais, dádiva – não é isso, é parte do capitalismo, depois que o estado de bem-estar social não funcionou, foi necessário mudar de tática, assim as coisas que eles estão fazendo, distribuindo dinheiro por exemplo, não vão acabar com a acumulação, não vão acabar com a desigualdade porque os donos dos meios de produção continuarão sendo os mesmos.

JF: Eu acho que você está completamente certo. Os programas sociais dos quais estamos falando, como o Bolsa Família no Brasil, não estão fora do capitalismo ou dentro de grandes mudanças no capitalismo. Eles tomam na verdade lugar dentro do capitalismo ou respondem a certo tipo de falha, um tipo de impossibilidade do próprio capitalismo. Dito isso, sobre o capitalismo, eu diria algo que falo sobre o neoliberalismo ou, em outras palavras, acho que devemos ser cuidadosos para não supor o que é o capitalismo ou como ele é. Porque *capitalismo* cobre um enorme tabuleiro e existe uma imensa diversidade dentro das sociedades capitalistas. Até porque o capitalismo não é a única coisa que está acontecendo dentro das sociedades capitalistas. Nesse ponto, eu trabalho com teorias de alguns geógrafos que tem argumentos muito interessantes. Por exemplo, no sistema capitalista puro, tanto em relação ao capital quanto ao salário, é histórica a forma como viemos pensando como a distribuição toma lugar, diante de todas as coisas que são produzidas no mundo, quais delas eu devo ter? A resposta é dada pelo mercado, certo? Já que posso ter isso se eu puder pagar. Para a maioria de nós a resposta é dada diante do que nós trabalhamos, se estamos empregados somos assalariados e é esse salário que nos permite acessar o consumo. Mas o que é diferente, e talvez guarde o potencial para que algo mais radical possa acontecer, é a ideia de que existe uma grande maioria da população que está acessando a distribuição de uma forma que não envolve o trabalho formal. O que se distingue é justamente a ideia de que até mesmo aqueles que não são trabalhadores formais poderão ser elevados a categoria de consumidores, sendo capazes de acessar certo nível de distribuição, lembrando

que não é muito, claro. Você terá um pequeno pedaço do bolo, e você não é um assalariado. Os mais utópicos proponentes da renda básica dizem que é o fim do problema, podemos gastar isso e continuar a desenvolver para uma sociedade na qual a distribuição não seja vender o seu trabalho para o capitalismo, e sim um tipo de direito. Você pode imaginar quem são esses autores, de Paris. Um deles tem um artigo chamado "O capitalismo evoluiu para o comunismo", no qual ele diz, basicamente, que renda pode ser a forma de acabar com a sociedade capitalista usando formas criadas no capitalismo para fazer isso e podendo chegar a uma sociedade não capitalista. Isso mostra que não se trata de uma agenda reformista, estamos na verdade fazendo um redesenho do capitalismo e vamos fazer os pobres menos miseráveis. Existem certas linhas de pensamento aqui que tem em mente algo mais ambicioso que isso.

FR: A pergunta então é: não é preciso fazer o mesmo tipo de trabalho sobre conceitos como estado, capitalismo? Todos nós assumimos que o capitalismo está lá e supomos quais suas funções. De certa forma essa maneira como pensamos o estado nacional é um problema?

JF: Sim. Existe um modelo idealizado de como essas coisas funcionam.

FR: De certa forma é como a ideia de que podemos fazer o mesmo com salários e ações. O capitalismo idealizado é feito por pessoas investindo dinheiro em ações, é o modelo idealizado de como o capitalismo deveria funcionar que é realizado de um jeito capaz de fazer com que as políticas produzam capitalismo, o capitalismo idealizado.

JF: Uma das razões pelas quais eu uso a palavra quota para falar de partes legítimas é porque se trata de uma palavra que surge do capitalismo. Não é que o capitalismo não saiba nada sobre quotas, mas as coisas são compartilhadas de uma forma muito institucionalizada, nós fizemos surgir uma corporação moderna, na qual você possui quotas e todo ano as pessoas certificam-se que as quotas foram devidamente cuidadas, se os dividendos foram pagos adequadamente e assim vai. É completamente antidemocrática a forma como se reparte, porque não se baseia na sua condição de cidadão e sim na sua condição de proprietário, em quantos dólares você vem colocando e no que você possui. Mas a partilha é muito avançada, muito elaborada, e me parece que isso é algo que nós devemos desenvolver, pela mesma razão que penso que nós devemos responder todas as vezes que as pessoas descrevem o capitalismo como algo baseado na propriedade privada, porque a corporação moderna é um tipo de propriedade que não é privada, é na verdade coletiva, envolve as pessoas possuindo coisas em comum. Essas pessoas que possuem em comum são acionistas e isso comumente envolve milhões e milhares de pessoas, e existem instituições muito elaboradas para fazer com que cada um possua sua

quota, então é um tipo de propriedade coletiva. Um tipo diferente de propriedade coletiva, não é meramente propriedade privada.

RK: Aqui nós chegamos a uma distinção muito importante, entre privado e coletivo, que nos Estados Unidos é uma distinção importante. Porque no Brasil, você não tem a mesma ideia. Nos Estados Unidos existe a ideia de que público é algo coletivo e é oposto ao privado, que é algo individual. Mas aqui existem coisas que podem ser tanto públicas quanto privadas, podem ser apropriadas de ambas as formas, ou seja, é outro tipo de apropriação, que não tem nada a ver com propriedade, mas com a forma como você a utiliza, como você a consegue. Por exemplo, a universidade privada no Brasil costuma ter "donos", proprietários que não são proprietários de direito. Não se trata de algo privado, é algo particular. Mas algumas vezes os donos não os possuem, porque a entidade legal que é a proprietária é uma pessoa jurídica anônima. Mas esse cara é o proprietário, então, por exemplo, se você possui algo, o possuidor é rico, mas a universidade é bastante pobre. E o dono não tem nada a ver com isso, mas ele é o dono, é apropriação, não é exatamente propriedade, o direito de propriedade de muitas formas, acaba sendo apropriação, o que é muito diferente de outras noções de propriedade. Marx e René Levy descreveram isso. René Levy trabalhou o assunto no estudo comparativo da lei, fazendo uma discussão muito interessante sobre os muitos direitos que existem a partir do direito de propriedade e que estão misturados de muitas formas e em muitos países. De qualquer forma, acho que o tema é muito estimulante e o Jim está preocupado sobre todas essas coisas, e de uma forma muito melhor do que Wacquant, que acha que todo mundo vai ser preso, que o capitalismo vai prender todo mundo, mas eu quero dizer, é um argumento muito interessante contra esta ideia burra, que é uma ideia que está na moda aqui no Brasil.

FR: Indo então para a última pergunta, Kant, brasileiro, Lisa, finlandesa, Akhil, indiano. Eu lembro que Linton, descrevendo o cidadão americano...

JF: Cem por cento americano.

FR: Sim, 100% americano. É divertido quando você olha para isso.

JF: Bom, eu penso que a ideia de antropologias nacionais pode induzir ao erro. São formações nacionais, mas existem trânsitos e intersecções muito importantes que resultam disso. É particularmente verdadeiro que a academia americana, por razões políticas e econômicas, tem sido capaz de atrair talentos de todo o mundo hoje em dia e por isso as pessoas que estão pesquisando nas universidades americanas são com frequência estrangeiro, são imigrantes

recentes ou são pessoas que tiveram formações intelectuais em outros lugares. E você pode olhar para todos os prêmios Nobel que os Estados Unidos ganham, muitos dos cientistas que recebem os prêmios não são americanos, são pessoas que vêm de todo o mundo e trabalham em Universidades americanas porque são lugares bons para se trabalhar. Algo muito semelhante acontece no nosso campo, muitas correntes diferentes de pensamento vêm para as universidades americanas e não necessariamente são produzidas por universidades americanas. São produzidas em outros lugares e chegam e entram em interações interessantes. Isso não é algo recente, nós perdemos muito da história antropológica por inscrevê-la em tradições nacionais, então muitos dos antropólogos americanos dos quais falamos, a Escola Boasiana, por exemplo, são pessoas da Alemanha, a socialização intelectual, sensibilidade e língua germânica. A Antropologia Social Britânica é muito forte no Sul da África, uma grande parte dos estudos deles é na África do Sul. Malinowski era Polonês, alguns são franceses. E assim sempre foi.

FR: Eu tenho a sensação de que, não no seu caso, mas em alguns casos, existe uma grande diferença entre considerar os outros simplesmente por serem antropólogos e produzir em termos iguais com pessoas de meios antropológicos diferentes. Eu tenho a percepção de que é um ponto importante.

JF: Mas eu acho que isso sempre esteve lá, é uma história engraçada que falamos sobre Godfrey Wilson. Malinowski estava aparentemente tentando ganhar sua batalha com a Antropologia Britânica e sabia que para ganhar, para a próxima geração, teria que ter um campeão, que não fosse estrangeiro e que não fosse judeu, e isso era um problema, porque todos eram estrangeiros ou judeus. Mas ele selecionou Godfrey Wilson como alguém que tinha talento intelectual e um temperamento, que permitiria a ele ser o portador da tocha e levar a diante e ganhar a batalha, e Godfrey Wilson cometeu suicídio muito cedo e os planos de Malinowski falharam. Então os outros venceram e, Malinowski, teve ele mesmo que resolver o problema. Isso é folclore, claro, mas foi o que eu ouvi.

FR: Obrigado!

Fernando Rabossi
Professor Associado da Universidade Federal de Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1227-5258. E-mail: rabossi@rocketmail.com

Roberto Kant de Lima
Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Mestrado em

Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida. Coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Ph.D. em Antropologia pela Harvard University. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1367-9318. E-mail: rkant.br@gmail.com

Interview with James (Jim) Ferguson conducted by Fernando Rabossi and Roberto Kant de Lima in Niterói, Rio de Janeiro[1]

Entrevista com James Ferguson (Jim) realizada por Fernando Rabossi e Roberto Kant de Lima em Niterói, Rio de Janeiro

Fernando Rabossi
Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Roberto Kant de Lima
Universidade Federal Fluminense, Universidade Veiga de Almeida, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

ABSTRACT

In 2010, James Ferguson visited Brazil at the invitation of the Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordinated by Roberto Kant de Lima, a professor in the Programa de Pós-graduação em Antropologia at Universidade Federal Fluminense. During his visit, Ferguson delivered a lecture at the 34th Annual Meeting of the Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais and visited the Universidade Federal Fluminense in Niterói. On Itaipú Beach, also in Niterói, he was interviewed by anthropologists Roberto Kant de Lima and Fernando Rabossi, from Universidade Federal do Rio de Janeiro. This interview was published in issue 30 of Antropolítica: Journal of Contemporary Anthropology, in 2011. In volume 57, issue 2, which pays tribute to James Ferguson on the solemn occasion of his passing on February 12, 2025, we are republishing the interview in both Portuguese and English. This serves not only to honor his legacy but also to revisit significant themes in anthropological theory. James Ferguson was an American anthropologist, trained in Social Anthropology at Harvard University. His work is widely recognized in the fields of economic and political anthropology, the anthropology of development, and anthropological theory. All these themes are addressed in this interview, which we hope provides a glimpse into key aspects of Ferguson's career.

Keywords: James Ferguson, Development Anthropology, Anthropological Theory, Trajectory.

1 This text is a translation from Brazilian Portuguese into English, by Jeffrey Hoff, of an oral interview conducted originally in English. The original translation into Brazilian Portuguese was from Izabel Nuñez. We could not recuperate the original English recording, from 15 years ago. Roberto Kant de Lima provided a technical review.

CC BY

RESUMO

No ano de 2010, James Ferguson visitou o Brasil a convite do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordenado por Roberto Kant de Lima, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, quando proferiu uma palestra no 34º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais. Nessa mesma visita, visitou a Universidade Federal Fluminense em Niterói. Na praia de Itaipú, concedeu uma entrevista aos antropólogos Roberto Kant de Lima e Fernando Rabossi, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro, publicada no número 30 da Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia, em 2011. No contexto do volume 57, número 2, que homenageia James Ferguson, na triste ocasião do seu falecimento no dia 12 de fevereiro de 2025, republicamos a entrevista em português e em inglês para, além de prestar homenagem, recuperar temas importantes da teoria antropológica. James Ferguson foi um antropólogo norte-americano, formado em Antropologia Social na Harvard University, cuja obra é amplamente reconhecida no campo da antropologia econômica e política, na Antropologia do Desenvolvimento e na teoria antropológica de forma mais geral. Todos esses temas são abordados nesta conversa, que esperamos poder recuperar um pouco do que foi a trajetória de James Ferguson.

Palavras-chave: James Ferguson, Antropologia do Desenvolvimento, Teoria Antropológica, Trajetória.

Fernando Rabossi: We're going to do an interview about James Ferguson's trajectory. The other day you gave us the script for this interview at UFF, so I'm going to take up some things you presented. First we'll try to recall your history and then I'll ask you some more specific questions. It's very good to be here with Kant, because he has a relation to your trajectory. How did you get to Africa? How did you choose Africa? Why Africa?

James Ferguson: I think that first I chose anthropology. When I left for the university, I had no idea about anthropology, it wasn't a very well-known discipline in the United States, and I discovered in a course during my undergraduate studies that anthropology was very interesting to me, that the study of other societies was something very interesting. I was at the University of California, Santa Barbara, and there were great scholars of Africa. Paul Bohannan was one, and David Brokensha was the other. So I learned about anthropology and became interested. I began with African anthropology and decided to do my undergraduate degree in anthropology. At that time, when I needed a focus area, it seemed natural to me that it should be African anthropology, because it was the type of anthropology I was trained in. I think I was also interested in and

attracted to the political struggles that were taking place in Southern Africa, particularly at that time. It was a time of movements celebrating the break-up of the Portuguese empire in countries like Mozambique, Angola, Zimbabwe, where political struggles were taking place. So there were a lot of interesting political questions and a lot of idealistic notions of how a free society would be, what kind of reconstruction would follow when the nationals took power and, since I was a middle-class radical type, I was driven to try and understand this scenario.

FR: Why did you decide to live in Southern Africa to do your research?

JF: It was the time of apartheid and it wasn't possible to do research in South Africa in the way I would have liked to, coming as a foreigner. Some people were doing research in South Africa but it was very difficult, and quite often they found themselves in trouble with the authorities, some even lost their lives. It was a very repressive time for anthropological research. And I'm sure that, if I wanted to, I wouldn't have given in to the prohibitions, so it didn't even seem like a possibility.

FR: How did you get into Harvard? Why did you choose Harvard? For the professors?

JF: At the time, I actually knew very little about the graduate programs. And I'm surprised by students today who seem to know everything about the programs they're applying to, their lines, whether they offer professionalization or not.

FR: The internet allows that.

JF: Yes, I think that's part of it, too. I was much less focused at the time. I was encouraged to do my degree by some professors, who suggested some programs.

FR: Paul? Paul Bohannan? Was he part of a group of Africanist [anthropologists]?

JF: Yes, yes. And David Brokensha in particular. In fact, the most important Africanist for me was Sally Falk Moore, who only got there [to Harvard] after me. She arrived after I was studying at Harvard for two years, and it became a great place to do anthropology, but when I applied to study there, it wasn't an Africanist-focused program. And I almost went to Columbia [University] because I liked the idea of being in New York. In the end, I was convinced that it would be better to go to Harvard, but when I did, I wasn't sure about the program.

FR: And how did you wind up in Lesotho?

JF: Well, as I said, my interest was really in the liberation movements and the social process that was taking place in Africa. I wanted to go to Zimbabwe or Mozambique, that's what I was thinking about. My advisor at the time, anthropologist Sally Falk Moore, said: why don't you go to Lesotho? I'm going in the summer, and you can have a look and see what you think. I thought it was strange and said I didn't want to go to Lesotho, because it didn't interest me, it wasn't what I wanted to do. And she said: yes, but you probably won't get into Mozambique, and Lesotho is a good place, the people are friendly, it's in the mountains, and you won't get malaria. I had to listen to her and I went. Thanks to Roberto Kant [de Lima], I took a book to read while I was traveling, which was one of the things on my reading list: Foucault's *Discipline and Punish*, which I hadn't read, but still had to. And I read it while I was in Lesotho. So I was thinking about Foucault while I was there, with all those radical questions that the book raises and at the same time encountering, for the first time, what I later came to call the development industry, this extraordinary promise of development agencies. We went down to Lesotho, I think because the agencies wanted to be in Southern Africa, but not in South Africa. Lesotho was a kind of safe, uncontroversial place where you could carry out your research program in peace. There were all these development agencies, research programs and people driving around, lots of *Land Rovers*.

FR: Was the agency that took you there Canadian?

JF: I ended up studying the Canadian projects, but there were many others. I remember there was a Taiwanese project in which they were teaching the locals how to plant rice. Down the road, there was a project from Ireland which taught the locals how to plant potatoes. It was extraordinary, and I tried to understand it all. I had a background in Marxist political economy, which was a very strong tradition in Southern Africa at the time, but there was no good Marxist explanation for what was happening, for what people were doing, for what they were trying to do, to understand the logic of these development projects, carried out one after the other, after the other, after the other… in this small and not so important country.

FR: Something I find in your words, which are very inspiring, is productivity, one of the things you explore in your book.

JF: Yes, yes, a lot of my discussion, particularly about development projects, is related to success indicators, the projects themselves, the objectives to be achieved and how all this is

evaluated.

FR: Can we say the same about politics?

JF: Yes, that's right. It's not working the way they expect it to and so the question is: if the projects are failing, why is this happening? What is the diagnosis? Or, if they need to be improved, how can they be improved? They didn't seem like very interesting questions in Lesotho, because there it was obvious that they were failing. And it was even more obvious that they were going to fail and that they were organized in such a way that they couldn't even exist. It was already clear to me that they weren't doing anything, that they were occupying that place for other reasons and producing social effects, which was very important. And, as I said, the anthropological approach said: let's first find out what's going on here. If you see someone dancing to make it rain, you don't say "let's see if this is really going to make it rain and how we can change the dance to make it rain more." Rather you start by asking yourself: what are they doing here? Why are they doing this? What are their explanations for it? How does it make sense to them? What social effects does it have? Because simply having a ceremony to bring rain says nothing, has no social effect and doesn't produce certain social consequences, but it is the key to understanding and developing what is happening and what is important. And so I found a kind of *anthropological agnosticism*, which I call being too believing, having too much faith, in development projects.

FR: We've had this concept since the 1990s, but how was the reception to your work at the time?

JF: It's hard to say, but I think it ended up having a much wider reception than I expected.

FR: Your book was one of the first to tackle the issue of development from an anthropological perspective.

JF: My impression is that I was very much ignored by people who studied development and who worked in development. I had a student who went to Lesotho, five or seven years after the book was published, and asked people who worked in development agencies there what they thought of the book, and nobody had even heard of it. So that was my first impression, that there was a kind of reception in the academy, but it had no impact outside it. Then I found out that it actually circulated more widely than I realized, not in official development agencies, but much more in the advocacy world and in groups of people who were doing this kind of work. It

was surprising because it's a book about a specific time and place, and many people seemed to recognize similar things in the analyses of their own situation.

Roberto Kant: Good ethnography is called good ethnography.

JF: But I think that, rather than making generalizations and saying "this is how it happens all over the world, believe me because I said so," I'd rather say "this is what I'm finding here, see if you can apply it to your situation" and that way, maybe, you'll find some things to which it applies, and not others. But to create generalizations, it's a more inductive process, it will be a generalization if you arrive at the result by the output of hundreds of different researchers who have used the ideas and tried them in their fields and found: ah, there's an *anti-political machine* here too and it works in different ways. That's why I think there's a kind of survival of this work, in a way that was surprising to me.

FR: Why the anti-political machine? Can you explain the main idea behind the concept?

JF: Yes, what I was observing was the way in which various issues, which didn't seem political, such as who earns what, why some people are rich and others are poor and why some people own so much land, were translated into another register, I would say, where they appeared more related to capital, far removed from cultural development and cultural productivity. "Maybe we don't have fertilizers…" yes, maybe we don't, but there was a more important type of formulation, there were many more struggles to know who has the power and who doesn't, and who has resources and who doesn't. And I could see very well what was happening with the discourse and practice of development. I was following the difficulties and disadvantages experienced by poor and emerging people and rewriting it in a less harsh way, in a way that is amendable, apolitical and technical. And what I had in mind with the *anti-political machine* analogy was a figure I know from science fiction, the idea of a gravity machine, that you can create some machine, turn it on and then gravity no longer exists and everyone can be light. I thought they wanted to create a similar machine that would remove politics from people's lives and take away all these political themes. People later imagined that this was something related to illusionism, that I was talking about machines of desire and so on. And actually I didn't have that in mind, I'd read some books about science fiction, but that wasn't my idea.

FR: After your last book was published, working with [the concept of] the anti-political machine, you discussed broad issues in Africa. Thinking back to Paul Bohannan, your professor, was there some kind of change in your fieldwork? From the interactions in the field and, for

example, the analysis of the World Bank? It's an innovative type of combination; you joined two things that were not so common [in the analysis about] Africa. What was the reaction from your [dissertation] committee?

JF: This would require a discussion about strategies…

RK: At that time I was worried about my dissertation committee, and I had good reasons for that. In any case, when I went to his house [JF], and we were talking, he had to register, make one file for the PhD dissertation to write and another for the book. I didn't really understand why he was going to all this trouble, creating two files. I was curious about this, because of my book on "the anthropology of academy; when we are the Indians," and then he said: I'm doing this because, you know, I have one file… no, this one is for the committee, and this one is for… and I said: ah, now I get it! Yes… The file was OK, but when the editors say here that they don't publish theses, they publish books, it's only because theses have, as you know, a literature review, which books don't have. What they say doesn't always make sense here, because sometimes theses can be published exactly as they are. We often have this problem here, but in the United States they have a very clear notion of genres, literary genres. So, what is an article, a chapter, a book, a thesis, a monograph, a paper is strict, it has to follow formal adjustments, which was discussed now at Anpocs, when I spoke about it… but what I'm saying is that what you asked has to be put into perspective, because you write a thesis for the committee, and you write a book for your public, not for your public, but for the audience you're looking for. The audience you hope to have. It's not the committee. They're different recipients. Because in the United States you write a lot for the public, not for yourself. In Brazil you normally write for yourself, and you want to be approved, loved, emulated and everything else. If that doesn't happen, you get down on yourself. Not there, it's one thing for the judges to judge you, it's another for the public and the newspapers to judge you. You [Americans] have a lot of agencies. Forgive me for interrupting, but your question has to be put into perspective. It seems like you just get there and present the book… and it's not like that in the United States.

JF: Well, one of the members of my committee said that I had to explain my plans for the work I wanted to write and that it seemed to be a book that you write at the end of your career, not at the beginning. The idea seemed to be that of a senior researcher, of researchers at more advanced stages. It wasn't a study of communities, and that was the idea of American anthropology for a long time; for it to be a real ethnography, a real anthropology, you had to go to the location, live in some communities for a long time and then come back. And yes, of course there are broad connections, and you have to think historically, politically and economically, but it has to be

politically and economically in that location, and I never conceived of my project as a study of communities. There was a village, where I stayed for a while, as part of the study, but my study was always about something bigger, called the development industry and what relates to that. So I spent a lot of time talking, not to the people who live in the communities, but to people who work with development and others in Canada. I spent a lot of time doing discourse analysis, which is not common for anthropologists, looking at World Bank documents and trying to understand what sounded strange, but the framework didn't look strange. What appeared were the presuppositions and rules present in the discourse, things you have to say because they make sense. I was working at different levels, I wasn't studying communities in the traditional manner. But many community issues appeared, and the first time I presented my work to look for a job it was very clear that I should present the part of the book that presents practices of maintaining local capital, and I had a whole study on why people maintained capital in the way they did and how this was related to the sale of what was produced. Everything was related to the maintenance of capital, and my supervisors made it very clear that I shouldn't present a Foucauldian analysis of World Bank documents, which in a way was more interesting, not as something anthropological, because it wouldn't have accredited me as a true anthropologist who understands people, so, yes, what happened in that job interview was a mistake, for example. So that gives you an idea of the kind of pressure we were negotiating.

RK: And also the strategies that Americans use to look for jobs, exactly as this story sounds, because there is an adaptation, and it's different from Brazil, where there are competitions with vacancies to be filled and you take tests for the open vacancies. There [in the USA] you create a profile and adapt it to the profile the market is looking for. And then you choose from your academic work what will be of interest, which is exactly what Jim did. He adapted his work according to the profile of the job vacancy that the anthropology department or any other wanted.

JF: You strategically choose which part of you will be shown.

RK: It's different from here, where you want to show all your work.

FR: Returning to the question of the anti-political machine, there are the remnants of tradition, of the locals.

FR: What about local logic?

JF: Local logic wasn't the focus of my ethnographic exercise, but sometimes it had to be addressed because these projects came with the idea that they knew how people would behave and how they could keep local businesses alive. But it wasn't profitable and so they had to introduce changes to find more income for people, which was just common sense, but of course it was linked to all the theory about what people were doing and why they were doing it. They assumed that people would maintain their business and understand the losses in profits if they were provided with means to reduce losses. All in all, they didn't understand why the projects didn't produce the effects they wanted. And I had to give an alternative explanation as to why people continued to have no income, what the point was, and so I ended up involved with capital maintenance, which was not a business, but a way in which workers who were employed in South Africa could think about saving their income and have some economic access. And they did it in a way that the capital was protected, expanded and important to their independence. It is essential to note that this is not a traditional, centuries-old logic that is continued throughout the African tradition. But it is a later system that emerged between the 1960s and 1970s. It is an invented tradition, if you like. The use of the idea of an African tradition in the service of certain interests, liberal interests, formed a kind of big business about tradition in Lesotho. But the tradition there is that cattle are not a kind of property that you fatten up and sell for different reasons, so it's quite complex and works very differently from the way the "developmentalists" imagined it. The result was that people didn't want to sell the cattle and understood that they should keep them as a way of doing business; for them having the cattle didn't mean selling them, which got them nowhere because they didn't respond to the investments of the cattle owners. So they should keep the cattle for when they really needed them, when they were going to eat them or use them in the future.

FR: This is something similar to what happens in situations where selling is like producing another type of person in the market.

JF: Yes, that's a very common idea among the peoples of Africa, where cattle are not seen as a type of property and have to be treated differently. They say that cattle are complex and there is a whole literature on the subject. What I was trying to do, then, was to show that when people refuse to sell cattle, it's not necessarily related to the reasons of the agents themselves, but to the logic of past African culture which appears to be custom. But in fact there are many other different reasons, different interests, that motivate and sustain this.

FR: The question is that in a way I have the same feeling about Zâmbia, where it's something similar to tradition, but on the other hand it's not just as tradition says it is.

JF: I think that for a long time anthropology in southern Africa was divided. On the one hand saying that traditional Africa was still alive, and on the other that Africa was modernized. It took us a long time to realize that. And what I was finding was a situation that had little in common with this construction of traditional Africa, of people living in remote places for generations and generations, disconnected from the conditions of modern industrial life, which didn't apply to the lifestyle of the communities I researched, but also the modernization of life wasn't complete or it was still underway. And there was a special irony in this, because many people in the Copperbelt [in Zambia] had invested in modernization and took some time to figure out what they were investing in, what the investment they made offered, and [they] had this strong sense of direction: we are moving, advancing, progressing, we are leaving the old ways behind and entering new ways. This all appears as a type of non-updated modernization theory being lived today. There was a local ideology about how the world works and, during the time I was there, people were realizing that this was no longer a good outcome for their lives. So I realized that it wasn't just an economic crisis, people were fighting consumerism, it was something like that, but it was also a crisis of meaning, people were living through a difficult period to understand why they were suffering. And this kind of assessment of modernization appeared in two forms: on the one hand, as the theory I was testing and, on the other, it was the reality I was describing. I realized that I should treat it with more respect, taking customs into account, and that this idea of modernity is not just an opposition from the West, with no local meaning, but does have an intense meaning locally and became an aspiration. It had become something that people felt, something promised to them. But the promise was broken. This is what the book calls the *expectation of modernity*. This is not the idea that modernization is absent, but that it is present, as a set of expectations and near promises of rights, which people felt as if they could achieve, what had been taken away from them. And so it is this experience that I try to grasp here in the book.

FR: I found the idea you presented the other day very interesting… Your discussion about urbanization, for example, is clear to me. There used to be a kind of connection with space that has been completely lost. People maintain contact with space, but today it's completely unrecognizable, and we explain the relationship in a certain way. And this is interesting, because, as you said, it depends on what the focus of your writing is, whether you're writing with a focus on discussing development itself, or whether you're focused on another subject. Perhaps the uniqueness is related to this kind of connection, between modern things and traditional things, and the relationships that are being redrawn between these two spaces.

JF: But I think that one of the important points about recent urban research is that there was

a strong recognition that the situation was changing and, for British anthropology, this was a challenge. They chose to name this change, which is a problem of social changes, in which the normal situation was that societies didn't change. They had the idea that some societies were unequal, with more or less mobility, and that there was this other situation, which involved social changes, and so urban studies were very important for this. But they also raised a very strong idea of how and why things were changing. I remember for the moment Max Gluckman, known as a member of the Manchester School, who trained many students to work in Africa, particularly in the Copperbelt, and one of the things he expected the students to do as part of their training before fieldwork was to read histories related to industrialization in Britain. There was a clear idea that what was happening in the Copperbelt was analogous, or in a way a repetition, of what happened in England when it was industrializing.

RK: Wow, and it comes together because Gluckman also worked with law.

JF: It does come together, yes, it's a strong evolution of the workings in this kind of perspective.

RK: It's a discussion with Bohannan.

JF: Yes, yes. And he [Gluckman] called it the Industrial Revolution in Africa. So what the anthropologists were studying was the Industrial Revolution in Africa. Thus, there were two parts to the study: being in Africa, because we needed to know what the situation was like there, what was different, what was similar, and it was also motivated by knowing what was really happening with the Industrial Revolution. And we knew that it had to be examined. The surprising thing when I started the ethnography was to realize how well they did their ethnographic accounts, describing what was happening in the period I was there. It's very good ethnography, very rich, and reading Godfrey Wilson's accounts, which are of research done in the late 1930s, around the early 1940s, you can see that much of it still applies. But Wilson never imagined that this would be the case. He would never have imagined that, 60 years later, his idea would still apply that this was a situation of rapid change, in which people were migrating to another urban process, which could be the modernization of agriculture, the growth of a kind of Industrial Revolution in harmony, which would transform both the cities and the countryside. The irony is that the ethnography done by the Manchester School still applies, in a way. Much of what they described is still there. What was no longer there was that perception that things were taking a new turn, that confident and optimistic idea that the future is ascending and that we know where the end point is. Instead, there was this alarmist and frightening idea that they don't know what the future holds and if they were in a situation of deep uncertainty and danger.

FR: Which in a way is much more connected to your latest book, Global Shadows, if I understand correctly, in which you demonstrate that Africa is much more connected to the rest of the world.

JF: Yes, that is and always has been the case. The anthropology that was working in Zambia was closely connected to the economy. People like Godfrey Wilson recognized this. It was he [Wilson] who created the argument that what we are studying is a set of changes linked to changes that have taken place around the world. He was also the one who said that to understand the Copperbelt in Africa you have to understand that the world is preparing for wars, understand that people are buying armaments, made of copper, that is, he was drawing these connections very early on and in a way that the field as a whole would do later.

FR: And how was it, in Global Shadows, that you made a change from the work of traditional anthropology, and you weren't the only one, but you wrote about an Africa that is different, somehow. What was the process like?

JF: Well, of course it's not without purpose to write about Africa, and of course there's an ethnographic sense, because you're writing about the vastest continent in the world, which includes wide boundaries, wide disparity, and wide diversity. And you have to be careful with the results, have to be careful with that argument used by anthropology that refuses categories, that anthropology that doesn't know what it's talking about unless it's talking about the country you've worked in, the people you actually know, the language you know and starting from that kind of deep contact with a knowledge that exists there. That's why anthropologists have been very good at criticizing the grand theories that people have put forward. And I say: what I work on doesn't really work like that. And, you know, it's more complicated than that. And we're very good at creating these arguments. I think that's important, I don't discourage that kind of knowledge or argument. And I don't find myself impatient with this valorization of the local, which is part of our tradition. At the time I was doing my research, a lot of things were happening in the world; the whole process of structural adjustment in Africa, the politics of neoliberalism, the perception that the African states, post-colonization, were experiencing a kind of crisis, were receiving a lot of attention and were the subject of a lot of discussion in the world. And people were making discourses about it, television programs about the crisis in Africa, what the future of Africa would be, a discussion about democratization, etc. And anthropology had no part in this, anthropologists were left out of it. And not because they weren't asked, but because they refused to speculate about Africa, they thought the problem was being formulated incoherently, and the answer usually took the form: "well, you have to understand Africa as a continent in its entirety, about which we can't make generalizations at

that level, but let me tell you about the village I worked in…" and of course the conversation didn't go much further than that, because nobody was interested in the village where this or that researcher had been. These conversations offered no gateway. And then I became increasingly convinced that we had to invest in talking on a broader scale, because the things other people were saying were very naive, at times racist and often stupid. And anthropologists knew that. But it seemed to me that there were things we could say, about this large-scale discussion that was being held about Africa. My starting point was that Africa is a category and, like any other category in the world, it is created by people. It's not there, it doesn't arise naturally. It is constructed. And like any other category, I only find its meaning in relation to other categorical terms and another system of categories. So the question was: what is Africa? Part of what we're talking about here is the fact that the number of people living in Africa is evidently growing, and these people occupy a devalued and stigmatized position in the world, a place in the world, as I continue to call it. And so I tried to use the "South Africa" model to find some connections between specific things that I wouldn't have found through ethnography or in another manner, and this broader forecast of occupying a specific place in the world, involuntarily and having to respond to everything they say about Africa. Many things that were happening, in a hidden way, became intelligible if you understand some responses to those affirmations, affirmations about an occupied, stigmatized, and devalued space in the world. And in the end maybe we had something to say about the crisis in Africa.

FR: So, the possibility exists to talk about broader cases through anthropology?

JF: I think it has to exist. And I think it's always existed. We've always known. Clifford Geertz told us that we don't study communities, we study relationships within communities. But I believe that sometimes there is a confusion between the geographical scale and abstraction. Because many of the things I'm interested in are part of a broader geographical scale, but you can also understand things that happen on very small geographical scales, which involve much broader issues. So it's not just when you talk about issues on broader geographical scales that you abstract from the concrete; you abstract from the concrete when you describe this conversation.

FR: Thinking about this and your work, reading what you've written, I see that the categories of space and location, which are related to how people are in the world, in a specific space and how they imagine themselves, are a central theme in your thinking, aren't they? Because I understand that you work with this a lot. How did it become so important? Space? I have the feeling that you combine some concepts that come from Foucault—space, government,

governmentality—but you take a very ethnographic approach.

JF: Yes. I would say that part of my approach to space comes from the Foucauldian tradition—which was very important to me—and I would also say that there is another part that comes from this tradition that studies Africa, in which the experience of apartheid and the development of equity after apartheid led to a very sophisticated way of thinking about space and its relationship to culture, something that is so well developed in Southern Africa that it goes unsaid because people take it for granted. But anthropological common sense says that these things exist in local peoples and these peoples can be found somewhere on the map on which you can make a circle and say: this is the place of these people. You can't help but be aware of this fact in southern Africa. Because what some of the researchers did was say: no, you're not from Southern Africa, this is a multicultural society and it was made up of very different persons and peoples, and each person has a sign of each of these peoples, and each of these peoples has a sign of the location to which they belong. And of course it was a very constructed and manipulated version that people were dealing with, and soon anthropologists researching Southern Africa realized that they couldn't talk about a tribe, or a people, without points of contention around it. Remember that this was a political construction, and the question of where these peoples belonged, where they were found, was also a highly contested political construction. That's why I think I've always stayed out of the discussion. I tried to look in the direction of an old common sense discussion in anthropology, which is that the world is like a small mosaic, a little different in each color of the stones, and our job is to give a sympathetic and accurate description of each of these little colored pieces, about the peoples and cultures around the world. And looking at it with eyes that have been conditioned to observe spaces in a micro way, by the experience of Southern Africa, to think about how local constructions are deeply suspicious, this has enabled me to develop a kind of self-conscious approach to space in this recent work.

FR: This is much more related not to your specific research in different places, but to your collaborative work with Akhil Gupta. What was it like working with Gupta? Because here, I have my doubts, but I think you're better known as Ferguson in partnership with Gupta than James Ferguson on his own. So how does working with someone else function? How do you write in partnership? Because it's not an obvious thing to write collectively.

JF: No, and I don't think it's something that normally works.

FR: And you work on different continents, with different references.

JF: Yes, yes. I haven't done collaborative writing, except in my collaboration with Akhil, and I don't think my temperament suits that. I have a strong sense of what my text should have and what makes sense to me. If I copy or make changes, I get upset and put everything back where it was. I have this adversary and so I don't think it's easy for me, but the process of working with Akhil has always been very easy. I think we have a kind of intellectual compatibility. And it wasn't about working in India or working in Africa. We shared dissatisfaction with the way anthropology in the United States was practiced and, although we didn't start in the same places, we ended up in the same places. So the writing process was always a pleasure and also very simple most of the time. And we did some parts in different ways. Sometimes we divided it up and wrote in sections, as a way of beginning. In other cases, we made drafts and sent them to each other; it was a process of groping our way through, because each part was different from the next.

FR: Because it's something that's not easy to do. I don't know if it's possible to learn how to do it, but it's something we're not trained to do. In other fields of knowledge, researchers are trained to build knowledge collectively.

JF: That's true. And our discipline tends to be based on area specializations. You study this area, I study that other one, so you write this section, and I write that other one. And the collaborations have been theoretical, in the areas where we are on solid ground. They haven't been divided between different collaborative sections, but the researchers have been working on arguments together. It's a more demanding type of collaboration.

FR: About neoliberalism, which is related to your latest work, I have the feeling that you have an uncomfortable distance from the term, as well as with modernization and tradition, but on the other hand, you wanted to talk about neoliberalism. In a way, you're criticizing some ways of talking about neoliberalism. How did you manage to talk about it?

JF: I think your question starts with the good observation that *neoliberalism* is similar to other large categories that have come to structure the scientific social debate in the past, such as *development*, *modernization,* or *globalization*. This provides us with a framework within which we can talk about big questions such as: what is happening in the world today? And why? How is what is happening in Brazil related to what is happening in southern Africa? This gives us an umbrella under which very important things are said. But I think that, like these other terms, the danger is that they provide *prefabricated* answers to these questions. So you say: ah, *neoliberalism* again! And we tend to study poverty-stricken areas and find that people are

gaining some kind of "crutch" and losing something, and then we say: ah, it's neoliberalism. They are poor and marginalized people and therefore obviously suffer the worst effects of this situation. That's why we call them *powerless*, which means having no power, it means they will suffer the worst. And the idea of explaining this away by invoking the label of neoliberalism is becoming more and more intolerant. I therefore tend to use the term more often as an adjective than as a noun.

There is a family of terms that are related, that you can describe as neoliberal, but they are not a thing, they are not entities that come out of the sky and do things. And there are, for example, the techniques of government and a very interesting literature describing governmentality, a kind of Foucauldian literature, which says that neoliberalism is not only related to property, social classes, and power, but also involves inventions, techniques, ways of doing things. And I think that's interesting. These techniques travel and are used in different ways, in different contexts, and we didn't know, until a while ago, how they can be used, because, like other mechanisms, they can be used to do different things. One thing is that social policy, for example, is that certain engine of neoliberalism, that is, engines, mechanisms put in place to work as social policy that has to achieve certain objectives. Instead of assuming that there is an intrinsic political meaning in things because they are neoliberal, instead of accepting once again the idea that if they are neoliberal they are part of neoliberalism, and if they are part of neoliberalism, they are the enemy, open minds of anthropology say: there is something happening here, let's find out what it is, let's see what people are doing with it. I constructed an argument in analogy with the way certain insurance techniques were created and the statistical reasoning that allowed insurance to emerge, the existence of which depended on the establishment of statistical regularity. And how did this happen? It happened when large employers began to keep track of how many accidents happened in their companies and how much this cost them. The initial idea was just to cut costs; what seemed like an ordinary project, large employers trying to reduce their costs, led them to actually count the industrial accidents that happened regularly each year. This made it possible to develop these techniques, as well as others. This counting became the technical basis of the welfare state, which produces big interplays for the working class. And not because industrial accident statistics had any essential vocation to target the working class. It's just a particular technique that was available at a certain time, it emerged for a particular project, but there were political forces that made it possible to use the statistics to develop social protection for workers, for example. And I would like to be able to maintain the same openness to some of the techniques we see today. What do these techniques do? They do what people do with them. Let's look and try to understand what people are doing with them. What are the possibilities and what are the dangers? I even think that we tend to identify the dangers much better. We say: I don't want to look at that, that's bad. And

often it is, but let's also try to look at the possibilities and the things that affect us. In Brazil there is a strong sense of possibility. It's not a place where everything is getting worse and everyone has the perception that everything is in decline. There is political interplay, and the political struggle here has not been in vain and has something to show for it. And there is a perception that we have created some capabilities and some improvements. I think this perception of positive policy is very important. Certainly in the United States, the whole discussion about liberalism is related to denunciations: I saw this coming! As if it was something very important to predict something. And most of the world doesn't care whether you predicted it or not, it's not a very powerful kind of policy.

FR: At UFF you raised a discussion that is partly related to the market. You mentioned Mauss' treatment of possible revolutions and his forecasts linked to urbanization and the market. On the other hand, I think that in Mauss' appropriation of the political genres, he wasn't defending the gift of the market, since in Mauss there are economic gifts, markets, societies, and places where people exchange things. It's different from assuming an economic gift, a good economy. It seems to me that this is another way for an anthropologist to denounce neoliberalism and also capture tradition and reciprocity. All reciprocity is good, in any case, just as the economic gift is good. But when he said that the market is important, he wasn't saying that economic reciprocity and gifts are good; it's something else. It's not capitalism; it is, on the other hand, something like the market in Africa that appears in his work. And it's been around for a long time, but it's not capitalism and it's not the gift economy. It's something else.

JF: But Mauss didn't dismiss the idea of people seeking advantages in their transactions. It's a sentimentalized version of Mauss that in which what is valued is this kind of gift. His point is precisely the opposite. It's a very antagonistic process and also one of the ways in which people compete with each other, but of course it's not just about competing. And people with whom you compete are people with whom you connect, which doesn't seem to be the case, just because you're talking about the market rather than the exchange of gifts. Even so, there is a negativist quality and a social quality to these transactions. And I think part of what I took from your Bolshevik thesis was to say: "you've failed to understand how the market is a model of sociability and, if you want to build real socialism, you have to build it on the sociability that people have as well." And, yes, some are more desirable than others, in some directions we should focus on following and in others we should focus on running away from them, but they all have to have their place within sociability and in the terms in which it is formed. And markets are important in this sense. The Bolsheviks said that people should work for society, for communism, but instead, they want nice shoes. That's one of communism's biggest historical

mistakes, giving this meaning to material culture by having the idea that it was the bourgeoisie that wanted my shoes. Well, I'm going to be an anthropologist here and say: people have been marked by the desire for commodities for a long time. It's not the bourgeoisie that wants nice shoes, and the specialized production of luxury items, of luxury goods, is not capitalist. When the production of such items emerged, it was not a capitalist society. It was a very elaborate production of luxury goods for a specific market, so let's not make the mistake of confusing commodities and the desire for commodities with capitalism or the bourgeois class. And I guess you could say: maybe we can build a kind of socialism in which it's possible to have nice shoes, because why can't that be part of a conception of a good life?

FR: Thinking about Sahlins, in the book Stone Age Economics, it seems that in a way, in anthropology, but not in all anthropology, we have been trained with the idea that you find two paths: either by having a lot or by deciding to accept little.

JF: Yes, you have to overcome your desire.

RK: I have a few questions about this. The first thing is that exchange is not the problem, according to economic anthropology, and everyone knows that. The problem is accumulation and the inequality that accumulation generates, that is, that results from accumulation and that serves to exclude people from exchange.

JF: This is where we come to capitalism, as an engine of accumulation and an engine of production.

RK: Godelier uses the word surplus to differentiate substantially between what is more than what you need to consume. And then I support Jim's idea, which is focusing on consumption and distribution. It's much more than what you're talking about—consumption and distribution. But also more freedom for consumption and distribution of money that they give you—you get the money and you're free to consume. But if you don't want to go into consumption, if you want to accumulate, you start to go into production, because if you accumulate, you hire people to produce, and even if you're accumulating very slowly, you'll accumulate. Of course, it's not natural for human beings to have to accumulate, that's silly, but it's an option, accumulating is an option. And economic anthropology shows us that some societies decided not to accumulate, they chose to destroy, distribute, any other thing. But our society, at a certain point in history, decided to accumulate, and that's the capitalist system we're dealing with. So the question is, do the economies of distribution and consumption necessarily go with a capitalist society or

do they go, more or less like Pierre Clastres, questioning society against the state, but the other way around because Clastres said: if you leave society alone, a state will emerge, you have to react, react against it. You have to act actively against this human nature for the state. Which is absolutely… it's an argument against his own argument. That's what I think, it doesn't mean that it's right or wrong, but what I mean is that if you keep distributing money, it's part of doing that, it doesn't mean that you're doing it against capitalism, you're just universalizing the power of consumption; in fact, you're expanding, not universalizing the power of consumption, and maybe you're also construing more capitalists who won't consume, but will save it and will be new accumulators. Because the favelas are a great example here in Brazil; in them there are some people who are outside of the labor market, or in informal work, and they always have the same things, and there are others who build apartments and buildings and become rich, have five stores, businesses, and people say: how can he if he lives in a favela?! Well, he got there without consuming, by saving, but in the beginning he was just like any other person. And that's not human nature, it's part of the ideology of capitalism, and we, as Jim is saying, are all immersed in this cultural and economic interplay. And we can all choose not to accumulate. Some people apparently choose not to. When I left the stock market, it was not because I didn't want to do it for moral reasons, I didn't want to do it not because I liked being poor, but because I didn't think it would be something interesting, satisfying, fun, to do all my life. What was the point of staying here, earning money, for what? Most people, after a while, not only don't know anything, but they earn money and don't know how to consume it. They know how to reproduce it and accumulate it, but if you say to them: we're going to have vacations, vacations… oh, no, that's too boring, being here is much more interesting. And that's not just because they're afraid of losing their money, but because they don't understand that life has other challenges for them. I wasn't an anthropologist at the time, I was just a young adult. But anyway, I think that distribution and reciprocity are not something idealized outside of capitalism. It's what Jim's Lecture was saying at ANPOCS, what comes after the social, after the social welfare state, because the social welfare state would like everyone to stay in the same place, full employment, working for capitalism, but suddenly that's not what happened, full employment, and that's never going to happen, not in Africa, not in Brazil. So you have to give these people money to sustain capitalist production or any other production and also for these people to do whatever they want. That's what happened in Brazil, which is an example—Brazil came out of the crisis in a good way, because Lula, before the crisis, gave people money and, when the crisis hit, they were buying refrigerators, TV sets, cars and everything you can imagine; that's why industry didn't feel the shock. Because at that time it was ok, people were consuming, credit was very easy and not just cheap, but easy, because the distribution of credit is also distribution. If you went somewhere to shop, you had to be employed to get credit. But now they say: if you own

something, ok, you can get credit. So it's much more than the amount of credit itself, but also increasing access to credit and reducing rates and interest. And Lula did this, the Banco do Brasil, Caixa Econômica [banks]; the president made them end all the paper requirements for anyone who wanted money, giving them R$ 500.00, or R$ 1,000.00; the credit was granted, and they assessed what they would do with it. I think I'm actually asking a question, I think this is part of capitalism, it's not something—Marcel Mauss, traditional exchanges, gift—it's not that, it's part of capitalism, after the social welfare state didn't work, it was necessary to change tactics; so the things they're doing, distributing money for example, they aren't going to end accumulation, they're not going to end inequality, because the owners of the means of production will remain the same.

JF: I think you're completely right. The social programs we're talking about, such as Bolsa Família in Brazil, are not outside of capitalism or within major changes in capitalism. They actually take place within capitalism or respond to a certain kind of failure, a kind of impossibility of capitalism itself. So, about capitalism I would say something that I say about neoliberalism, or, in other words, I think we should be careful not to assume what capitalism is or how it is. Because *capitalism* covers a huge chessboard and there is immense diversity within capitalist societies. Not least because capitalism is not the only thing that is happening within capitalist societies. On this point, I work with the theories of some geographers who have very interesting arguments. For example, in the pure capitalist system, both in relation to capital and wages, the way we've come to think about how distribution takes place is historical; given all the things that are produced in the world, which of them should I have? The answer is given by the market, right? Since I can have it if I can afford it. For most of us, the answer is given by our work; if we're employed, have salaries, and it's this salary that allows us access to consumption. But what is different, and perhaps holds the potential for something more radical to happen, is the idea that there is a large majority of the population that is accessing distribution in a way that does not involve formal work. What is distinctive is precisely the idea that even those who are not formal workers can be elevated to the category of consumers. And they will be able to access a certain level of distribution, remembering that it's not much, of course. You'll have a small piece of the pie and you're not a wage earner. The most utopian proponents of basic income say that this is the end of the problem, we can spend it and continue to develop towards a society in which distribution is not about selling your labor to capitalism, but a kind of right. You can imagine who these authors are, from Paris. One of them has an article called "Capitalism has evolved into communism," in which he says, basically, that income could be the way to end capitalist society by using forms created in capitalism to do this, and could lead to a non-capitalist society. This shows that this is not a reformist agenda, we are actually

redesigning capitalism and making the poor less miserable. There are certain lines of thought here that have in mind something more ambitious than that.

FR: So the question is: don't we need to do the same kind of work on concepts like the state and capitalism? We all assume that capitalism is there, and we assume what its functions are. In a way, is this way of thinking about the national state a problem?

JF: Yes, there is an idealized model of how these things work.

FR: In a way, it's like the idea that we can do the same with wages and corporate stocks. Idealized capitalism is made by people investing money in stocks; it's the idealized model of how capitalism should work that is realized in a way that makes policies produce capitalism, idealized capitalism.

JF: One of the reasons I use the word share to talk about legitimate parts is because it's a word that comes from capitalism. It's not that capitalism doesn't know anything about shares, but things are shared in a very institutionalized way. We've created a modern corporation in which you own shares, and every year people make sure that the shares have been properly looked after, that the dividends have been paid out properly and so on. The way it's distributed is completely anti-democratic, because it's not based on your status as a citizen, but on your status as an owner, on how many dollars you've been putting in and what you own. But the sharing is very advanced, very elaborate. And it seems to me that this is something we should develop, for the same reason I think we should respond every time people describe capitalism as something based on private property, because the modern corporation is a type of property that is not private; it is actually collective, it involves people owning things in common. These people who own in common are shareholders, and this commonly involves millions and thousands of people, and there are very elaborate institutions to assure that each one has their share; so it's a type of collective property. A different kind of collective property, not merely private property.

RK: Here we come to a very important distinction, between private and collective, which in the United States is an important distinction. Because in Brazil, you don't have the same idea. In the United States there is the idea that public is something collective and is opposed to private, which is something individual. But here there are things that can be both public and private, they can be appropriated in both ways, in other words, it's another kind of appropriation, which has nothing to do with property, but with how you use it, how you get it. For example, private universities have owners, owners who are not owners by law. It's not something private, it's

something "particular," not collective. But sometimes the owners don't own it, because the legal entity that owns it is an anonymous legal entity. But that guy is the owner; so, for example, if you own something, the owner is always rich, but the university is quite poor. And the owner has nothing to do with it. But he is the owner, it's appropriation, it's not exactly property, the right to property, in many ways, ends up being appropriation, which is very different from other notions of property. Marx and René Levy described this. René Levy worked on the subject in the comparative study of the law, making an interesting discussion about the many rights that exist from the right to property and that are combined in many ways and in many countries. In any case, I think the topic is quite stimulating. And Jim is concerned about all these things, and in a much better way than Wacquant, who thinks that everyone is going to be arrested, that capitalism is going to arrest everyone, but I want to say that it's a very interesting argument against this dumb idea, which is an idea that is fashionable here in Brazil.

FR: So getting to the last question, Kant, Brazilian, Lisa, Finnish, Akhil, Indian. I remember Linton describing the American citizen…

JF: 100% American.

FR: yes… 100% American… it's fun when you look at this.

JF: Well, I think the idea of national anthropologies can lead to mistakes. They are national formations, but there are very important transits and intersections that result from this. It's particularly true that American academia, for political and economic reasons, has been able to attract talent from all over the world. That's why the people who are doing research at American universities are often foreigners, recent immigrants or people who have had intellectual training in other places. And you can look at all the Nobel prizes that the United States wins, many of the scientists who receive the prizes are not Americans, they are people who come from all over the world and work in American universities, because they are good places to work. And something very similar happens in our field. Many different currents of thought come to American universities and are not necessarily produced by American universities. They are produced in other places, they arrive and enter into interesting interactions. This isn't something recent, we've lost a lot of anthropological history by inscribing it in national traditions; so many of the American anthropologists we're talking about, the Boasian School, for example, are people from Germany, the intellectual socialization, sensibility and language is Germanic. British Social Anthropology is very strong in Southern Africa, a large part of their studies are in South Africa. Malinowski was Polish, some are French. And so it has always been.

FR: I have the feeling that, not in your case, but in some cases, there is a big difference between considering others simply because they are anthropologists and producing on equal terms with people from different anthropological intellectual environments. I have the perception that this is an important point.

JF: But I think that's always been there, it's a funny story that we tell about Godfrey Wilson. Malinowski was apparently trying to win his battle with British anthropology, and he knew that to win, for the next generation, he would have to have a champion who was neither foreign nor Jewish, which was a problem, because they were all foreign or Jewish. But he selected Godfrey Wilson as someone who had intellectual talent and a temperament that would allow him to be the torchbearer, to carry on and win the battle. Godfrey Wilson committed suicide soon after, and Malinowski's plans failed. Then the others won, and Malinowski had to solve the problem himself. This is folklore, of course, but that's what I heard.

FR: Thank you!

Fernando Rabossi
Associate Professor at the Universidade Federal de Rio de Janeiro. Doctor in Social Anthropology from the Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1227-5258. E-mail: rabossi@rocketmail.com

Roberto Kant de Lima
Professor in the Programa de Pós-Graduação em Antropologia and in the Programa de Mestrado em Justiça e Segurança from Universidade Federal Fluminense and in the Programa de Pós-Graduação em Direito from Universidade Veiga de Almeida. Coordinator of Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Ph.D. in Anthropology from Harvard University. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1367-9318. E-mail: rkant.br@gmail.com

Quanto vale a liberdade? A antropologia da academia, 40 anos depois[1]

What is freedom worth? The anthropology of academia, 40 years later

Edilson Márcio Almeida da Silva
Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Este texto celebra os 40 anos de *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*, ensaio seminal do antropólogo Roberto Kant de Lima. Baseado em sua experiência como estudante de pós-graduação nos Estados Unidos, o autor analisa uma série de práticas acadêmicas, contrastando-as com as observadas, ao longo de sua formação, em cursos de graduação e pós-graduação brasileiros. Ao escrutinar a "disciplina pela forma" dos americanos e problematizar a sua pretensão modelar, Kant de Lima faz uma crítica contundente ao colonialismo cultural, alertando sobre a necessidade de exploração criativa do nosso próprio fazer antropológico. Do ponto de vista formal, o texto está estruturado em duas partes. A primeira apresenta os aspectos centrais do ensaio, nos moldes de uma resenha. A segunda traz à tona alguns dos seus desdobramentos, não só no que se refere à produção intelectual do autor, como às práticas institucionais que, ao longo dos anos, sedimentaram a sua trajetória acadêmico-profissional. Sucesso de público, com três tiragens esgotadas, o trabalho chegou a enfrentar rejeições sistemáticas à sua reedição. Mas, talvez, o fato mais inusitado refira-se à pouca (ou nenhuma) atenção que lhe foi dispensada pela crítica especializada, um equívoco que, com décadas de atraso, este texto pretende ajudar a corrigir.

Palavras-chave: Etnografia, Práticas Acadêmicas, Comparação Por Contraste, Colonialismo Cultural.

1 Agradeço aos membros da equipe editorial de Antropolítica, em especial à Lucia Eilbaum, pela gentileza e receptividade com que acolheram a proposta de publicação deste texto.

Recebido em 18 de março de 2025.
Aceito em 09 de maio de 2025.

CC BY

ABSTRACT

This text commemorates the 40th anniversary of *The Anthropology of Academia*: *When the Indians are Us*, a seminal essay by anthropologist Roberto Kant de Lima. Based on his experience as a graduate student in the United States, the author analyzes a series of academic practices, contrasting them with those he observed during his undergraduate and graduate studies in Brazil. By examining the Americans' emphasis on "discipline by form" and problematizing its claim to modeling, Kant de Lima offers a pointed critique of cultural colonialism, alerting us to the need to creatively explore our anthropological practice. The text is structured in two parts from a formal point of view. In the first, the aim is to present the central aspects of the essay, along the lines of a book review. The second seeks to highlight some of its implications regarding the author's intellectual production and the institutional practices that have shaped his academic and professional career over the years. A public success, with three print runs sold out, the work faced systematic rejections upon its reissue. But perhaps the most unusual fact about it refers to the little (or no) attention it received from specialized critics, a mistake that, decades late, this text aims to help correct.

Keywords: Etnography, Academic Practices, Comparison by Contrast, Cultural Colonialism.

INTRODUÇÃO

Durante anos, fiz cara de TAMBÉM O LI toda vez que alguém se referia ao ensaio. O livro fitava-me tentadoramente da estante. Mas só há pouco o li - e admirei. Ora adaptadas, as palavras do cientista político Guillermo O'Donnell[2] bem poderiam ter sido empregadas por mim para aludir à leitura tardia que fiz de *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*, de Roberto Kant de Lima (1997). Não obstante a demora, gosto de pensar que a leitura ocorreu em um momento oportuno. E isso por diversas razões, inclusive, a de atualmente me sentir em melhores condições para analisar um trabalho cuja relevância, em tempos pretéritos, talvez não fosse capaz de aquilatar.

Em virtude da admiração intelectual e de afinidades temáticas, ao longo das últimas

2 No texto original, sem elisões, consta o seguinte: "*Llevaba años poniendo cara de YO TAMBIEN LO LEI cada vez que alguien aludía a "Você sabe com quem está falando?". El libro de Roberto da Matta pasó un tiempo mirándome tentadoramente desde la biblioteca. Pero sólo hace poco tiempo lo leí - y admiré*" (O'Donnell, 1984, p. 5).

décadas, tenho acompanhado com interesse as reflexões de Kant de Lima sobre organizações policiais e judiciais, no Brasil e nos Estados Unidos. Tanto quanto possível, também dedico atenção às etnografias produzidas por seus orientandos, cujo interesse nos processos de administração de conflitos e produção da verdade incide, majoritariamente, nos campos da segurança pública e do judiciário[3]. Todavia, diante da impossibilidade de recobrir todo o avolumado de artigos, teses e livros[4], algumas leituras acabam por ficar pendentes, uma falta que nem sempre sou capaz de reparar. Felizmente, não foi esse o caso de *A antropologia da academia…*

Quando cursei a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense (UFF), nos já longínquos anos 1990, as referências de docentes e discentes ao ensaio eram relativamente frequentes. Tanto que, em pouquíssimo tempo, ele já me soava familiar, ainda que não fosse, de fato, conhecido (Velho, 1978). Nas aulas, seminários, palestras, reuniões de pesquisa e até mesmo em bate-papos informais, de quando em quando, alguém indicava a sua leitura ou tecia comentários a seu respeito. O apreço pelo trabalho era compartilhado por muitos, inclusive pelo próprio autor que, sem disfarçar sua predileção, por mais de uma vez, declarou que, dificilmente, escreveria algo melhor.

Tal distinção justifica-se pelo caráter seminal do ensaio, como deixa ver o prefácio à segunda edição brasileira[5], no qual Kant de Lima (1997) se diz surpreso com o fato de ele trazer quase todas as questões das quais viria a se ocupar profissionalmente. Buscando dialogar com essa asserção, este texto tem por objetivo apresentar os aspectos centrais do trabalho, nos moldes de uma resenha, e trazer à tona alguns dos seus desdobramentos, não só no que se refere à produção intelectual do autor, como às práticas institucionais que, ao longo dos anos, sedimentaram a sua trajetória acadêmico-profissional[6].

---

3 Digo majoritariamente pois, para além dos supracitados, as etnografias se estenderam a campos empíricos como comunidades de pescadores artesanais, organizações religiosas, hospitais, arquivos, cartórios, cursos de graduação universitários, etc.

4 Até o fechamento deste texto, a produção de Kant de Lima contava com quatro livros autorais, 70 capítulos de livros e 66 artigos publicados em periódicos científicos, a organização de 29 coletâneas, bem como a orientação de 33 teses de doutorado e 84 dissertações de mestrado. Sou grato à equipe do Acervo do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (NEPEAC/UFF) por este levantamento e, mais particularmente, à Sônia Castro pela presteza com que me passou todas as informações solicitadas.

5 O ensaio foi também publicado no exterior, como parte de uma coletânea. Cf. Kant de Lima (1992).

6 Sem pretender simplificar uma discussão que é sabidamente complexa, cabe pontuar, aqui, que a construção da memória está relacionada às operações de "lembrar" e "esquecer", bem como à elaboração "criativa" ou "inventiva" que se impõe diante das lacunas inevitavelmente deixadas pelo esquecimento (Goody, 2012). Com isso, quero dizer que assumo de antemão a responsabilidade por eventuais omissões, inconsistências ou incorreções contidas neste texto, cuja elaboração contou com pesquisas bibliográficas e arquivísticas, mas também se valeu de um esforço de rememoração de falas a que tive acesso, ao longo de décadas, nas ocasiões mais diversas.

"A PROPOSIÇÃO DE UM PROGRAMA DE PESQUISAS ENUNCIADO ENSAISTICAMENTE..."

A antropologia da academia poderia jamais ter existido. Digo, ter existido como é: um texto acadêmico, forjado segundo os critérios que definem um trabalho dessa natureza. Por conta de diferentes fatores – tais como a força da nossa tradição oral e a difusão de uma concepção enviesada de rigor científico –, a experiência que lhe serviu de base poderia ter se diluído num "anedotário referente às pesquisas de campo", do tipo usualmente acionado para conferir sabor aos relatos "nas reuniões de antropologia, nos coquetéis e nos momentos menos formais" (Da Matta, 1978, p. 26-27). Se isso não ocorreu, decerto, não foi por acaso.

Como nota Peirano (2009, p. 53), "a pesquisa etnográfica não tem início em lugar especial ou momento determinado; ela tem espaço dentro de nós, quando mobilizamos uma sensibilidade específica". Ao que tudo indica, teria sido esse tipo de sensibilidade que levou Kant de Lima a etnografar sua própria experiência de socialização acadêmica junto ao Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard, em Cambridge, Massachusetts (EUA), ao passo em que pesquisava outra temática[7], tendo em vista a consecução de sua tese de doutorado e a consequente obtenção do grau de PhD, entre o final dos anos 1970 e meados dos 80. Segundo o autor, o ensaio desempenharia o duplo propósito de "compreender e exorcizar" essa experiência.

Embora fundamentado em vivências pessoais e impulsionado pelas preocupações do pesquisador enquanto sujeito político, o texto caracteriza-se pela formalidade acadêmica, não lembrando em nada experimentos etnográficos de cariz narcísico tão ao gosto dos tempos correntes. Diante dos dispositivos de inculcação do conhecimento promovida por uma das mais conceituadas instituições de ensino e pesquisa, Kant de Lima empenhou-se em desnaturalizar práticas acadêmicas que, embora locais, eram representadas como universais – inclusive, fora do seu contexto de origem –, o que lhes conferia o *status* de modelo normativo a ser seguido. Destarte, adotou um posicionamento crítico ao colonialismo cultural, questionando-se sobre a "possibilidade da produção de um conhecimento antropológico capaz de descobertas esclarecedoras no âmbito da interpretação de países do Terceiro Mundo e, em especial, do Brasil" (Kant de Lima, 1997, p.13). Com isso, antecipou-se a um debate que ganharia relevo

7 A temática de interesse principal do autor residia nos processos judiciais de produção da verdade, o que o levou a desenvolver uma pesquisa pioneira no Brasil, enfocando a questão da ética policial e suas implicações práticas. Originalmente concebido como tese (Kant de Lima, 1986), o trabalho foi traduzido e publicado como livro (Kant de Lima, 1995), tornando-se uma obra de referência para os interessados nas áreas da justiça criminal e segurança pública.

no final da década de 1990[8], consoante às transformações políticas e epistemológicas de um contexto caracterizado como pós-colonial ou decolonial.

Tal qual acontece com outros tipos de dominação, o colonialismo cultural tende a se revestir de várias formas. Seus mecanismos de produção, reprodução e legitimação são, por vezes, sutis, cabendo ao pesquisador dedicado ao tema explicitá-los. Foi o que fez Kant de Lima ao enfocar os múltiplos aspectos de um processo de normalização no qual a "disciplina pela forma" apresentava-se, ao mesmo tempo, como um meio e um fim. Dentre tais aspectos, haveria, pelo menos, três que merecem destaque, sendo o primeiro deles a assim chamada "aversão pela explicitação do próximo".

Durante o período que passou em Harvard, o autor foi reiteradamente surpreendido pela falta de referências dos docentes e discentes à sociedade americana[9]. Em consonância com um *ethos* social mais geral, os membros da "comunidade" acadêmica pareciam comungar de um tácito acordo, segundo o qual o olhar antropológico deveria ser dirigido a coisas "realmente" longínquas. A postura de refração à autoanálise era nitidamente "reforçada pela convicção arraigada na sociedade americana de que ela não possui '"cultura"' no sentido antropológico do termo" (Kant de Lima, 1997, p. 31), algo perceptível na naturalização do *american way of life,* que se estendia a todas as esferas da vida social, inclusive, a acadêmica, reforçando a crença de que "a maneira como [esta] se faz é a "melhor" maneira porque é a mais "saudável" ou a mais "simples" ou mais "racional"" (Kant de Lima, 1997, p. 31).

Outro aspecto a ser ressaltado refere-se à força do inglês como língua internacional. De modo geral, não há como ignorar a centralidade da língua inglesa enquanto meio privilegiado de difusão de informações, algo que também se faz notar no campo acadêmico. Tanto que pesquisadores de toda parte procuram investir na publicação de trabalhos em inglês, tendo em vista a ampliação do seu campo de influência e contato, o que, em tese, lhes facultaria um maior acesso a recursos do mercado intelectual.

Dada a posição que as Universidades e a sociedade americanas ocupam no cenário mundial, pode-se dizer que a distinção conferida à língua inglesa tem sido cada vez mais assumida pelo inglês tal qual praticado nos Estados Unidos, o que estaria ligado ao papel desempenhado pela academia americana "enquanto produtora de cérebros e saberes úteis" (Kant de Lima, 1997, p. 35). Como nota o autor, a disciplina formal da escrita "acadêmica" não se restringe ao ambiente universitário. Ela permeia e orienta "a expressão de executivos das áreas

8 Assumo como marco histórico as pesquisas desenvolvidas no período pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Responsável pela formulação do conceito de "colonialidade do poder", Quijano é considerado um importante intelectual da América Latina e costuma ser apontado como precursor dos estudos decoloniais.

9 Embora esteja a par das controvérsias envolvendo a questão, empregarei os gentílicos *americano(s)* e *americana(s)* com referência aos Estados Unidos por ser essa a forma originalmente adotada por Kant de Lima em seu ensaio.

dos negócios, do planejamento, do direito, da economia – e não só de nacionalidade americana" (Kant de Lima, 1997, p. 35), surtindo efeitos diretos nos modos de negociar, pensar e organizar assuntos referentes ao comércio internacional, às negociações diplomáticas, à formulação de políticas econômicas e à atuação de órgãos como o Fundo Monetário Internacional (FMI).

O último aspecto a destacar, aqui, refere-se aos mecanismos de instituição da "disciplina pela forma" na academia americana. Tais mecanismos eram evidenciados no dia a dia em situações as mais diversas, como nas perplexidades causadas pelas intervenções do autor nos seminários do curso ou na falta de clareza/organização dos seus textos escritos – o que, inclusive, o teria levado a se dedicar ao estudo das regras da *composition* por dois anos consecutivos. Nos cursos, Kant de Lima aprendeu, por exemplo, que cada parágrafo de um texto deve desenvolver uma ideia e apenas uma; que o primeiro e o último parágrafos devem sintetizar seu conteúdo; e que a referência a exemplos concretos era algo praticamente obrigatório. A lição fundamental, no entanto, consistia na formalização de um "ponto" (*point*) em conformidade com o rigor estilístico-científico próprio da produção acadêmica local. Dada a maneira como tais regras eram impostas, pode-se dizer que, na passagem por Harvard, para além de uma padronização dos estilos e formas de expressão escrita, o autor se viu às voltas com uma rigorosa "domesticação" dos modos de pensamento cujos dispositivos epistêmicos, mais que legítimos, eram tidos como os únicos verdadeiramente válidos.

Para tirar o melhor proveito de sua experiência etnográfica, Kant de Lima lançou mão de uma perspectiva comparada que, como assinala Evans-Pritchard (2021, p. 1), constitui "um dos procedimentos essenciais de toda ciência e um dos procedimentos elementares do pensamento humano". Nesse sentido, analisou a experiência vivida nos Estados Unidos a partir de um olhar contrastivo com a socialização acadêmica a que foi submetido no Brasil, em especial, durante a graduação em Ciências Sociais e a pós-graduação em Antropologia[10]. O confronto das vivências nos dois países fez com que o autor passasse a figurar entre os pesquisadores brasileiros que tomaram os Estados Unidos como uma espécie de "alteridade paradigmática" para estudos comparativos, atualizando, assim, uma "prática [que] remonta ao estudo clássico sobre preconceito racial de Oracy Nogueira" (Peirano, 1999, p. 237). A assumida inspiração vinha dos trabalhos de Roberto DaMatta[11], que se notabilizara por contrastar instituições do Brasil e dos Estados Unidos "de forma inédita e criativa […]… explorando as consequências que tais contrastes provocam de uma perspectiva sociológica" (Kant de Lima, 2000, p. 105).

10 Além da graduação em Ciências Sociais (1971-1974) e da pós-graduação em Antropologia Social (mestrado, 1974-1978), Kant de Lima também cursou uma graduação em Direito (1964-1968) que, segundo o próprio, veio a ter um peso comparativamente menor na discussão estabelecida.

11 Talvez seja oportuno lembrar que DaMatta foi orientador de Kant de Lima no curso de mestrado em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ), vindo a se tornar alguém com quem conviveria profissionalmente desde então.

A comparação pôs frente à frente dois sistemas de práticas e representações que respondiam de maneiras distintas à questão que orienta a parte descritiva do trabalho, qual seja: como se produz um antropólogo? Os "relatos" acerca de tais sistemas nos colocam a par de como, em cada contexto, os agentes lidam com questões relativas à oralidade e à escrita, à formalidade e à informalidade, bem como à organização do espaço e do tempo.

Tendo sido socializado em um ambiente acadêmico no qual, além da Faculdade, os estudantes se encontravam com os professores em suas casas, bares e restaurantes, complementando, inclusive, os ensinamentos ministrados durante as aulas, Kant de Lima não precisou de muito tempo para entender que, no contexto americano, relações e acontecimentos sociais não se misturam com relações profissionais e acadêmicas[12]. No melhor estilo cada-coisa-a-seu-tempo-e-todas-no-seu-devido-lugar, os novos anfitriões eram categóricos ao delimitar que os assuntos a serem conversados socialmente deviam ser desvinculados da prática ou teoria antropológica. O mesmo tipo de contraste era observado nas posturas adotadas por discentes e docentes durante as aulas. Enquanto, no contexto brasileiro, predominavam seminários ou discussões em grupo, nos quais o desempenho oral dos estudantes era estimulado e valorizado, no americano, o "ensino acadêmico se atualizava na forma de conferências (*lectures*) pronunciadas a partir de texto escrito e lido pelo professor, pelo período exato de uma hora, diante de plateias constituídas de alunos da graduação e da pós-graduação" (Kant de Lima, 1997, p. 23)[13].

Um aspecto que parece ter atraído particularmente a atenção do etnógrafo foram os contrastes entre os modos de organização do tempo nos dois contextos pesquisados. Conforme a sua descrição, no americano, haveria todo um rigor no controle de duração das aulas e atividades afins, o que diferia (e muito!) do que acontecia no contexto brasileiro, onde o "horário e o conteúdo das aulas não eram cumpridos com rigidez, não havendo hora certa para começar nem para terminar" (Kant de Lima, 1997, p. 21). No que diz respeito à escrita, o contraste entre as formas de socialização acadêmica era igualmente acentuado. Enquanto no primeiro caso preconizava-se a já referida "disciplina pela forma", com todo o hermetismo de suas regras, no segundo, os trabalhos escritos – que, assim como os seminários e trabalhos em grupo, serviam de base para a avaliação dos estudantes –, tinham entre os critérios mais importantes de julgamento a dose de "criatividade" que apresentavam, sobretudo, quando

12 A rígida separação entre os planos formal e informal pode ser ilustrada pelo estabelecimento de um dia e horário específicos para as relações de sociabilidade envolvendo membros da comunidade acadêmica. Como salienta o autor, entre as diversas atividades da pós-graduação, toda quinta-feira realizavam-se *beer hours*, custeadas pelo Departamento, com o objetivo manifesto de "promover e institucionalizar nossa interação social, contando com a presença de professores, alunos e convidados" (Kant de Lima, 1997, p. 28).

13 Ainda que permitidas, raras eram as vezes em que os estudantes intervinham nas aulas ou dirigiam perguntas aos professores. Segundo o autor, "as ocasiões de discussão e explicitação de dúvidas eram as de seminários (*seminars*) quinzenais com o professor ou seus monitores" (Kant de Lima, 1997, p. 23-24).

esta vinha acompanhada do domínio de uma "certa forma literária na apresentação correta da matéria conceitual" (Kant de Lima, 1997, p. 22).

Muito já se disse sobre a importância da comparação para o fazer antropológico, inclusive, que ela constitui o recurso que permite "vermos a nós mesmos em perspectiva" (Dumont, 2000, p. 23), levando-nos, por vezes, a estranhar o que "está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação" (DaMatta, 1978, p. 29). Se, num primeiro momento, a comparação entre as referidas práticas acadêmicas tinha por objetivo problematizar a "disciplina pela forma" americana, a postura adotada em relação a nossos próprios modos de produção e reprodução do conhecimento não haveria de ser outra. Mesmo porque, para celebrarmos nossa identidade, não precisamos (e nem devemos!) endossar tradições cuja existência, nos tempos atuais, não se justificaria senão pela força dos costumes e das convenções. No caso, tão importante quanto dar vazão a "nossas formas de expressão literárias e criativas, incapazes de descobertas bem-comportadas; nossa oralidade e prolixidade; nossa impontualidade e falta de objetividade" (Kant de Lima, 1997, p. 56), seria olharmos criticamente para práticas e representações herdadas de contextos d'antanho que, tendo resistido à ação do tempo, continuam a ter efetiva presença nas formas de controle da produção intelectual a que estamos submetidos.

Seria essa, afinal, a questão fundamental enfocada por Kant de Lima em seu ensaio. Partindo do pressuposto de que o controle exercido sobre os processos acadêmicos de produção e reprodução do conhecimento se dá menos pela censura dos conteúdos do que pela maneira como são transmitidos, ele conferiu centralidade analítica à "imposição da forma acadêmica de expressão que, em última análise, orienta e organiza o pensamento e impõe limites à produção intelectual, domesticando-a" (Kant de Lima, 1997, p. 39). Os contrastes ora apontados não teriam outra motivação senão identificar as formas de expressão privilegiadas em cada contexto para, em seguida, dissecar os seus fundamentos. Como esclarece o autor, tais formas de expressão têm relação direta com mecanismos disciplinares que, por seu turno, estão ligados à maneira como as sociedades representam a si mesmas. Posto que as representações não são idênticas nas sociedades e academias americana e brasileira, as diferenças entre elas acabam por se refletir nas respectivas maneiras adotadas para "tornar público" o pensamento e nas regras que presidem sua expressão. Assim, "a uma produção escrita, cristalizada, disciplinada formalmente, literal e explícita opõe-se uma oral e fugaz, a que correspondem formas repressoras, implícitas e interpretativas de controle social" (Kant de Lima, 1997, p. 40).

A fim de esclarecer como operam, na prática, as aludidas formas de expressão, cabe fazer uma breve referência a duas situações que considero especialmente ilustrativas. A primeira diz respeito a uma advertência imposta ao autor por um dos professores, em Harvard, diante da sua tentativa de intervir durante a aula, tendo por base uma referência bibliográfica que não constava no programa do curso. Tão logo esboçada a intervenção, o docente o teria

interrompido, indagando se o restante da turma conhecia o trabalho em questão. Diante da negativa, o estudante foi orientado a, doravante, se ater aos textos listados na bibliografia do curso, aos quais todos teriam acesso, se assim o desejassem. A segunda situação está relacionada ao fato de, no Brasil, ser relativamente comum professores trabalharem com uma espécie de "bibliografia oculta" que, por não estar indicada em lugar algum, faz deles, em detrimento dos textos, a fonte privilegiada de acesso ao conhecimento. Uma importante consequência desse tipo de postura é que fica inteiramente a cargo dos docentes decidir, conforme seus critérios, quando, onde, como e, claro, a quem tal conhecimento será preferencialmente disponibilizado.

Situações como as descritas nos colocam diante de formas de expressão e controle da produção intelectual notadamente distintas: uma pautada pela disciplina e a outra, pela repressão. Na primeira, teríamos a ênfase na publicização escrita do conhecimento, que só produz efeitos considerados legítimos quando tal conhecimento é acessado universalmente. Já a segunda conta com uma forma de expressão mais restritiva, de base oral, que encara o conhecimento como um bem que não deve ser distribuído igualmente na sociedade e, sim, de forma particularizada, logo, excludente. Embora o autor procure se pautar pela prudência, evitando generalizações do tipo "no Brasil é assim; já nos Estados Unidos…", não há como deixar de identificar a existência de uma relação de homologia entre as formas acadêmicas e aspectos mais gerais das sociedades brasileira e americana, cujos efeitos se fazem sentir de diferentes maneiras, inclusive, na significação respectivamente atribuída à noção de *público* que, com o tempo, viria a se tornar um importante operador analítico para Kant de Lima.

Nas discussões a esse respeito, o antropólogo tem assinalado que, no português praticado entre nós, diferentemente do que ocorre em inglês (*public*) ou francês (*publique*), a categoria *público* costuma ser aproximada e, por meio de um deslize semântico, confundida com a noção de *estatal*. Com base na comparação entre os modelos de administração de conflitos vigentes no Brasil e nos Estados Unidos, ele esclarece que, enquanto *public* remete a algo coletivo, a um domínio da sociedade, a ideia de *público* é comumente associada à figura de um Estado distante e impessoal, que controla tal domínio de acordo com "suas" regras. Os efeitos disso são diversos, podendo ser percebidos nas relações estabelecidas, em cada contexto, entre os cidadãos e o aparato legal a que estão formalmente submetidos. Assim, ao passo que na tradição americana "a desobediência à lei e, por extensão, a qualquer regra social será identificada socialmente como uma transgressão moral, uma ruptura de um genérico e abstrato contrato social" (Kant de Lima, 2001, p. 12), na brasileira, as leis são muitas vezes encaradas como emanações de uma entidade soberana que paira sobre nossas cabeças, inspirando desobediência e/ou desrespeito por não serem reconhecidas como expressão legítima dos interesses dos cidadãos.

Desse modo, enquanto no primeiro modelo a categoria *public* faz referência a um domínio compartilhado por indivíduos que se reconhecem como genérica e formalmente iguais

– o que o erige à condição de uma extensão de todos e cada um –, no segundo, a ideia de *público* está vinculada à representação de algo exterior aos indivíduos, o que, em diversas ocasiões, o torna antagônico aos seus interesses. Em suma, isso quer dizer que, no Brasil, a noção de *público* é frequentemente associada a uma realidade distante, com a qual não nos identificamos e, portanto, nos soa indiferente. Prova disso, como aponta Kant de Lima (1991), encontra-se no comportamento aparentemente contraditório de brasileiros que, em seu cotidiano, criticam a sujeira das ruas e parques públicos, a desorganização do nosso tráfego, a falta de urbanidade em nossas relações cotidianas, mas, quando são surpreendidos praticando ações dessa natureza, revidam à admoestação com a famigerada pergunta: a rua é sua? Num contexto em que a concepção de *público* encontra-se tão fortemente associada à figura abstrata do Estado, os domínios assim definidos acabam por ser apartados dos indivíduos comuns, isto é, dos sujeitos empíricos de carne e osso que, sem ter para com eles qualquer identificação, não enxergam no desrespeito ao que é público um desrespeito a si mesmos ou aos seus concidadãos.

Intelectualmente instigantes, reflexões como essa atravessam toda a obra de Kant de Lima, com desdobramentos tangíveis que, a um só tempo, enriquecem a teoria antropológica e a extrapolam. A bem da verdade, ele sempre se mostrou preocupado com a inserção social da Universidade e com a produção de um conhecimento "politicamente eficaz na tão desejada transformação de nossa realidade social e cultural" (Kant de Lima, 1997, p. 57). Nesse sentido, eu não poderia deixar de fazer referência a, pelo menos, alguns projetos institucionais que, sob sua direção, buscaram dialogar seja com o poder público, a iniciativa privada, movimentos sociais ou representações da sociedade civil organizada.

Entre esses projetos, há que se mencionar o Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública, cuja primeira edição ocorreu no ano 2000, tendo como público-alvo oficiais da Polícia Militar. Inicialmente financiado pela Fundação Ford e, a seguir, pelo Instituto de Segurança Pública da Secretaria de Segurança do Estado do Rio de Janeiro, o curso de pós-graduação se estenderia, posteriormente, a capitães, delegados de polícia e demais interessados nas temáticas em questão.

Uma segunda iniciativa que merece destaque é o Bacharelado em Segurança Pública e Social da UFF, o primeiro curso de graduação dedicado ao tema do Brasil. Realizado na modalidade presencial, suas atividades tiveram início no primeiro semestre de 2012, tendo em vista a formação de profissionais capacitados para atuar nas áreas de gestão, avaliação e promoção de políticas públicas, pesquisa acadêmica, entre outras.

No mesmo sentido, deve-se ressaltar o Curso de Tecnólogo em Segurança Pública e Social, criado em 2013 no âmbito do Departamento de Segurança Pública da UFF. Oferecido na modalidade semipresencial, o curso é fruto da articulação de diferentes instituições, como a Universidade Federal Fluminense, a Fundação Centro de Ciências e Educação Superior a

Distância do Estado do Rio de Janeiro e a Secretaria de Segurança Pública. Diferentemente do Bacharelado, o Curso de Tecnólogo tem como público-alvo os profissionais das carreiras de segurança pública, conforme o catálogo de cursos superiores em tecnologia do MEC.

Além de afinidades teórico-metodológicas, tais iniciativas têm em comum o fato de que almejam a formação de quadros para atuar na área da segurança pública, mas não do ponto de vista do Estado e, sim, da sociedade, o que, na prática, habilitaria os egressos a pesquisar, formular, propor, administrar e executar ações a partir das teorias democráticas e nos moldes de um Estado Democrático de Direito.

Pode-se afirmar que essas e outras importantes iniciativas – como a criação do Departamento de Segurança Pública da UFF, em 2011, e do Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança (PPGJS), em 2018 – deitam suas raízes junto ao Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP), cuja criação remonta a 1994. Integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política (PPGACP), ora tão-somente Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)[14], o NUFEP representa um ponto de inflexão nos empreendimentos acadêmicos envolvendo processos de produção da verdade e administração institucional de conflitos. O núcleo foi coordenado durante quatro anos por seu fundador, o Professor Emérito Luiz de Castro Faria, até que, entre 1998 e 2010[15], Kant de Lima assumiu a coordenação executiva, tornando-se responsável, entre outras ações, por firmar acordos e convênios em âmbito nacional e internacional. Ciente do seu caráter estratégico e inovador, ele avaliaria nos seguintes termos o papel institucionalmente desempenhado pelo NUFEP:

> [O núcleo] tem contribuído vigorosamente para a aplicação e divulgação do saber universitário, tanto do ponto de vista acadêmico, através dos inúmeros livros, artigos, capítulos de livros e dissertações […]…, como em caráter de extensão, na administração de problemas suscitados pela sociedade, ao mesmo tempo em que proporciona campo empírico e espaço de discussão teórico-metodológica para os pesquisadores do Programa de Pós-Graduação [em Antropologia], que têm seus saberes desafiados pelo conjunto de demandas que se forma no entorno da universidade. Acreditamos assim, que o NUFEP tem cumprido papel fundamental na formação de nossos alunos, na integração de nossas pesquisas multidisciplinares e na interação profícua com outras instituições de pesquisa e ensino e com a sociedade em que se encontra inserido, mantendo-se fiel aos princípios que orientaram sua criação e fazendo jus a seu fundador (Kant de Lima, 2006, p. 43).

Entre as principais conquistas associadas ao NUFEP ao longo de sua história, certamente, há que se destacar a aprovação do Programa de Pesquisa do Instituto de Estudos Comparados

14 Criado conjuntamente em 1994, o PPGCP foi desmembrado em 2002, dando origem a dois programas de pós-graduação independentes nas áreas de Ciência Política e Antropologia.

15 Atualmente, o NUFEP está sob a coordenação do Professor Fábio Reis Mota, que é vinculado ao PPGA e ao Departamento de Antropologia da UFF.

em Administração Institucional de Conflitos (InEAC) como um dos 122 institutos de ciência e tecnologia contemplados no edital promovido pelo Ministério da Ciência e Tecnologia em 2008. A parceria do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com a Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) tem contribuído para a consolidação de uma ampla rede, nacional e internacional, de formação e pesquisa, integrada por programas de Pós-graduação e núcleos de pesquisa de instituições de diferentes estados brasileiros e países. Sediado na UFF e sob a coordenação de Kant de Lima, o Instituto abriga, hoje, mais de 300 pesquisadores, contando, também, com consultores internacionais da França, Portugal, Estados Unidos, Canadá e Angola. Em fina sintonia com as demandas dos nossos tempos, a construção de redes de pesquisa, como o InEAC, tem sido de vital importância para o processo de internacionalização das Ciências Sociais que, em princípio, passaria pela internacionalização dos Cientistas Sociais. Particularmente no caso da Antropologia, tal processo encontra um importante suporte na vocação comparativa da disciplina que, a despeito das variações de enfoque, a acompanha desde suas origens, na segunda metade do século XIX.

Como se sabe, pensar comparativamente implica admitir "que o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e guia" (DaMatta, 1978, p. 12). No que concerne à antropologia praticada em países do Terceiro Mundo, como o Brasil, esse reconhecimento decerto extrapola o projeto teórico de "alargamento do universo do discurso humano" (Geertz, 1978, p. 24), constituindo-se, antes, em pré-condição para o enfrentamento de males, como os associados ao colonialismo cultural. Conforme observa Kant de Lima, "uma antropologia que pretenda descolonizar-se há que voltar seus olhos para outras sociedades que não o Brasil, num esforço deliberado de libertação e criação de novos conceitos e interpretações de nossa própria sociedade" (Kant de Lima, 1997, p. 56). Noutras palavras, isso significa que precisamos voltar nossos olhos para a Europa e para os Estados Unidos – posto que são fundamentais para o entendimento das raízes de nossa dominação cultural –, tanto quanto para "as sociedades do Terceiro Mundo, em especial nossos vizinhos latino-americanos, cujas respectivas diferenças e semelhanças deverão aguçar a nossa compreensão sociológica dos outros e, afinal, de nós mesmos" (Kant de Lima, 1997, p. 56). Cabe assinalar que, embora necessária, essa busca pelo "outro", em hipótese alguma, deve se dar de forma acrítica, sobretudo, quando ela se refere aos ditos "países centrais". Nesse caso em especial, urge que nos comportemos como uma "câmara de decantação na periferia" (Arantes, 1991), que se abre para o mundo, mas sem prescindir de sua identidade própria; que se relaciona com outras tradições nacionais e/ou continentais, mas o faz de forma dialógica, não mimética.

Essa tem sido a postura que anima o InEAC, o NUFEP e demais projetos institucionais cuja fonte inspiradora, sem sombra de dúvidas, encontra-se em *A antropologia da academia...*

que, nos anos 1980, pode ter vindo a figurar como apenas um trabalho acadêmico, mas hoje se traduz como a "proposição de um programa de pesquisas, enunciado ensaisticamente, a partir de uma experiência etnográfica que explicitou uma gama de questões ainda não devidamente discutidas, nem esgotadas, em nossa academia" (Kant de Lima, 2011, p. 11-12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde meados de 2022, vinha nutrindo o desejo de escrever este texto. À época em que surgiu a ideia, eu ministrava uma disciplina para estudantes de pós-graduação[16] dedicada às relações entre saber e poder em diferentes domínios da vida social, inclusive, o acadêmico (o que levou o ensaio em tela à bibliografia do curso). Na véspera da data marcada para a sua discussão, decidi escrever ao autor a fim de cumprimentá-lo e dizer o quão estimulado me sentia com a leitura. Vinte minutos depois, ele retornou à mensagem com duas colocações que considero dignas de nota. Primeiramente, ecoando falas anteriores, dizia que aquele era o melhor texto que já tinha escrito. Em seguida, ressaltava que o mesmo nunca mereceu sequer uma resenha ou comentário crítico, em lugar nenhum[17]. Pois bem, estas páginas foram escritas com dois objetivos, sendo um deles, justamente, o de corrigir isso. Para tanto, nada poderia ser mais apropriado do que uma publicação comemorativa nas páginas de *Antropolítica*, revista vinculada ao PPGA/UFF, que Kant de Lima não só ajudou a fundar, como a tornar-se um Programa de excelência acadêmica reconhecida nacional e internacionalmente.

O texto vem se somar a importantes celebrações que tiveram início no ano de 2024. Entre elas, cumpre destacar, primeiramente, o ciclo comemorativo dos 30 anos do NUFEP, ocorrido a partir do segundo semestre, com a participação de diversos pesquisadores brasileiros, além de convidados da França, Argentina e Portugal. De igual modo, deve-se mencionar o XI Seminário Internacional do InEAC, cuja realização no mês de novembro serviu de oportunidade para a celebração dos 15 anos de existência do Instituto. Por fim, há que se assinalar o aniversário de 80 anos de Kant de Lima, festejado de modo concomitante ao seminário, o que veio a conferir ao evento um significado ainda mais especial. Provavelmente, as comemorações ainda se estenderão um pouco, uma vez que, em 2025, completam-se 40 anos d'*A antropologia da*

16 A disciplina optativa, intitulada *Seminário Especial I: Etnografia, saberes e poderes*, foi oferecida no PPGA/UFF, no 1º semestre de 2022.

17 Em *sites* de busca virtual, encontrei uma única resenha dedicada ao livro, mas não foi possível apurar se, além da internet, ela chegou a ser publicada em algum livro ou periódico científico. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/140591156/QUANDO-OS-INDIOS-SOMOS-NOS-Resenha-do-texto-de-Roberto-Kant-de-Lima.

academia, efeméride que, por força do acaso, coincide com o centenário de outra admirável publicação…

Um dos mais belos textos das ciências sociais, *O Ensaio sobre a dádiva* foi originalmente publicado em 1925, no primeiro tomo da segunda série da *Année Sociologique*. Dotado de múltiplas camadas, o texto do sociólogo Marcel Mauss tem se prestado a leituras renovadoras que põem em evidência aspectos já enunciados, mas ainda pouco explorados do pensamento do autor, tais como os referentes às relações entre dádiva, prazer e liberdade. Como notam intérpretes contemporâneos, a dádiva encerra um tipo especial de moral que, por meio da generosidade recíproca, proporciona aos envolvidos a "experiência de pertencer a uma comunidade que, longe de limitar a personalidade de cada um, ao contrário, a expande (Godbout, 1998, p. 11). Na contramão do que preconizam os paradigmas holista e individualista, trata-se, assim, de uma moral que reforça e alimenta o laço social, afirmando a precedência da relação entre homens-e-homens sobre a relação entre homens-e-coisas, dos afetos sobre os interesses e, não menos importante, do gesto socialmente espontâneo sobre a execução passiva das normas. Nesse sentido, pode-se dizer que aqueles que tomam parte no circuito da dádiva costumam fazê-lo porque assim o desejam e pelo fato de serem livres para isso.

A essa altura o leitor poderia se perguntar, mas, afinal, o que essa digressão tem a ver com a discussão desenvolvida até aqui? Eu responderia que muito! Como não há obra sem autor, gostaria de aproveitar as linhas que me restam para, inspirado na abordagem maussiana, tecer um comentário final como forma de reverência, reconhecimento e gratidão ao responsável pelo texto sobre o qual tive, aqui, a honra e o prazer de discorrer.

Professor emérito, pesquisador 1A do CNPq, membro das mais prestigiosas associações científicas e detentor de inúmeras láureas acadêmicas, Kant de Lima construiu sua biografia pautando-se pela generosidade e pelo engajamento social, bem como pelo devotamento para com alunos e amigos. Sempre atento ao "outro", encontrou no exercício do seu ofício a principal via (embora não única!) de oferecer ao mundo "a dádiva de si" (Fournier, 1993), o que, ao longo do tempo, lhe tem permitido criar, manter e renovar vínculos com pesquisadores oriundos dos mais diversos contextos acadêmicos e nacionais, ensejando, assim, a constituição de múltiplos laços, bem como aprendizados pautados pelo revigorante diálogo com a diferença. Sem jamais negligenciar a desigualdade e as hierarquias próprias do nosso ordenamento social, ele há muito se deu conta de que, para compreendermos o real em sua complexidade, não podemos nos ater exclusivamente ao estudo de grupos oprimidos ou de minorias étnicas, sociais, regionais etc., uma postura que, apesar dos avanços, ainda hoje, encontra alguma resistência no meio acadêmico.

Para fazer frente aos "desafios" e "abismos de compreensão" que, eventualmente, se põem diante de si, Kant de Lima desenvolveu uma bem-sucedida fórmula que combina

imaginação sociológica, trabalho duro e "insubmissão da liberdade" (Foucault, 1995), uma lição que diferentes gerações formadas por ele, não só aprenderam, como têm passado adiante de forma irretocável. São parte desse legado a postura crítica a toda e qualquer pretensão de hierarquização dos saberes, bem como à definição moral, utilitária ou meramente convencional das prioridades temáticas das quais nos ocupamos como pesquisadores. A história da ciência e, mais particularmente, a da Antropologia, não cessam de nos dar provas de que a opção por temas não-canônicos e alheios a modismos pode ter custos elevados. Todavia, como ensina o nosso homenageado – na teoria e na prática – a liberdade é um bem de valor inestimável, do qual em hipótese alguma devemos nos alienar…

REFERÊNCIAS

1. ARANTES, Paulo. Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema. **Novos Estudos CEBRAP**, [*s*. *l*.], n. 30, p. 149-161, 1991.

2. DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter *anthropological blues*. *In*: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

3. DUMONT, Louis. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Bauru: EDUSC, 2000.

4. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. O método comparativo em Antropologia Social. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 1-17, 2021. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/191855/178461. Acesso em: 20 de dezembro de 2024.

5. FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert Lederer (ed.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 273-295.

6. FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 104-112, 1993.

7. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

8. GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 39-52, 1998.

9. GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Vozes, 2012.

10. KANT DE LIMA, Roberto. **Legal theory and judicial practice**: paradoxes of police

work in Rio de Janeiro city. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Harvard University, Cambridge, 1986.

11. KANT DE LIMA, Roberto. Ordem pública e pública desordem: modelos processuais de controle social em uma perspectiva comparada (inquérito e *jury system*). **Anuário Antropológico**, n° 88. Brasília: UnB, p. 21-44, 1991.

12. KANT DE LIMA, Roberto. The anthropology of academy: when we are the indians. *In*: RIPP, Arie; LAYNE, Linda; HESS, David (ed.). **Knowledge and society**: the anthropology of science and technology. Greenwich: Jai Press, 1992. p. 191-222.

13. KANT DE LIMA, Roberto. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro**: seus dilemas e paradoxos 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

14. KANT DE LIMA, Roberto. **A antropologia da academia**: quando os índios somos nós 2. ed. Niterói: EDUFF, 1997.

15. KANT DE LIMA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público. *In*: GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Lívia; DRUMMOND, José Augusto. **O Brasil não é para principiantes**: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 105-123.

16. KANT DE LIMA, Roberto. Administração de conflitos, espaço público e cidadania. Uma perspectiva comparada. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, [*s*. *l*.], v. 1, n. 2, p. 11-16, 2001.

17. KANT DE LIMA, Roberto. A presença de Castro Faria na Universidade Federal Fluminense (1993-1998): uma perspectiva afetivo-institucional. *In*: CASTRO FARIA, Luiz de. **Antropologia - escritos exumados 3**: lições de um praticante. Niterói: EDUFF, 2006. p. 29-46.

18. KANT DE LIMA, Roberto. **A antropologia da academia:** quando os índios somos nós. 3. ed. Niterói: EDUFF, 2011.

19. O'DONNELL, Guillermo. ¿Y a mi qué me importa? Notas sobre sociabilidad y política en Argentina y Brasil. Buenos Aires: CEDES, 1984.

20. PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). *In*: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré, 1999. p. 225-266.

21. PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 53-80, 2009.

22. VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-46.

Edilson Márcio Almeida da Silva
Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Professor Associado do Departamento de Antropologia, ambos da Universidade Federal Fluminense. Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos e do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da mesma instituição. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9811-3972. E-mail: edilsonmas@yahoo.com.br


RESENHA

MARTINS, Luana. *Fazer a pena andar*: uma etnografia sobre o cumprimento de pena e seus ritmos em unidades prisionais femininas no Rio de Janeiro, Paris e Marseille. Rio de Janeiro: Autografia, 2024.

Mulheres, temporalidades e ritmos em unidades prisionais brasileiras e francesas

Women, temporalities and rhythms in brazilian and frenh prisons

Juliana Gonçalves Melo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

RESUMO

Trata-se da resenha do livro de Luana Martins *Fazer a pena andar: uma etnografia sobre o cumprimento de pena e seus ritmos em unidades prisionais femininas no Rio de Janeiro, Paris e Marseille*, publicado em 2024, que analisa a experiência do encarceramento feminino em dois contextos comparativos entre Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, e França, nas cidades de Marselha e Paris. A autora propõe o conceito de ritmos para identificar as formas de fazer "a pena andar" a partir da inserção em novos contextos espaciais e temporalidades e busca refletir sobre a experiência do encarceramento de mulheres e entender que significados são atribuídos ao cárcere nos dois contextos. Entre outras questões, evidencia como o aprisionamento tem diferentes nuances e atravessa vivências pessoais provocando "descompassos", rupturas e exigindo novas estratégias para reconstruir a vida dentro de um espaço fechado a cadeado. A partir desse olhar, apresenta-nos histórias de mulheres singulares, com medos, angústias, culpas, frustrações, sensações de desconforto e de alegria, que são também reveladoras de questões sociais relevantes e devem ser interpretadas contextualmente. Ao tratar dos dois contextos, mesmo identificando condições materiais "melhores" na França e "piores" no Brasil nesse sentido, a autora mostra como a experiência do aprisionamento é sempre traumatizante e requer esforço emocional para ser "digerida". Afinal, é perpassada por diferentes ritmos e, a depender das condições experienciadas, alguns podem ser mais ou menos tortuosos e violentos.

Recebido em 28 de agosto 2024.
Aceito em 11 de abril de 2025.

CC BY

Palavras-chave: Prisão, Encarceramento feminino, Ritmos.

ABSTRACT

This is a review of the book by Luana Martins *Fazer a pena andar: an ethnography on serving time and its rhythms in women's prisons in Rio de Janeiro, Paris and Marseille*, published in 2024, which analyzes the experience of female incarceration in two comparative contexts between Brazil, in the city of Rio de Janeiro, and France, in the cities of Marseille and Paris. The author proposes the concept of rhythms in order to identify the ways in which "the sentence is carried out" through insertion into new spatial contexts and temporalities and seeks to reflect on the experience of women's incarceration and to understand the meanings given to it in both contexts. Among other issues, it highlights how imprisonment has different nuances and crosses personal experiences, causing "mismatches", ruptures and requiring new strategies to rebuild life within a locked space. From this perspective, it presents us with stories of unique women, with fears, anxieties, guilt, frustrations, feelings of discomfort and joy, which also reveal relevant social issues and must be interpreted contextually. In dealing with both contexts, even identifying "better" material conditions in France and 'worse' ones in Brazil, the author shows how the experience of imprisonment is always traumatizing and requires emotional effort to be "digested". After all, it has different rhythms and, depending on the conditions experienced, some can be more or less tortuous and violent.

Keywords: Prison, Female incarceration, Rhythms.

Fazer a pena andar: uma etnografia sobre o cumprimento de pena e seus ritmos em unidades prisionais femininas no Rio de Janeiro, Paris e Marseille, elaborado por Luana Martins (2024), constitui-se hoje como leitura essencial. Sua proposta é refletir sobre a experiência do encarceramento de mulheres em cumprimento de pena e entender que significados dão a ela em dois contextos comparativos (Rio de Janeiro, no Brasil, e Paris e Marseille, na França[1]). Ao afirmar que não podemos pensar a prisão como uma instituição universal e homogênea, a obra indica que o aprisionamento tem diferentes nuances, atravessa vivências pessoais e provoca "descompassos" e rupturas que precisam ser administrados. Mesmo que o evento represente, para alguns, um grande choque emocional e, para outros, apenas uma etapa em sua carreira moral (Goffman, 2015), a experiência implica em perder parte da autonomia pessoal, de rotinas

1 O livro é resultado de sua tese de Doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, na Universidade Federal Fluminense, sob orientação de Frederico Policarpo. No Brasil, Martins visitou quatro estabelecimentos penais e, na França, dois. Todos estão indicados no livro.

e vínculos sociais, além de bens pessoais.

Ou seja, depois que a pena é estabelecida e o último cadeado se fecha, é preciso reconstruir a vida dentro desse novo espaço e lidar com suas peculiaridades. É preciso lidar com novas temporalidades, como o tempo da pena e o de dar significado a ela; o tempo da administração penal; o de se "adaptar" ou não àqueles novos ritmos; e os tempos subjetivos. É preciso fazer "a pena andar" e essa experiência é perpassada por ritmos singulares, sociais e individuais. Envolve lidar com os barulhos, os odores e as limitações dessa vivência.

A categoria de ritmo dá originalidade ao livro. Na pesquisa, foi uma unidade comparativa essencial. Ritmo ou polirritmos envolvem experiências que são tanto sociais como individuais e afetivas. Parafraseando Lefebvre e Régulier (1985), o ritmo está dentro do vivido. Não podemos entendê-lo como um indicador fixo e universal, pois é vivenciado por pessoas.

Trata-se de proposta teórica inovadora e promissora, na medida em que a categoria pode ser replicada em outros estudos e contribui para perceber os vários "dentros" da prisão, como assinala a autora. Ademais, em tempos em que é preciso reafirmar o óbvio, permite ressaltar que estamos diante de pessoas que estão em aprisionamento, mas que merecem ser tratadas de forma ética, empática e, no caso de Martins, "afetada", como propõe Favret-Saada (2005).

Fazer a pena andar trata da questão prisional, mas vai além dela. Ao apresentar os relatos das interlocutoras com as quais interagiu e pelas quais "nutriu afeto", Martins nos apresenta pessoas que precisam ressignificar suas vidas em um contexto temporal e espacial delimitado por ritmos (externos e internos), mais ou menos controláveis. A partir desse olhar, nos apresenta histórias de mulheres singulares, com medos, angústias, culpas, frustrações, sensações de desconforto e de alegria – que são também reveladoras de questões sociais relevantes. São relatos obtidos através do estabelecimento de relações de confiança e do desejo dessas pessoas de desabafar, denunciar situações injustas ou apenas ficar em silêncio, o que também deve ser respeitado, como Martins o fez. Essa perspectiva "humaniza" a pesquisa, as mulheres que dela fizeram parte e evidencia como, enquanto pesquisadoras, também somos atravessadas por esses relatos e vidas.

Igualmente, deve-se ressaltar a qualidade acadêmica e etnográfica do livro. A pesquisa está bem fundamentada e há uma articulação fluida entre escolhas teóricas e dados empíricos. É importante destacar que a formação inicial de Martins é no Direito, que tem metodologias de pesquisa diferentes da Antropologia. O Direito, em termos gerais, dá primazia às falas de autoridade e normas em detrimento de dados empíricos, frequentemente ignorados. Para muitos alunos do Direito, como já indicou Kant de Lima (1999), a "conversão" à antropologia não é fácil. Há certa dificuldade, para alguns, em perceber que os dados empíricos têm primazia, são polifônicos e não devem ser manipulados para justificar caminhos teóricos almejados.

Fugindo a esse padrão, Martins faz uma "conversão" fluida e leva à sério os pressupostos aprendidos em sua formação acadêmica, mostrando-se excelente observadora, pesquisadora perspicaz e sensível. Dialoga tanto com referenciais teóricos consagrados (seja na teoria

antropológica ou nos debates sobre a questão prisional) quanto contemporâneos de forma crítica e conectada aos dados empíricos. Algumas escolhas, ao meu ver, se destacam, quais sejam: a análise de Cardoso de Oliveira (1996) sobre o trabalho do antropólogo e sua fundamentação no ouvir, observar e narrar; o foco em situações de interação social e seus aspectos simbólicos[2] como propõe Goffman (2015); a concepção de Geertz (1997) sobre saberes e sensibilidades locais; e a perspectiva de violência moral de Cardoso de Oliveira (2008).

De outro modo, *Fazer a pena andar* nos presenteia com descrições etnográficas generosas, que ora nos conduzem para os diferentes contextos prisionais visitados e seus corredores – lugares centrais para suas observações –, ora despertam nossos sentidos e nos fazem imaginar os cheiros da prisão (desde o de pão quentinho ao de esgoto), seus diferentes ruídos (como um choro angustiado, o bater das grades ou os apitos sonoros) e os sentimentos de quem está encarcerado, como demonstra o seguinte trecho: "Presa há 9 anos por um *affaire criminelle* sobre o qual não conversamos, em nenhum momento, minha interlocutora sentia que os muros a beliscavam, a roíam, a mordiscavam, comendo-a lentamente[3]" (Martins, 2025, p. 246). As descrições são duplamente generosas quando compartilham os passos trilhados para realizar pesquisas com pessoas privadas de liberdade, seja no Brasil ou na França. Afinal, pesquisar na prisão é sempre uma saga e isso foi vivenciado por Martins.

Teórica e politicamente, a pesquisa também é relevante quando inverte a lógica usual, na qual são sempre os pesquisadores do "Norte Global" que pesquisam o "Sul Global" – na falta de melhores termos. Alterar essa lógica é importante para que pesquisadores do Sul Global tenham mais voz e protagonismo. Importa ainda para evitar a repetição acrítica de conceitos que não nos servem, mas que tentamos encaixar à nossa realidade a qualquer custo. Martins, aliás, nos convida especificamente a pensar no uso indiscriminado de Foucault (2004) para entender as prisões brasileiras. Ao conhecer as prisões francesas, fica evidente que esse modelo só funciona em uma sociedade disciplinar como a francesa, que é bem diferente do Brasil, onde desconfiamos das normas e tentamos burlá-las (DaMatta, 2020).

Ainda que não aprofunde essa discussão, a autora revela a potência do debate sobre o sistema prisional nas ciências sociais brasileiras, mesmo que o tema seja marginalizado na Antropologia e precise de maior legitimação. A produção das ciências, no que concerne à questão prisional e suas dinâmicas, é muito mais potente, dinâmica e contemporânea que a francesa, que dialoga apenas com os EUA e com uma literatura "clássica". Adensar esse círculo de trocas acadêmicas entre Brasil e França, com maior circulação de pesquisadores nos dois contextos, seria proveitoso para ambas as partes e a tese de Martins acena para tanto.

Cabe ressaltar que a presença de pesquisadores em prisões francesas não é algo atípico,

2 Embora tenha dado menor importância para os processos de manutenção de fachada, o que também poderia ter sido interessante (Goffman, 2011).

3 Relato sobre Valentine, nome fictício.

embora seja menos comum a presença de estrangeiras e brasileiras, identidade que desperta interesse. Como demonstrado, e como também pude vivenciar ao realizar pesquisa em uma prisão masculina francesa em 2023[4], as prisões brasileiras são evocadas como "uma das piores do mundo", violentas e degradantes em termos materiais e de dignidade humana. Em uma situação menos formal conosco, é possível que esse "horror" seja evocado e dirigido para *détenues* (detentos) como um aviso em diferentes situações: "As brasileiras são muito piores dos que as daqui" como vivenciei em meu trabalho de campo (Melo, no prelo).

Como a autora indica, e pude igualmente vivenciar, apesar dos muitos trâmites burocráticos, há maior aceitação de pesquisas acadêmicas nas prisões francesas. Parece haver um princípio de transparência que, na prática, faz com que essas instituições recebam usualmente membros da sociedade civil e de pesquisadores para observar parte de seus trâmites. Somos convidados a participar de reuniões e de várias comissões que dizem respeito ao funcionamento da administração prisional, algo que parece inconcebível no Brasil. O ambiente de pesquisa também é mais acolhedor. Afinal, não é necessário passar horas aguardando para a realização de uma entrevista ou, depois de todo o esforço para chegar à porta da cadeia, ouvir que não é possível entrar. Ter acesso a uma boa rede de transporte público para chegar à prisão, assim como poder realizar entrevistas com privacidade e uso de gravador também alteram os ritmos da pesquisa. Tais evidências nos convidam a refletir sobre as razões para tanta repulsa e distrato com pesquisadores nas prisões do Brasil. O que isso nos diz?

Embora não queira reafirmar o discurso colonialista (e corra esse risco), entrar numa prisão francesa, depois de conhecer uma brasileira, é muito impactante e transformador. Depois disso, o olhar jamais será o mesmo, como afirmou Martins e como reitero. Por essa questão, gostaria de apresentar alguns eixos comparativos que estão no texto, de forma que possamos pensar melhor nessas relações e suas consequências, em termos individuais e coletivos. A ideia não é apresentar o modelo francês como referência (até porque as prisões francesas são consideradas as piores da Europa Ocidental). O intuito é convidar à experiência do espelho invertido no qual, através da imagem do outro, nos deparamos com a nossa imagem e identificamos o tamanho da barbárie que naturalizamos todos os dias no Brasil. Por outro, sim, é importante jogar luz em melhores práticas e evidenciar que procedimentos simples podem tornar os ritmos da pena mais ou menos dolorosos para quem vivencia essa situação.

As prisões francesas, brevemente, passaram por um processo de reforma nos últimos anos, visando se adaptar às regras europeias de aprisionamento[5]. Desde o final de 1980, as antigas estão sendo substituídas por novas e todas têm uma estrutura mais ou menos comum. Em

4 Realizei pesquisa no Centre Pénitentiaire de Gradignan, em Bordeaux, no ano de 2023.

5 A França é signatária do Acordo de Regras Penitenciárias Europeias, de 2006. Porém, é um dos países europeus com as maiores multas por violações. O documento, porém, serve como um guia, e desde 1987, consistiu num desenvolvimento importante para o nascimento de uma política prisional europeia mais humanizada.

geral, são divididas entre pessoas que cumprem penas curtas e longas, separadas entre maison d´arrêt, para penas curtas ou provisórias, e maison centrale, para longas penas. Dentro dessas unidades (masculinas e femininas[6]), há os pavilhões (quartiers) comuns, além do disciplinar, de isolamento e para potenciais suicidas, que são foco de atenção e vigilância constante. Costumam ter um pátio para caminhada e banho de sol, cantina, biblioteca, academia, escola, lavanderia e salão de beleza no caso feminino. Não têm cheiro de esgoto ou paredes mofadas. As pessoas são chamadas pelo nome, acrescido, no caso feminino, pelos termos de tratamento *madame*/*mademoiselle*. Não há relatos de tortura física, privação material ou maus tratos com as famílias, mas sim queixas sobre a "infantilização" a que estão submetidos(as).

As celas possuem nove metros quadrados e no caso feminino costumam ser individuais. Possuem um banheiro privativo, uma cama, uma mesa, uma cadeira, uma TV, um frigobar (alugado mensalmente) e um telefone (no qual podem ligar para números cadastrados). Todos recebem kits de higiene e de cozinha, além de cobertores e lençóis. No caso de penas longas, podem se tornar "*une chambre à soi*", ou uma espécie de "lar" onde é possível manter certos bens pessoais e afetivos e até mesmo ter sua chave.

A dor do aprisionamento, porém, continua a delimitar os ritmos da experiência prisional. Mas no caso francês não se trata de tentar sobreviver fisicamente (diante da privação alimentar, dos maus tratos, da privação à assistência médica etc.), mas de trabalhar a pena em termos emocionais. Afinal, na concepção francesa apresentada, é preciso trabalhar a pena, o que não tem um tempo definido. É crucial entender as motivações que levaram a pessoa a cometer o ato criminal para, depois, analisar suas consequências e efeitos em termos de responsabilização individual e coletiva.

Apesar de alguns considerarem suas penas injustas, tudo indica que a maior parte das pessoas privadas de liberdade na França acha necessário "pagar pelo erro cometido". De modo geral, apesar das diferentes nuances, confiam na administração penitenciária e aprendem a jogar o jogo e fazer a pena andar. Isto é, sabem que precisam circular e que a melhor forma de fazer isso é trabalhando e estudando para que possam deixar os muros prisionais o mais breve possível. É também lidando com o choque carcerário e trabalhando sobre si mesmos terapeuticamente para se reconstruírem como pessoas respeitáveis – o que nem sempre ocorre.

Embora não exista possibilidade para todos e que questões como racismo, xenofobia e islamofobia devam ser consideradas e aprofundadas, as chances de trabalho e oportunidades de estudo nas prisões francesas são muito maiores se compararmos com o Brasil. Como relata Martins, suas interlocutoras, ainda que mal pagas por lojas como a Louis Vuitton, ganham salários e a possibilidade de remição de pena. Também têm a oportunidade de estudar e participar de atividades culturais, bem como são incentivadas a construir um projeto de futuro[7]. Aliás, o

6 Ainda há os pavilhões para menores, que seguem outras lógicas.

7 O Service Pénitentiaire d'Insertion et de Probation (SPIP) é essencial nesse sentido. Mesmo que imperfeito,

sistema francês tende a evitar a "saída seca" da prisão. Assim, além da formação oferecida na penitenciária, em alguns casos, a pessoa egressa pode contar com o apoio do Estado para pagamento de aluguéis sociais, por exemplo.

Essas breves descrições podem, equivocadamente, levar a noção de que o sistema prisional francês deve ser um modelo a ser seguido e, em um segundo momento, que esse sistema é inatingível em países como o Brasil, que é extremamente desigual e com uma população prisional quase dez vezes maior do que a francesa. Porém, se rompermos essa primeira perspectiva, esses dados ajudam a ver o tamanho da nossa barbárie. Afinal, sumariamente, nossas prisões são marcadas pelo cheiro de esgoto, pelas paredes mofadas, por celas superlotadas onde nem o lugar para dormir está assegurado, pela degradação humana, pelo tratamento cruel e desumano. Há o cheiro de corpos suados que se juntam e vão, de certa forma, apodrecendo aos poucos devido às doenças que se multiplicam e que se intensificam com a falta de atendimento médico, assistencial e terapêutico. Há o choro das grávidas que perdem seus bebês por falta de atendimento. Há o cheiro da comida estragada ou da água suja empossada. Há o desgosto de ver famílias serem humilhadas e, mesmo crianças, serem obrigadas a circular entre o esgoto a céu aberto e olhares de criminalização. Egressos podem ser facilmente assassinados, fato que eu e Martins vivenciamos e que afetou nossos ritmos.

Ademais, a maior parte da população prisional brasileira tem formação acadêmica precária. Muitos não têm o nível básico e jamais leram um livro. Muitos, como as interlocutoras de Martins, associam pesquisa aos Direitos Humanos e a um espaço de busca de acolhimento e denúncias de violações. Relatam que o acesso ao trabalho, ao estudo e a possibilidade de remição de pena são muito limitados e dependem das relações pessoais locais. Aqueles que conseguem uma oportunidade se inserem em uma situação de dívida, gratidão e sujeição. E não são pagos por isso.

Nesse contexto de caos, também disputado por facções criminosas, os únicos agentes que abundam nas prisões nacionais são agentes religiosos, especialmente neopentecostais. Com apoio das administrações e com a possibilidade de circulação pelos pavilhões e corredores, esses atores chamam aqueles que tiveram seus nomes substituídos por "bichos" de "irmãos". Constroem pontes com suas famílias e fornecem bens de higiene básicos e não oferecidos pelo Estado. Difundem a ideia de que é preciso trabalhar a pena fazendo algo útil, isto é, rezar. Assim, a experiência da prisão ganha os sentidos de livramento, passa a ser identificada como local de sofrimento e aprendizagem, faz parte do agenciamento divino.

Diga-se, de passagem, que a frase "Deus me colocou aqui" tem uma centralidade quase absoluta nas prisões brasileiras contemporâneas, fato que seria impensável na França. Como consequência, e a despeito do sofrimento mental e do corpo que o encarceramento produz, nos cultos não há espaço para o questionamento crítico sobre a naturalização do tratamento cruel

acompanha toda a caminhada da pessoa privada, desde sua entrada até a saída.

e desumano que recebem, por exemplo. Não há responsabilização, mas confissão (já que Deus tudo escuta e tudo vê) e culpa. Não cabe refletir melhor sobre as implicações do entrelaçamento promíscuo entre agenciamentos prisionais e religiosos, como Martins nos convida?

A realidade brasileira, portanto, é bem diferente da francesa. Aqui, por mais que exista um jogo a ser jogado, não há garantia que as regras sejam cumpridas. Em um contexto em que a justiça dos homens é assimétrica e pouco confiável, o que resta senão apelar para a justiça divina? De que modo isso não é importante para fazer a pena andar em contextos tão dramáticos? De que modo isso, também, não evita o pensamento crítico sobre a experiência prisional, quando o caminho apresentado é o de ajoelhar, orar e agradecer a Deus pelo sofrimento provocado por uma vida errônea que precisa ser expurgada? Com essa prática, a bestialidade e a desumanidade que nos são típicas seriam invisibilizadas, tanto para quem está vivenciando a prisão ou para quem está fora dela?

Ao traçar esses paralelos, é perceptível que as prisões francesas são, atualmente, detentoras de melhores condições estruturais e com mais possibilidades de reinserção. Isso é evidenciado por Martins e posso igualmente testemunhar. Apresentar esses dados, porém, não é tentar hierarquizar modelos prisionais melhores ou piores. É convidar a olhar e valorizar melhores práticas, redutoras dos dramas ali vivenciados. É indicar que, a despeito de condições materiais "melhores" ou "piores", a experiência do aprisionamento é sempre traumatizante e requer esforço emocional para ser "digerida". Afinal, é perpassada por diferentes ritmos e, a depender das condições experienciadas, alguns podem ser mais ou menos tortuosos e violentos, assim como as ondas do mar.

REFERÊNCIAS

1. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, 1996. Disponível em: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579. Acesso em: 21 jan. 2025.

2. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 67, 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/YmSpRVMkLsSTJW5Kdf6bLdB/abstract/?lang=pt. Acesso em: 21 jan. 2025.

3. DAMATTA, Roberto. **Você sabe com quem está falando?** Estudos sobre o autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

4. FAVRET-SAADA, Jeanne; SIQUEIRA, Paula. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263. Acesso em: 21 jan. 2025.

5. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 29. ed. Petropólis: Vozes, 2004.

6. GEERTZ, Clifford**. O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

7. GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação**. Ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011

8. KANT DE LIMA, Roberto. Por uma antropologia do Direito, no Brasil. **Arquivos de Direito**, Nova Iguaçu, n. 3, v. 1, p. 223-253, 1999. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/8000Acesso em: 21 jan. 2025.

9. LEFEBVRE, Henri; RÉGULIER, Catherine. Le projet rythmanalytique. **Communications**, Paris, n. 41, p. 191-199, 1985. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1985_num_41_1_1616. Acesso em: 21 jan. 2025.

10. MELO, Juliana. **Aprenda as regras do jogo, Monsieur**: Notas sobre o sistema prisional francês e análises comparativas com o Brasil. [2025?].

Juliana Gonçalves Melo
Professora Associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8969-2474. E-mail: juliana_melo2003@yahoo.com