

Sonia Regina Lourenço  
Marcos Aurélio da Silva  
Moisés Alessandro de Souza Lopes  
organização

**DISSIDÊNCIAS,  
ALTERIDADES,  
PODER E POLÍTICAS**  
antropologias no plural

**40** anos  
editora **ufsc**

COLEÇÃO  
BRASIL  
PLURAL

Dissidências, alteridades,  
poder e políticas:  
antropologias no plural

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

*Ubaldo Cesar Balthazar*

Vice-Reitora

*Catia Regina Silva de Carvalho Pinto*

EDITORA DA UFSC

Diretora Executiva Interina

*Flavia Vicenzi*

Conselho Editorial

*Agripa Faria Alexandre*

*Antonio de Pádua Carobrez*

*Carolina Fernandes da Silva*

*Evelyn Winter da Silva*

*Fábio Augusto Morales Soares*

*Fernando Luís Peixoto*

*Ione Ribeiro Valle*

*Jeferson de Lima Tomazelli*

*Josimari Telino de Lacerda*

*Luis Alberto Gómez*

*Marília de Nardin Budó*

*Núbia Carelli Pereira de Avelar*

*Priscila de Oliveira Moraes*

*Sandro Braga*

*Vanessa Aparecida Alves de Lima*

COMITÊ EDITORIAL DA COLEÇÃO BRASIL PLURAL

*Vânia Zikán Cardoso* (Coordenadora da Coleção)

*Alicia Castells*

*Esther Jean Langdon*

*Márcia Grisotti*

COMITÊ GESTOR DO INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL

*Deise Lucy Montardo* (UFAM)

*Eliana Elisabeth Diehl* (UFSC)

*Esther Jean Langdon* (UFSC)

*Sônia Weidner Maluf* (UFSC)

*Vânia Zikán Cardoso* (UFSC)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

88040-900 – Florianópolis-SC

Fone: (48) 3721-9408

[editora@contato.ufsc.br](mailto:editora@contato.ufsc.br)

[www.editora.ufsc.br](http://www.editora.ufsc.br)

Sonia Regina Lourenço  
Marcos Aurélio da Silva  
Moisés Alessandro de Souza Lopes  
organização

**Dissidências, alteridades,  
poder e políticas:  
antropologias no plural**

© 2021 (e-book) Editora da UFSC [Nota do Editor = mesmo conteúdo]  
© 2020 (impresso)

Coordenação editorial:

*Cristiano Tarouco*

Capa e editoração:

*pamalero artes*

Revisão:

*Monique Heloísa de Souza*

---

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

D613 Dissidências, alteridades, poder e políticas [recurso eletrônico] : antropologias no plural / Sonia Regina Lourenço, Marcos Aurélio da Silva, Moisés Alessandro de Souza Lopes, organização. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2021  
226 p. : il., mapas. – (Coleção Brasil Plural)

E-book (PDF)

Disponível em: <https://doi.org/10.5007/978-65-5805-038-4>

ISBN978-65-5805-038-4

1. Antropologia. 2. Identidade de gênero. 3. Minorias sexuais – Política governamental. 4. Quilombolas. I. Lourenço, Sonia Regina. II. Silva, Marcos Aurélio da. III. Lopes, Moisés Alessandro de Souza. IV. Título. V. Série.

CDU: 316.022.4

---

Ficha catalográfica elaborada por Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

[br.creativecommons.org](http://br.creativecommons.org)

# Sumário

Apresentação .....	7
Sonia Regina Lourenço, Marcos Aurélio da Silva e Moisés Alessandro de Souza Lopes	

## PARTE I

### Coletividades sexo-generificadas, (as)simetrias e políticas

Feminismo decolonial latino-americano: algumas inflexões.....	18
Estevão Rafael Fernandes	

Entre <i>Suassu</i> , <i>Wosway</i> e <i>Gay</i> : diversidade sexual, de gênero e de etnicidade em um contexto urbano da Amazônia brasileira .....	38
Fabiano Gontijo e Igor Erick	

Festa, política e o corpo na rua: uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo .....	56
Marcos Aurélio da Silva	

Políticas públicas de saúde para travestis e transexuais em Mato Grosso: problematizações preliminares .....	82
Moisés Alessandro de Souza Lopes	

Ciência situada e engajamento político a partir de pesquisa sobre políticas públicas LGBT no Brasil .....	98
Bruna Andrade Irineu	

## PARTE II

### Coletividades tradicionais, inventos e devires

Velhos camponeses .....	117
Paulo Rogers Ferreira	

Caosmose quilombola: perspectivas, corpos, plantas e benzeções.....	137
Sonia Regina Lourenço	

Saberes tradicionais, narrativas e territorialidade contemporânea.....	161
Raquel Mombelli	
A expansão da mineração e o território quilombola em Trombetas: o caso da consulta prévia .....	181
Erika G. A. S. Beser	
Do devir-museu à autopoiese museal: novos paradigmas discursivos do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia.....	200
Ryanddre Sampaio de Souza	
Sobre as autoras e autores .....	221

# Apresentação

Sonia Regina Lourenço  
Marcos Aurélio da Silva  
Moisés Alessandro de Souza Lopes

A coletânea *Dissidências, alteridades, poder e políticas: antropologias no plural* é o resultado de pesquisas desenvolvidas por autoras(es) integradas(os) às três redes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT Brasil Plural ou IBP): “Territorialidades, deslocamentos, paisagens urbanas e populações tradicionais”, “Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas” e “Arte, performance e sociabilidade”. A Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) é uma das instituições do Centro-Oeste brasileiro que, por meio de suas(seus) pesquisadoras(es), tem desenvolvido pesquisas e projetos de extensão que priorizam os diálogos e as tensões existentes entre os saberes da antropologia, as experiências dos sujeitos e as políticas públicas de Estado. A inserção dos núcleos de pesquisa da UFMT – Núcleo de Pesquisa em Antropologia Social (NAPAS) e Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus) – no INCT Brasil Plural propiciou a ampliação da rede de pesquisadoras(es) e o fortalecimento de uma das ideias centrais do Instituto no Centro-Oeste: a construção de um *corpus* etnográfico de pesquisas envolvendo diferentes comunidades, populações, grupos e localidades, buscando cartografar e criar meios de visibilizar a pluralidade das experiências sociais brasileiras, assim como delinear e rediscutir uma outra imagem sociocultural e ambiental do Brasil.

A UFMT passou a constituir uma das instituições parceiras do projeto do INCT Brasil Plural com a Chamada INCT-MCTI/CNPq/CAPES/FAPs nº 16/2014.<sup>1</sup> O objetivo da proposta foi dar continuidade ao projeto do INCT Brasil Plural, que começou a funcionar em 2009 pela iniciativa de pesquisadoras(es) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em parceria

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://tinyurl.com/y9fovxmr>. Acesso em: 23 jun. 2020.



com outras instituições das regiões Norte e Sul do país, integradas em torno de um projeto de ciência contemporâneo e plural. Desde 2009, as práticas antropológicas do Brasil Plural visam realizar pesquisas com alto impacto social e fazer da antropologia uma ciência plural para o conhecimento e a construção de um Brasil também plural, democrático e inclusivo de suas diversas populações, respeitando essas diferenças.<sup>2</sup>

No âmbito da UFMT, as linhas de pesquisa do Instituto Brasil Plural – 1) Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas; 2) Cidadania e direitos; 3) Patrimônio, cultura e arte; e 4) Saberes, políticas e socialidades em comunidades tradicionais – estão articuladas e se desdobram nos projetos das(os) pesquisadoras(es) e de suas(seus) orientandas(os) de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Programa de Pós-Graduação em Política Social e do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Os dois primeiros programas são vinculados ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais, enquanto o último pertence ao Instituto de Saúde Coletiva, ambos institutos da UFMT. A nucleação do Brasil Plural na UFMT também propiciou o estabelecimento de conexões e trocas com outras(os) pesquisadoras(es) da Universidade Federal do Pará (UFPA), da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA), autoras(es) que contribuíram com esta coletânea. Essas conexões entre o Centro-Oeste, a Amazônia e o Nordeste são de fundamental importância para a ampliação de um conjunto de saberes plurais que o Brasil Plural vem construindo desde sua criação.

As(os) autoras(es) desta coletânea passaram a refletir, a criar intercâmbios e a colaborar de modo mais amplo com outras(os) pesquisadoras(es) em colóquios realizados pelo INCT Brasil Plural, em seminários temáticos, nas bancas de defesa de dissertações de mestrado e de teses de doutorado, nos grupos de trabalho e nas mesas redondas

---

<sup>2</sup> O IBP começou a funcionar em 2009 a partir da iniciativa de pesquisadoras(es) da UFSC, universidade-sede do IBP, e da UFAM. Além da UFSC e da UFAM, o INCT opera em rede com outras universidades: Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental (MPPT); Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz/AM) – Instituto Leônidas e Maria Deane; Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); e Universidade de Brasília (UnB). O comitê gestor do IBP é formado pelas pesquisadoras Esther Jean Langdon (coordenadora, UFSC), Sônia Weidner Maluf (coordenadora executiva, UFSC), Vânia Zikán Cardoso (UFSC), Deise Lucy Montardo (coordenadora, UFAM) e Eliana Elisabeth Diehl (UFSC). Integram o comitê editorial da Coleção Brasil Plural as pesquisadoras Vânia Zikán Cardoso (coordenadora da coleção), Alicia Castells, Esther Jean Langdon e Márcia Grisotti.

dos congressos da Reunião Brasileira de Antropologia e da Reunião de Antropologia da Saúde, entre outros eventos da área e de áreas afins. As trocas entre pesquisadoras(es) do Brasil Plural e pesquisadoras(es) de outras universidades se concretizaram na organização e na publicação de dossiês temáticos na *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT, e na revista *Amazônica*, da UFPA.

Mesmo sem o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso (Fapemat), as(os) pesquisadoras(es) da UFMT tiveram apoio do INCT Brasil Plural para atuar nas redes de pesquisa do instituto de modo transversal.<sup>3</sup> Na linha “Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas”, os projetos de pesquisa desenvolvidos correspondem às políticas públicas para grupos LGBTs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Transgêneros), povos indígenas (chiquitanos e guatós), saúde mental e políticas de drogas, sistemas e políticas na saúde. O foco nas práticas locais, bem como na confrontação entre experiências sociais e políticas públicas, tem trazido elementos fundamentais para uma avaliação crítica dessas políticas, para a elaboração de novas políticas e também para uma avaliação de serviços de saúde.

Nas linhas “Cidadania e direitos” e “Saberes, políticas e socialidades em comunidades tradicionais”, as pesquisas com comunidades quilombolas envolvem as temáticas de parentesco, socialidades, saberes, políticas, cosmologias e territorialidades. Os resultados dessas pesquisas incidiram nas demandas de três comunidades quilombolas do município de Chapada dos Guimarães, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e à UFMT, para a elaboração de laudos antropológicos. Esses laudos são peças fundamentais que compõem os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs), exigidos para fundamentar a delimitação e a titulação dos territórios reivindicados pelas comunidades quilombolas – conforme estabelecido no Art. 10 da Instrução Normativa INCRA nº 57/2009, e também de acordo com o que estabelecem o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

---

<sup>3</sup> As pesquisas desenvolvidas pelas(os) pesquisadoras(es) da UFMT foram financiadas com recursos de editais de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do INCT Brasil Plural, mas não receberam financiamento da Fapemat na segunda fase do projeto do INCT. O financiamento dessa segunda fase não demonstrou equivalência entre os estados que têm instituições participando do INCT Brasil Plural, com uma redução significativa dos recursos em comparação ao período de 2009-2016.

(ADCT) da Constituição Federal. A finalização desses laudos é um dos principais impactos do *corpus* etnográfico desenvolvido a respeito das comunidades quilombolas. Essas pesquisas também impactaram na criação do Programa de Inclusão para Estudantes Quilombolas na UFMT em 2017, um programa de ações afirmativas dirigido para estudantes de comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso. Na linha “Patrimônio, cultura e arte”, as pesquisas e a produção de exposições realizadas no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT dialogam com as diferentes formas de artisticidade, abordadas também como epistemologias locais.

As populações tradicionais (quilombolas e indígenas) e os coletivos urbanos envolvidos nos projetos de pesquisa estão localizados nos municípios de Barra do Garças, Cáceres, Cuiabá, Chapada dos Guimarães, General Carneiro, Santo Antônio do Leverger, Nossa Senhora do Livramento, Poconé, Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade, Várzea Grande e Rondonópolis, no estado de Mato Grosso. Os povos indígenas envolvidos nas pesquisas de mestrandas(os), orientadas(os) pelas(os) autoras(es) desta coletânea, são os boe-bororos, chiquitanos, guatós, manokis, bakairis, xavantes e umutinas, todos habitantes do Centro-Oeste brasileiro.

Este livro pretende estabelecer diálogos transversais entre as distintas temáticas e as abordagens que costumam pontos de convergências analíticas e incidem sobre os saberes e as experiências desses coletivos com que as pesquisas antropológicas foram construídas, as quais podem ser conhecidas nos dez artigos desta coletânea. A intersecção entre as pesquisas está nas singularidades de coletivos sociais que vivenciam situações de dissidências e conflitos atravessados por agenciamentos de gênero, sexualidade e modos de relação. São coletivos que exigem o reconhecimento do Estado como sujeitos de direitos sem se deixar capturar pelo agenciamento estatal que suprime toda a singularidade, encapsulando modos de existência e modos de fazer política em forma de acantonamento identitário. A ideia subjacente nas reflexões é romper com “os grandes divisores” (GOLDMAN; LIMA, 1999) e evitar a reprodução de fronteiras entre “sociedades complexas” e “sociedades simples”, “campo” e “cidade”, “nós” e “eles”, oposições molares sobre as quais muito já foi escrito, mas não necessariamente rompido.

O primeiro eixo, articulado na “Parte I – Coletividades sexogenerificadas, (as)simetrias e políticas”, apresenta resultados de pesquisas sobre questões que envolvem (as)simetrias de produção do

conhecimento, de compreensão da saúde, de corpo, de elaboração das políticas públicas e de engajamento político. Trata-se de reflexões que apontam a dispersão das relações de poder no tecido social e de como elas produzem sujeitos e silenciamentos. Os artigos visam contribuir com as reflexões sobre o fazer político, a agência e o engajamento em relação às experiências de sujeitos e de coletividades que buscam cidadania plena a partir de marcadores de gênero e sexualidade. O segundo eixo, articulado na “Parte II – Coletividades tradicionais, inventos e devires”, reúne uma diversidade de artigos oriundos de pesquisas realizadas com coletivos que se autoidentificam como negros, quilombolas e rurais a partir de perspectivas antropológicas que percorrem as diferentes composições de modos de existência povoados por diferentes seres humanos e não humanos, desejos, perigos e formas de resistência. O termo “tradicional”, no subtítulo da Parte II, não subscreve uma hierarquia ou oposição entre o moderno e o tradicional, mas quer destacar a diferença de modos de existência e as perspectivas de coletivos situados em contextos urbanos, assim como daqueles situados em contextos rurais, do Cerrado e da Amazônia.

Na Parte I, Estevão Rafael Fernandes, em “Feminismo decolonial latino-americano: algumas inflexões”, apresenta uma reflexão sobre o tema do gênero pela abordagem da decolonialidade. O autor desafia o pensamento “euronorcêntrico” ao mostrar as “potencialidades de se trabalhar com autoras mais próximas de nós, periféricas, latinas, pobres”, que se inserem na discussão sobre as possibilidades outras de construção de epistemologias a partir do Sul global, característica da proposta decolonial.

O campo de estudos sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil ao longo das décadas de 1990 e 2000 é ampliado com a análise de Fabiano Gontijo e de Igor Erick em “Entre *Suassu*, *Wosway* e Gay: diversidade sexual, de gênero e de etnicidade em um contexto urbano da Amazônia brasileira”. Eles partem da narrativa biográfica de um indígena do Pará para repensar as articulações transitivas dos sistemas de representação sobre a sexualidade no interior da Amazônia, as maneiras singulares como a sexualidade e a etnicidade (mas também, em menor grau, o gênero, a raça, a classe e a regionalidade) são marcadores sociais da diferença e se relacionam na base desses sistemas. Gontijo e Erick visam ampliar as reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos pouco estudados até o momento – o que corrobora a crítica aos silenciamentos colonizadores tradicionalmente impostos, na América Latina, às práticas sexuais e às construções identitárias sexualizadas de

povos indígenas amazônicos pelos estudos de gênero e de sexualidade, pelos estudos de etnicidade e pela etnologia indígena.

Em “Festa, política e o corpo na rua: uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo”, Marcos Aurélio da Silva reitera a impossibilidade, apresentada nos textos anteriores, de se pensar em experiências universais quando o assunto é gênero e sexualidade, apesar de ser possível pensar a colocação em rede das políticas e poéticas das culturas LGBTs nas metrópoles de muitos países. Assim, a partir da Parada da Diversidade Sexual de Cuiabá, em Mato Grosso, Silva analisa as inevitáveis redes tecidas entre eventos nacionais e mundiais, ressaltando também as particularidades que envolvem a realização de uma parada LGBT em Cuiabá. A etnografia mostra que, durante a realização do evento, há a ocupação dos espaços centrais da cidade por grupos periféricos e marginalizados que usam esse momento como “uma tomada simbólica de espaços públicos negados às(aos) que estão à margem” e, com isso, produzem uma visibilização identitária com forte efeito político que inscreve corporalidades e sujeitos nas paisagens urbanas.

A análise de Moisés Alessandro de Souza Lopes, por sua vez, focaliza a relação entre as políticas de saúde local e nacional dirigidas para travestis e transexuais. O artigo “Políticas públicas de saúde para travestis e transexuais em Mato Grosso: problematizações preliminares” é o primeiro resultado da pesquisa intitulada “Violências, resistências e subjetividades de travestis e transexuais na Baixada Cuiabana”, realizada em seu estágio de pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. No texto, o autor aponta que as políticas públicas para a população LGBT no Brasil ainda estão apoiadas na perspectiva da biopolítica, conforme a acepção de Michel Foucault (1979). No estado de Mato Grosso, Lopes aponta a completa ausência de políticas públicas de saúde, formuladas e aprovadas localmente, para as populações de travestis e transexuais. As demandas desses sujeitos pelos processos transexualizadores ainda dependem das políticas públicas da esfera federal, que, nos últimos quatro anos, sofreram considerável arrefecimento.

Na perspectiva do autor, as políticas de Estado expressam a força da biopolítica que tende a encapsular o corpo como lócus de agenciamentos “normativos”, de “desvio”, “saúde” e “doença”. Os discursos oriundos desses agenciamentos, acoplados aos discursos moralizantes de segmentos religiosos de feições conservadoras, objetivados em portarias, resoluções e protocolos na esfera da saúde, acabam por operar

como dispositivos patologizantes e naturalizadores das alteridades e identidades transexuais e travestis. O gênero e a sexualidade, por sua vez, recebem os efeitos dessa sobrecodificação da diferença em natureza. Se, por um lado, os dispositivos biomédicos e religiosos tentam patologizar os corpos da população LGBT, por outro, as alteridades e identidades transexuais e travestis não se subordinam a essas forças unificadoras da diferença. São esses modos de ser das performatividades de gênero que apontam perspectivas disruptivas com os saberes hegemônicos, interpelando, assim, os saberes antropológicos.

A primeira parte da coletânea encerra-se com a análise de Bruna Andrade Irineu, “Ciência situada e engajamento político a partir de pesquisa sobre políticas públicas LGBTs no Brasil”, uma reflexão sobre o percurso metodológico que envolveu a construção de sua tese de doutorado, *A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trata-se de pensar o lugar da pesquisadora na posição de sujeito que se reconhece na relação de pesquisa com os agentes ao desenvolver uma análise sobre as políticas públicas desenvolvidas, de 2003 a 2014 (três primeiras gestões do Partido dos Trabalhadores, o PT, no governo federal), para os coletivos LGBTs no Brasil a partir da correlação entre gênero, sexualidade e política social.

Logo no início da “Parte II”, é reaberta a reflexão sobre as alteridades e os *afectos* com o artigo de Paulo Rogers Ferreira, “Velhos camponeses”. Nesse texto, a(o) leitora(or) vai se deparar com uma releitura de clássicos dos estudos da antropologia brasileira sobre as “paixões carnavais, cortantes” das pessoas de comunidades rurais – paixões ausentes das preocupações socioantropológicas das pesquisas das décadas de 1940 a 1990 de outros estudos alinhados com a *démarche* dos estudos de campesinato. Essa análise é resultado de sua pesquisa, publicada há 11 anos no livro *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas* (2008), (re)introduzindo a temática das sexualidades em áreas rurais e uma abordagem renovada sobre a vida e os desejos na velhice em comunidades e/ou sociedades camponesas que ficaram, durante muitas décadas, galvanizadas por categorias analíticas “conservadoras tais como tradição e memória”.

O artigo de Sonia Regina Lourenço, “Caosmose quilombola: perspectivas, corpos, plantas e benzeções”, é resultado dos encontros etnográficos com os coletivos quilombolas de Chapada dos Guimarães e pretende apontar as assimetrias existentes entre o modo de

conhecimento da ciência moderna e as formas de criação, imaginação e agenciamento de saberes chamados de “tradicionais”. O argumento é construído a partir da experiência etnográfica realizada de 2012 até 2018 com os coletivos quilombolas Morro do Cambambi, Lagoinha de Cima e Itambé. Esses coletivos negros, como grupos minoritários, se apropriam da categoria identitária e política de “remanescentes de quilombos” e a transformam em uma posição estratégica para atuar como sujeitos de direitos. A experiência etnográfica descreve a cosmologia desses coletivos negros como compósitos de fluxos relacionais dos quais emergem suas teorias locais sobre a natureza, o território e a vida, delineando, assim, os contornos e as formas de relações do que a autora chama de “cosmológicas quilombolas”.

A narrativa e a memória como categorias analíticas recebem outra abordagem na etnografia que Raquel Mombelli desenvolveu com a comunidade Invernada dos Negros, no município de Campos Novos, no estado de Santa Catarina. No artigo “Saberes tradicionais, narrativas e territorialidade contemporânea”, a antropóloga se propõe a analisar a relação entre os saberes tradicionais e as narrativas orais, interconectadas com a experiência da escravidão, e seus efeitos na afirmação da territorialidade contemporânea, no contexto de reconhecimento legal das terras quilombolas da Invernada dos Negros. O estudo de Mombelli foi objeto de sua tese de doutorado, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Na etnografia de doutoramento, a autora analisou e correlacionou o processo de reconhecimento territorial quilombola com seu registro como patrimônio cultural pelo Estado brasileiro, além de analisar a relação entre os pleitos territoriais, a reapropriação coletiva da territorialidade e os acervos a serem protegidos pelo Estado nessa área (MOMBELLI, 2009). Nesta coletânea, Mombelli mostra à(o) leitora(or) que visagens, aparições, fantasmas e outros seres sobrenaturais, sons e objetos, presentes nas narrativas das pessoas da Invernada dos Negros, constituem a relação indissociável entre cosmologia, etnicidade e território.

No contexto das diversidades etnográficas e diferenças que envolvem as comunidades quilombolas, o artigo da antropóloga Erika Giuliane Andrade Souza Beser apresenta uma discussão acerca da expansão da mineração e da invisibilidade quilombola. A pesquisa tem como foco o caso da aplicação da consulta prévia, prevista na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, em comunidades quilombolas que vivem às margens do rio Trombetas, onde a empresa denominada Mineração Rio do Norte tem feito exploração de bauxita

em áreas que fazem fronteira com territórios quilombolas e áreas de preservação ambiental. O estudo desse episódio de realização da consulta prévia aos quilombolas revela uma questão paradigmática

da situação que confronta certa visibilidade jurídica – garantida pela legislação específica existente, que é conhecida e acionada pelos atores do caso – e a recorrente (in)visibilidade moral dos grupos quilombolas – manifestada em sucessivas ocorrências que demonstram que a condição de sujeitos de direitos lhes é, na prática, negada.

Centrando-se também nos regimes de produção discursivos, Ryanddre Sampaio de Souza, em “Do devir-museu à autopoiese museal: novos paradigmas discursivos do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia”, tem como objetivo analisar a nova produção discursiva sobre povos indígenas nas exposições de longa e curta duração do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. A etnografia, realizada para a dissertação de mestrado de Souza, descreve a mudança paradigmática que se estabeleceu no museu após sua reabertura. Entende esse momento como a passagem de um devir-museu a uma autopoiese museal marcada pela construção de regimes discursivos rizomáticos que estabelecem nesse sistema uma relação de dependência e predação com as agências indígenas que os atravessam. Isso possibilita novas formas de produção de conhecimento que caminham para a simetria e a multivocalidade.

Esta coletânea visa, sobretudo, apresentar a importância da etnografia para a produção de conhecimentos plurais que possam contribuir para a compreensão de outros modos de existência, de reconhecimento de direitos e de demandas por políticas públicas de diferentes coletivos sociais, quilombolas, LGBTs, rurais, entre outros, os quais buscam o direito de acesso à saúde, à terra e à vida.

As autoras e os autores agradecem ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que tornou viável a publicação desta coletânea.



## Referências

BRASIL. Constituição (1988). *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 5 de outubro de 1988*. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8no3kyh>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Ministério da Casa Civil, 2003. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybybxx45>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Instrução Normativa nº 57/2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília: Incra, 2009. Disponível em: <https://tinyurl.com/y3yn3srr>. Acesso em: 23 jun. 2020.

FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: ANPOCS; Hucitec, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um Grande Divisor? *In: GOLDMAN, Marcio. Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

IRINEU, Bruna Andrade. *A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social*. 2016. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Escola de Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MOMBELLI, Raquel. *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

PARTE I

Coletividades  
sexo-generificadas,  
(as)simetrias e políticas

# Feminismo decolonial latino-americano: algumas inflexões<sup>1</sup>

Estevão Rafael Fernandes

Temas como etnicidade, raça, sexualidade e gênero têm servido a nós, que estudamos a sociedade, cada vez mais como uma porta de entrada para pensar de forma crítica questões políticas mais amplas – como Estado, poder, nacionalismo etc. Mais interessante ainda é aceitar a provocação de pensar tais problemas a partir de filtros epistêmicos igualmente críticos e criativos, como pós-colonialismos, decolonialidade, estudos subalternos e culturais. Há pontos de inflexão claros no sentido de iluminar problemáticas obscurecidas por referenciais teóricos superutilizados e/ou sem potencial para um contrapositionamento necessário às narrativas já institucionalizadas. Além dessas temáticas (eticidade, raças etc.) e dessas perspectivas epistemológicas (pós-colonialismos, estudos subalternos etc.), há um outro olhar, ligado à distribuição geopolítica do conhecimento: pensar gênero desde uma chave pós-colonial, utilizando autoras dos centros hegemônicos, é, entendo, completamente diferente de se trabalhar a mesma temática desde a mesma chave utilizando autoras situadas em locais periféricos, no tocante a como o poder na academia se distribui. Dessa forma, nosso desafio aqui seria o de juntar alguns olhares sobre o gênero a partir de perspectivas críticas ao colonialismo (que podem, ou não, ser enquadradas como decoloniais – mas confesso que qualquer enquadramento epistêmico me incomoda, justamente por encapsular e restringir as capacidades de ampliação ontopolítica do

---

<sup>1</sup> Uma versão modificada deste artigo, intitulada “Um debate sobre feminismos decoloniais e suas repercussões para pesquisas em povos indígenas no Brasil”, foi publicada no volume 28, número 1, da revista *Ártemis*, em dezembro de 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/45286/28987>. Acesso em: 23 jun. 2020.

que será exposto aqui) desde a América Latina. Aliás, dentro mesmo da América Latina poderíamos ainda desdobrar outros tantos olhares, desde os lugares de fala desses sujeitos até suas linhagens institucionais ou ideológicas, por exemplo.

Buscarei trabalhar aqui com algumas reflexões sobre gênero a partir da perspectiva da colonialidade. Nesse sentido, apresentarei em linhas gerais o pensamento decolonial para, a seguir, esboçar algumas considerações sobre colonialidade e gênero, fazendo uso de dois textos de autoras latino-americanas (Ochy Curiel e Breny Mendoza) sobre a temática. Trata-se, como se verá adiante, de um resumo bem restrito, mas que vai chamar a atenção para as potencialidades de trabalhar com autoras mais próximas de nós, periféricas, latinas, pobres. Pessoalmente, acho lindo o pensamento de francesas e californianas tão facilmente encontradas em livrarias dos grandes centros e nas bibliografias de universidades disputadas, mas, na prática, o pensamento crítico latino-americano nos oferece um espelho muito mais potente e próximo para compreendermos – e combatermos, quiçá? – limites impostos historicamente pelo poder colonial, pelo patriarcado e por todas as camadas de exclusão que nos são cotidianas. A ver.

## Apresentando o pensamento decolonial

O conceito-chave a partir do qual damos início a esta reflexão é o de decolonialidade. Tal perspectiva amplia os objetivos do projeto modernidade/colonialidade, vindo a se diferenciar de “pós-colonialismo” (pensamento normalmente ligado a nomes como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha) e de “descolonialidade” (termo ligado ao processo político de descolonização de países periféricos).

A decolonialidade surge no final da década de 1990 como uma crítica aos estudos pós-coloniais, até então representados pelo Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Como Castro-Gómez e Mendieta (1998, p. 17, tradução nossa)<sup>2</sup> chamam a atenção, essa crítica surgiria “das heranças coloniais do império britânico, sendo preciso buscar uma categorização crítica do Ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina”. De fato, essa cisão viria a chamar

---

<sup>2</sup> No original: “las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina”.

a atenção para a necessidade de um rompimento com as epistemes eurocêntricas: se a perspectiva da *intelligentsia* pós-colonial em países centrais (como Bhabha, Said e Spivak, mencionados acima) era a de uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, à decolonialidade caberia o papel de transcender epistemologicamente a epistemologia ocidental (GROSGUÉL, 2008).

Dessa forma, a partir da perspectiva de que as relações de colonialidade não teriam findado com o fim do colonialismo, o pensamento decolonial buscaria denunciar a continuidade dessas formas (coloniais) de dominação, bem como atualizar processos que teriam sido assimilados e invisibilizados (BALLESTRIN, 2013). Dessa maneira, o pensamento subalternizado – em especial o pensamento fronteiriço (sobre o qual falaremos adiante) – passaria a ser incorporado às reflexões do grupo. A colonialidade se reproduziria em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser, mas seu fundamento estaria no descobrimento e na invenção da América:

A noção de diferença colonial desenvolvida por Mignolo projeta muita importância ao lócus de enunciação dessa mesma diferença. E aqui se tem outra dimensão fundamental para o grupo: a dimensão epistêmica e epistemológica, isto é, a colonialidade do saber. (BALLESTRIN, 2013, p. 103).

Como escreve o próprio Mignolo, nesse sentido, decolonialidade surge como

um tipo de atividade (pensamento, giro, opção) de enfrentamento à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade. [...] pensar decolonialmente [...] significa então embarcar em um processo de desprender-se das bases eurocentradas do conhecimento [...] e de pensar fazendo conhecimentos que iluminem as zonas obscuras e os silêncios produzidos por uma forma de saber e conhecer cujo horizonte de vida foi constituindo-se na imperialidade. (GROSGUÉL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

Sintetizando (e ampliando) o exposto até aqui, a partir do que escrevem Mignolo e Tlostanova (2007), a matriz colonial do poder vem como consequência da colonização das Américas, momento em que há mudanças radicais na história da humanidade. Em escala de orientação, tais mudanças podem ser descritas em quatro esferas inter-relacionadas de organização social: (1) nível econômico: apropriação de terras e

de trabalho para a produção de *commodities* para o mercado global. A América não foi incorporada a um sistema capitalista já existente, mas, ao contrário, a economia capitalista de hoje não seria possível sem a existência da América; (2) autoridade: concomitantemente, as instituições espanholas e cristãs se estabeleceram de modo a controlar a autoridade – ou seja, dismantelar as formas de autoridade aqui existentes; (3) sexualidades: o controle do gênero e da sexualidade com vistas a se conformar ao controle da economia e da autoridade. A moralidade cristã e a ideia de família e de superioridade patriarcal foram impostas ao mesmo tempo que a homossexualidade foi condenada e atribuída ao demônio; e (4) controle do conhecimento e da subjetividade: com colégios, universidades etc. sendo fundados, surge o controle do conhecimento e, conseqüentemente, da subjetividade.

Todos esses níveis da matriz colonial do poder seriam inter-relacionados e interdependentes, unidos pelo racismo – não compreendido aqui como a classificação dos indivíduos pela cor de sua pele, mas como forma de classificá-los conforme determinados padrões de humanidade. Para Mignolo, a conquista da América não teria significado somente a criação de uma nova “economia mundo”, mas também a formação do primeiro grande discurso do mundo moderno, vinculado à mentalidade aristocrática cristã de “discurso de limpeza do sangue”.

Nesse sentido, no século XVI está o primeiro esquema de classificação da população mundial. Como escreve Castro-Gómez:

O cristianismo reinterpretou a antiga divisão hierárquica do mundo. Por razões agora teológicas a Europa seguiu ocupando um lugar privilegiado sobre a Ásia e a África. As três regiões geográficas eram vistas como o lugar onde se assentaram os três filhos de Noé depois do dilúvio e, portanto, como habitadas por três tipos completamente distintos de pessoas. Os filhos de Sem habitaram a Ásia, os de Cam, a África, e os de Jafé, a Europa. As três partes do mundo conhecido foram ordenadas hierarquicamente segundo um critério de diferenciação étnica: os asiáticos e os africanos, descendentes dos filhos que, segundo o relato bíblico, caíram em desgraça diante de seu pai, eram tidos como racial e culturalmente inferiores aos europeus, descendentes diretos de Jafé, o filho amado de Noé. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 53, tradução nossa).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> No original: “El cristianismo reinterpretó la antigua división jerárquica del mundo. Por razones ahora teológicas Europa siguió ocupando un lugar de privilegio por

Assim, se apenas os filhos de Noé seriam descendentes diretos de Adão, qual o estatuto antropológico das(os) habitantes dessas terras? Para Mignolo, os novos territórios e seus povos não teriam sido vistos como ontologicamente distintos dos europeus, mas como sua prolongação natural, pertencente ao “Ocidente”. O ocidentalismo seria o mais antigo imaginário geopolítico do sistema-mundo moderno:

É a identidade fundada na distinção étnica em contraste com o outro que caracteriza a primeira geocultura do sistema-mundo moderno/colonial; essa distinção assume não apenas a superioridade de uns homens sobre outros, mas também a superioridade de algumas formas de conhecimento sobre outras. (CASTRO-GÓMEZ, 2008, p. 278-279, tradução nossa).<sup>4</sup>

Uma forma de compreender isso passa, necessariamente, pela compreensão do que pensadoras(es) decoloniais, como Grosfoguel, chamam de “húbris do ponto zero”, um ponto de observação supostamente neutro e absoluto:

Trata-se, então, de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade a partir de um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. (GROSFUGUEL, 2007, p. 64, tradução nossa).<sup>5</sup>

---

encima de Africa y Asia. Las tres regiones geográficas eran vistas como el lugar donde se asentaron los tres hijos de Noé después del diluvio y, por tanto, como habitadas por tres tipos completamente distintos de gente. Los hijos de Sem poblaron Asia, los de Cam poblaron Africa y los de Jafet poblaron Europa. Las tres partes del mundo conocido fueron ordenadas jerárquicamente según un criterio de diferenciación étnica: los asiáticos y los africanos, descendientes de los hijos que, según el relato bíblico, cayeron en desgracia frente a su padre, eran tenidos como racial y culturalmente inferiores a los europeos, descendientes directos de Jafet, el hijo amado de Noé”.

<sup>4</sup> No original: “It is the identity founded on ethnic distinction in contrast to the other that characterizes the first geoculture of the modern/colonial world-system. It assumes not only the superiority of some men over others but also the superiority of one form of knowledge over another”.

<sup>5</sup> No original: “Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo

Como virá a explicar, de forma mais detalhada, Castro-Gómez:

Uma forma de conhecimento humano que eleva pretensões de objetividade e cientificidade partindo do pressuposto de que o observador não toma parte com o observado. Essa pretensão pode ser comparada ao pecado da húbri[s] [ὑβρις], do qual falavam os gregos, quando os homens queriam, com arrogância, elevar-se ao estatuto de deuses. Estar no ponto zero equivale a ter o poder de um Deus *absconditus* que pode ver tudo sem ser visto, quer dizer, pode observar o mundo sem ter que prestar contas, nem sequer a si mesmo, da legitimidade de tal observação; equivale, portanto, a instituir uma visão de mundo reconhecida como válida, universal, legítima e avalizada pelo Estado. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63, grifo do autor, tradução nossa).<sup>6</sup>

O imaginário europeu a partir do século XVI já não tinha espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, mas buscava taxonomizá-las conforme uma hierarquia de tempo e de espaço. Algumas das implicações desse choque de perspectivas, para a melhor compreensão da noção de gênero, serão expostas e problematizadas a seguir.

## Colonialidade e gênero

Tendo apresentado alguns aspectos do pensamento decolonial, busco agora fazer algumas considerações sobre a interface entre pensamento decolonial e gênero na América Latina utilizando dois textos recentemente escritos por autoras latino-americanas (CURIEL, 2010; MENDOZA, 2010). Os dois textos constam da mesma coletânea, editada a partir das produções expostas no Primer Coloquio Latinoamericano: Pensamiento y Práxis Feminista, realizado em Buenos Aires entre

---

interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad”.

<sup>6</sup> No original: “una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la húbri[s], del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un Deus *absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado”.



24 e 27 de junho de 2009. Ambos os capítulos a serem analisados aqui constam da primeira parte da coletânea, intitulada “Hacia un pensamiento propio”, e se dão a partir de discussões sobre a “produção de pensamento feminista latino-americano situado geopoliticamente, comprometido com as bases conceituais e o devir político do feminismo regional” (MIÑOSO, 2010, p. 8, tradução nossa).<sup>7</sup>

## “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, de Ochy Curiel

Em seu texto, Curiel parte da pergunta:

Qual é o feminismo que queremos impulsionar, viver, experimentar, como proposta transformadora e radical nos países pós-coloniais como os nossos, que surja desde nossas experiências, que nos permita questioná-las e, ao mesmo tempo, modificá-las e trocar este mundo por outro que não seja patriarcal, nem racista, nem heterossexista, nem classista? (CURIEL, 2010, p. 69, tradução nossa).<sup>8</sup>

Na busca por uma resposta, ela parte da descolonização apresentada como um “conceito amplo, [que] se refere a processos de independência de povos e territórios que haviam sido submetidos à dominação colonial no político, econômico, social e cultural” (CURIEL, 2010, p. 69, tradução nossa).<sup>9</sup> Também define os processos ocorridos entre 1783 e 1900 nos Estados Unidos e nas repúblicas latino-americanas – assim como os ocorridos entre 1920 e 1945 no Oriente Médio, e entre 1945 e 1970 na África, na Ásia, no Pacífico e no Caribe – como aqueles a partir do qual estruturar-se-iam diversos países como unidades políticas

---

<sup>7</sup> No original: “producción de pensamiento feminista latino-americano situado geopoliticamente, comprometido con las bases conceptuales y el devenir político del feminismo regional”.

<sup>8</sup> No original: “¿Cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países poscoloniales como los nuestros, que surja desde nuestras experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterossexista, ni clasista?”.

<sup>9</sup> No original: “concepto amplio, se refiere a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural”.

independentes. Assim, os estudos pós-coloniais colocariam em seu foco de análise a construção do sujeito pós-colonial.

Para o feminismo, a descolonização implicaria em

não apenas reconhecer a dominação histórica, econômica, política e cultural da Europa sobre os povos da América, Ásia e África, mas também as sequelas desses processos: as dependências múltiplas do Sul diante de processos culturais e políticos que têm sido produto do capitalismo, da modernidade ocidental e da colonização europeia, assim como os efeitos da racialização e (hetero)sexualização das relações sociais, da legitimação do pensamento único, da naturalização e da institucionalização de muitas das práticas políticas de nossos movimentos sociais. Entendemos que essas dependências se atualizam em nossa subordinação às políticas de desenvolvimento e das lógicas colonialistas da cooperação internacional. (CURIEL, 2010, p. 70, tradução nossa).<sup>10</sup>

Sendo assim, a autora destaca que a descolonização implicaria, para algumas feministas, em uma posição epistemológica e política que criaria uma espécie de “cimarronagem” das práticas sociais: por esse termo (no original, *cimarronaje*), a autora faz menção à rebelião, por parte de escravas(os) (indígenas e negras(os), individual ou coletivamente), na América Latina, diante da opressão de seus amos, salientando o aspecto de autonomia implicada nessa perspectiva (descolonizada) do feminismo. Assim, Curiel apresenta à(ao) leitora(or) um histórico das experiências descolonizadoras no feminismo latino-americano, com especial destaque para a ação política das lésbicas – segundo ela, o lesbianismo implicaria em uma “significação e ressignificação” que era, em si mesma, um ato de resistência descolonizador (CURIEL, 2010).

Dessa forma, a autora salienta o aspecto libertador do feminismo descolonizado, a partir do qual, como discurso e prática política

---

<sup>10</sup> No original: “no solo reconocer la dominación histórica económica, política y cultural de Europa sobre los pueblos de América, Asia y África sino las secuelas de estos procesos: las dependencias múltiples del Sur frente a procesos culturales y políticos que han sido producto del capitalismo, la modernidad occidental y la colonización europea, así como los efectos de la racialización y (hetero) sexualización de las relaciones sociales, la legitimación del pensamiento único, la naturalización y la institucionalización de muchas de las prácticas políticas de nuestros movimientos sociales. Entendemos que estas dependencias se actualizan en nuestra subordinación frente a las políticas de desarrollo y las lógicas colonialistas de la cooperación internacional”.

questiona e ao mesmo tempo propõe; que busca e ao mesmo tempo encontra; que analisa o contexto global-local ao mesmo tempo que analisa subjetividades produzidas por raça, classe, gênero e sexualidade dadas neste contexto, mas que se articulam frente às dinâmicas estruturais. (CURIEL, 2010, p. 71, tradução nossa).<sup>11</sup>

Assim, a autora chama a atenção para o aspecto inovador implicado nessa proposta de feminismo: por meio dela, criar-se-ia uma genealogia feminista, consciente de sua história. Assim, Curiel recupera o percurso do feminismo latino-americano desde as décadas de 1970 e de 1980 (quando questionou-se “a mulher” de classe média, mestiça e heterossexual enquanto sujeito do feminismo), passando pelos anos 1990, momento em que parte das feministas críticas e radicais (entre as quais a própria autora) assumia-se como autônoma diante do

fenômeno de institucionalização, que se expressava na onguização, na preparação e no seguimento das conferências mundiais organizadas pela ONU [Organização das Nações Unidas], que definia as prioridades do movimento diante da intromissão do Banco Mundial e da Associação Internacional de Desenvolvimento (AID) nas ações do movimento feminista, diante da cooptação de muitas feministas por parte dos Estados, governos, partidos, diante da dependência ideológica e econômica da cooperação internacional, tudo tendo altos custos para o feminismo ao se perder boa parte de seus postulados políticos mais éticos e revolucionários. (Curiel, 2010, p. 73, tradução nossa).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> No original: “cuestiona y a la vez propone, que busca y a la vez encuentra, que analiza el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articula a las dinámicas estructurales”.

<sup>12</sup> No original: “fenómeno de la institucionalización, que se expresaba en la oenegización, en la preparación y seguimiento a las conferencias mundiales organizadas por la ONU, que definía las prioridades del movimiento, frente a la intromisión del Banco Mundial y la Asociación de Desarrollo Internacional de Fomento (AID) al accionar del movimiento feminista, frente a la cooptación de muchas feministas por parte de los Estados, gobiernos, partidos, frente a la dependencia ideológica y económica de la cooperación internacional, todo lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios”.

Assim, a autora cita diversas experiências, na América Latina, de movimentos feministas que poriam em xeque a dependência dessas instituições com uma proposta descolonizadora e transformadora, bem como relacionada à produção de conhecimento (CURIEL, 2010). Entretanto, a produção da América Latina e do Caribe ainda é escassa, se comparada com os feminismos europeu e norte-americano, ainda que haja produções importantes na área – tanto no âmbito acadêmico como a partir do próprio movimento. Contudo, como parte dessa produção é vista como “ativista” e inadequada para a Academia, as referências para as feministas latino-americanas acabam sendo teorias e conceitos produzidos na Europa e na América do Norte (Curiel, 2010). Segue a autora:

Realmente foram descolonizados o pensamento e a teoria feminista latino-americana? Atrevo-me a dizer quase um enfático não, com algumas exceções. [...] Por mais que conheçamos o processo de colonização histórica e que sempre reajamos diante dele pela perspectiva da economia política, seguimos pensando que estamos privadas de algo, aquilo que nos falta para nos convertermos em europeias ou norte-americanas. (CURIEL, 2010, p. 74, tradução nossa).<sup>13</sup>

Nesse sentido, Curiel chama a atenção para a inexistência, na América Latina, de um latino-americanismo (em paralelo ao orientalismo, conforme a análise de Edward Said) como uma forma de perceber

os modos de produção de um discurso de dominação sobre o feminismo latino-americano feito por feministas europeias e norte-americanas [...]. No máximo encontramos “algumas” feministas que extraem matéria-prima intelectual para a produção acadêmica europeia, que não impacta além de objetivos pessoais, se esses forem definidos pela solidariedade internacional. (CURIEL, 2010, p. 74, tradução nossa).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> No original: “¿Realmente se han descolonizado el pensamiento y la teoría feminista latinoamericana? Me atrevo a decir un casi rotundo no, con algunas excepciones [...] Por más que conozcamos el proceso de colonización histórica y que siempre reaccionemos ante él desde la perspectiva de la economía política, seguimos pensando que estamos “privadas” de algo, aquello que nos falta para convertirnos en europeas o en estadounidenses?”

<sup>14</sup> No original: “modos de producción de un discurso de dominación sobre el feminismo latinoamericano hecho por las feministas europeas y estadounidenses [...]. A lo sumo

O feminismo, como proposta de emancipação, teria produzido a crise do sujeito, mas sem conseguir livrá-lo totalmente da lógica europeia e masculina. Assim, o pensamento feminista latino-americano caracterizar-se-ia por ser subalterno diante dos conhecimentos (e das práticas) provenientes da Europa e dos Estados Unidos, sendo essa subalternidade “atravessada indiscutivelmente por estruturas de poder que se estabeleceram historicamente por meio dos processos de colonização”, passíveis de serem sobrepujadas a partir da superação do “binarismo entre teoria e prática, pois potencializaria a geração de teorias distintas, particulares, que muito podem contribuir para realmente descentrar o sujeito euronorcêntrico e a subalternidade que o próprio feminismo latino-americano produz em seu interior” (CURIEL, 2010, p. 75-76, tradução nossa).<sup>15</sup> Assim, a autora concluiu seu texto propondo a superação da compreensão de nossas experiências (latino-americanas) através do olhar imperial europeu e norte-americano, que tende a definir “o resto do mundo como o Outro incivilizado, natural, irracional e falso” (CURIEL, 2010, p. 76, tradução nossa).<sup>16</sup>

## “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, de Breny Mendoza

Mendoza era, à época da organização da coletânea, professora associada de Gênero e Estudos Femininos na Universidade do Estado da Califórnia, tendo estudado o surgimento e a formação histórica do movimento feminista em Honduras, assim como a questão da formação

---

encontramos “algunas” feministas que extraen materia prima intelectual para la producción académica europea, que no impacta más allá de objetivos personales, sean estos definidos desde la solidaridad internacional”.

<sup>15</sup> Primeira citação, no original: “atravesada, sin discusión, por las estructuras de poder establecidas históricamente por los procesos de colonización”.

<sup>15</sup> Segunda citação, no original: “binarismo entre teoría y práctica, para generar teorizaciones distintas, particulares, que mucho pueden aportar al real descentramiento del sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el propio feminismo latinoamericano reproduce en su interior”.

<sup>16</sup> No original: “o resto del mundo como lo Otro incivilizado y natural, irracional y no verdadero”.

das nações latino-americanas a partir das ideologias hegemônicas de raça, classe, gênero e sexualidade (MIÑOSO, 2010).

O texto divide-se em cinco partes. Na primeira parte (“Introdução”), a autora aponta que, no atual contexto latino-americano, a vanguarda “movimentista” são os movimentos indígenas – atores que têm “o privilégio de operar com uma nova racionalidade política baseada em sua alteridade e em sua revolta contra a colonialidade do poder que rege nossas sociedades desde sua submissão ao poder imperial do Ocidente, em 1492” (MENDOZA, 2010, p. 19, tradução nossa).<sup>17</sup> Nesse contexto, em que surgem outros paradigmas, a autora se propõe a refletir sobre esses novos conhecimentos latino-americanos, que anunciam

a si mesmos como uma resposta alternativa largamente esperada através de cinco séculos de colonização ao conhecimento eurocentrado e masculino. Esses conhecimentos se autodefinem como transmodernos, transcapitalistas, transocidentais e ocasionalmente como feministas. (MENDOZA, 2010, p. 19-20, tradução nossa).<sup>18</sup>

Assim, a análise desses novos conhecimentos, latino-americanos, pautar-se-á por três questionamentos apresentados pela autora: (1) quão longe chega o novo “conhecimento outro” latino-americano em sua inclusão do pensamento feminista e da questão de gênero?; (2) como se pode articular o feminismo e o gênero nessa nova “epistemologia do sul”?; e (3) que lugar ocupam as feministas latino-americanas no surgimento e na constituição da epistemologia do sul e qual pode ser seu aporte? (MENDOZA, 2010).

Após indicar essas perguntas, Mendoza dá início à segunda parte de seu texto (“O novo *éthos* masculino na epistemologia do Sul”). Nessa etapa de suas reflexões, a autora aponta a atual centralidade que a crítica latino-americana sobre modernidade e colonialidade alcança,

---

<sup>17</sup> No original: “el privilegio de operar con una nueva racionalidad política basada en su otredad y en su sublevación contra la colonialidad del poder que rige nuestras sociedades desde su sometimiento al poder imperial de Occidente en 1492”.

<sup>18</sup> No original: “a si mismos como una respuesta alternativa largamente esperada a través de los cinco siglos de colonización al conocimiento eurocentrado e incluso masculinista. Estos conocimientos se autodefinen como trans-modernos, trans-capitalistas, trans-occidentales, trans-postcoloniales y ocasionalmente como feministas”.

ainda que tal corrente presente, se pensada a partir de uma ótica feminista, limitações quanto ao papel que o gênero ocupa em suas reflexões. Dessa maneira, a autora buscará apresentar uma análise de seu aparato conceitual e metodológico. Assim, ela apresentará aspectos do pensamento de Aníbal Quijano e de Enrique Dussel. Com essa finalidade, Mendoza fará uso das críticas de María Lugones (filósofa e feminista argentina, atualmente professora na Universidade de Binghamton, em Nova Iorque) ao trabalho de Quijano, em particular à sua perspectiva de gênero.

Dessa forma, a autora inicia a terceira parte de seu texto (intitulada “O gênero na teoria de Aníbal Quijano”) apresentando o conceito de “colonialidade do poder”, cunhado por Quijano para

descrever o padrão de poder que se estabelece com a coroa espanhola no século XVI na América, e que logo se estende por todo o planeta à medida que os poderes imperiais do Ocidente se revezam na subjugação dos que conhecemos hoje por pessoas do terceiro mundo: ameríndios, africanos da África, do Caribe, das Américas do Sul, Central e Norte, asiáticos, árabes e mestiços. [...] Juntamente com o conceito de colonialidade do poder, Quijano introduz a “ideia de raça”, que surge com o “descobrimento” e que serve para reclassificar socialmente e de forma estratificada as pessoas das colônias segundo sua relação com o cristianismo, a “pureza de sangue” e as línguas europeias. (MENDOZA, 2010, p. 21, tradução nossa).<sup>19</sup>

Assim, a ideia de “raça” para Quijano é central, posto ser esse o conceito norteador e ordenador das lutas de poder e dos produtos delas derivados: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/ intersubjetividade. Dessa maneira, a ideia de gênero estaria subordinada à de raça. Além disso, como vimos, o eurocentrismo também funcionaria como forma de construção de conhecimento, relegando

---

<sup>19</sup> No original: “describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América, y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo: amerindios, africanos del África, el Caribe, América del Sur, Centro y Norte, asiáticos, árabes y mestizos. [...] Aunado a su concepto de la colonialidad del poder, Quijano introduce “la idea de raza” que surge con la idea del “descubrimiento” y que sirve para reclassificar socialmente y en forma estratificada a las gentes en las colonias según su relación con el cristianismo, la “pureza de sangre” y las lenguas europeas”.

os povos colonizados a “povos sem história”, tomando por certo a “universalização da posição epistêmica dos europeus” (MENDOZA, 2010, p. 22, tradução nossa).<sup>20</sup>

Nesse sentido, ainda que Lugones reconheça o mérito na análise de Quijano, ela aponta o que é, a seu ver, um erro cometido pelo sociólogo peruano: ele teria suposto que o gênero – e a sexualidade – sejam elementos estruturadores em todas as sociedades humanas: “ao supor isso aprioristicamente, Quijano aceita sem dar-se conta as premissas patriarcais, heterossexistas e eurocentradas que existem sobre gênero” (MENDOZA, 2010, p. 22, tradução nossa).<sup>21</sup> Assim, Mendoza aponta duas autoras sobre as quais Lugones assentará sua análise: a feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí e a feminista estadunidense indígena Paula Gunn Allen. Ambas trariam elementos a partir de sociedades africanas e indígenas, respectivamente, no sentido de constatar a não existência de um princípio organizador, como o gênero, anterior à colonização. Além disso, aponta Lugones, a perspectiva de que o gênero seria uma categoria *a priori* naturalizaria relações de gênero e heterossexualidade – por tomar como universal o dimorfismo sexual, a partir de um olhar biologizante sobre o corpo –, encobrindo a forma como as mulheres do Terceiro Mundo experimentariam a colonização e seus efeitos ainda hoje. Assim, ao longo do processo de colonização, “as mulheres dessas partes do mundo não apenas foram racializadas, mas, ao mesmo tempo, foram reinventadas como ‘mulheres’ conforme códigos e princípios discriminatórios de gênero ocidentais” (MENDOZA, 2010, p. 23, tradução nossa).<sup>22</sup>

Ao longo desse processo foram se perdendo as relações igualitárias entre homens e mulheres nas sociedades colonizadas, ficando elas não mais submetidas apenas aos colonizadores, mas também aos homens colonizados, sendo esse o preço que os homens colonizados teriam pagado, segundo Lugones, para manter certo controle em suas sociedades. Daí se originaria a indiferença dos homens ao sofrimento das mulheres do Terceiro Mundo. Mais que isso, às próprias mulheres

---

<sup>20</sup> No original: “universalización de la posición epistémica de los europeos”.

<sup>21</sup> No original: “al suponer que ello es así aprioristicamente, Quijano acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales, heterossexistas y euro-centradas que existen sobre género”.

<sup>22</sup> No original: “las mujeres de estas partes del mundo colonizado no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales”.



brancas do Ocidente tal processo também teria causado a invisibilidade da dominação das mulheres do Terceiro Mundo, dificultando a consolidação de alianças entre elas.

Nesse ponto, Mendoza passa a traçar suas próprias considerações sobre as críticas de Lugones ao pensamento de Quijano, apontando algumas lacunas importantes nos escritos do peruano: sua perspectiva de invisibilidade do gênero como categoria histórica e instrumento da colonialidade do poder; a relação entre gênero e trabalho assalariado; os antecedentes históricos do feminicídio nas Américas; entre outras. Além disso, assim como Lugones, a autora aponta que a imposição das categorias raça e gênero teriam “produzido rachaduras profundas nas solidariedades possíveis entre as mulheres da metrópole e da periferia; e entre homens e mulheres da periferia”, mas – segue a autora – “não devemos excluir as divisões que se dão também entre as mulheres da periferia” (MENDOZA, 2010, p. 25, tradução nossa).<sup>23</sup>

A autora vai além. Segundo ela, a fusão das categorias de raça e gênero teria também lançado as bases para configurar as noções de cidadania sobre a qual se assentam o capitalismo e a democracia liberal (uma vez que sobre tais categorias operariam relações de trabalho, participação política e direitos), de tal forma que seria possível falar não apenas em “colonialidade de gênero”, como escreve Lugones, mas, também, de uma “colonialidade da democracia liberal” (MENDOZA, 2010, p. 26, tradução nossa).<sup>24</sup> Nesse sentido, Mendoza busca deixar ainda claro que há um pacto colateral entre homens e mulheres brancas da metrópole, sendo que, a fim de manter seus privilégios (ao menos se compararmos as mulheres brancas às mulheres das periferias e às indígenas, negras, latinas e migrantes, em seus países), invisibilizam o alto custo das contradições dos regimes liberais e democráticos do Terceiro Mundo. Um exemplo disso, conforme a autora, é o setor do feminismo estadunidense que não apenas apoiou a ocupação de seu país ao Iraque e ao Afeganistão, como exigiu participar da operação militar. Assim, os casos de tortura na prisão de Abu Ghraib, por exemplo, constituem “uma nova versão da colonialidade de gênero e de sexualidade [...] talvez pela primeira vez na história mulheres brancas

---

<sup>23</sup> No original: “produjo rajaduras profundas en las solidariedades posibles entre las mujeres de la metrópoli y la periferia, y entre los hombres y mujeres de la periferia. Pero no deberíamos excluir las divisiones que se dan también entre las mujeres de la periferia”.

<sup>24</sup> No original: “colonialidad de la democracia liberal”.

estiveram à frente da cadeia de comando e exerceram diretamente torturas e humilhações sexuais contra os homens da colônia” (MENDOZA, 2010, p. 28, tradução nossa),<sup>25</sup> deixando de ser apenas espectadoras. Sendo assim, há poucas chances de o sistema de gênero colonial moderno ser alvo dos ataques das mulheres brancas ocidentais. Ao final dessa etapa de seu texto, Mendoza lança-nos a pergunta: “Como imaginam os homens latino-americanos a dissolução do pacto secreto entre os homens da colônia?” (MENDOZA, 2010, p. 29, tradução nossa).<sup>26</sup>

Na quarta parte de seu texto (“Gênero nas *Vinte teses de política* de Enrique Dussel”), a autora apresenta o pensamento de Enrique Dussel a fim de respondê-lo. Esse filósofo traria, em suas 20 teses, um modelo político que se pretende o menos excludente possível, tendo como princípio o conceito de “povo” (bloco hegemônico a partir do qual a diversidade e as demandas particulares devem ser negociadas), não funcionando aqui como uma categoria unitária, monolítica e uniforme. Ainda que Mendoza aponte a definição dusseliana de política como sendo demasiadamente machista, seus ideais éticos para a definição de uma nova política adviriam de imaginários femininos orientais e ameríndios, estabelecendo a vida como princípio e fim máximos.

Chega-se assim à quinta e última parte do texto de Mendoza (intitulada “O feminismo latino-americano e a epistemologia do sul”), na qual se retoma a pergunta lançada no início do texto: “qual foi a contribuição das feministas latino-americanas na construção de uma epistemologia do sul e quais poderiam ser suas contribuições” (MENDOZA, 2010, p. 33, tradução nossa).<sup>27</sup> A autora problematiza a falta de articulação entre as teorias feministas latino-americanas a partir de suas próprias experiências coloniais, sendo que mesmo Lugones baseia sua abordagem e seus avanços teóricos no campo em experiências norte-americanas e africanas. A autora propõe, assim, a desestabilização dos próprios discursos feministas produzidos na região, de modo a ultrapassar a dialética de poder cujos traços ainda

---

<sup>25</sup> No original: “una nueva versión de la colonialidad de género y de sexualidad [...] [...] quizás por primera vez en la historia de Occidente mujeres blancas estuvieron al frente de la cadena de comando y ejercieron directamente las torturas y humillaciones sexuales contra los hombres de la colonia”.

<sup>26</sup> No original: “¿Cómo se imaginan los hombres latino-americanos la disolución de esse pacto secreto entre hombres de la colonia?”.

<sup>27</sup> No original: “cuál ha sido la contribución de las feministas latinoamericanas en la construcción de una epistemología del sur y cuáles podrían ser sus aportes?”.

são perceptíveis. Dessa maneira, ela propõe o reexame das próprias alusões à diversidade à luz das noções de decolonialidade de poder e decolonialidade de gênero, questionando ainda os aparatos conceituais dos feminismos metropolitanos e o pensamento proveniente do aparato de desenvolvimento (MENDOZA, 2010). Assim, fica o desafio de desenvolver um aparato conceitual que alcance a complexidade da relação da colonialidade de gênero com as noções de raça, sexualidade e classe nas sociedades latino-americanas.

## Algumas considerações

A proposta decolonial vem sendo recentemente e aos poucos descoberta por pesquisadoras(es) da América Latina e, nesse movimento, vem sendo também incorporada às discussões de determinados grupos cujas preocupações analíticas dizem respeito à temática do gênero. Nesse sentido, as preocupações de Mendoza e de Curiel sintetizam relativamente bem as atuais discussões sobre gênero a partir do pensamento decolonial. A superfície está apenas sendo arranhada, e, mesmo assim, a partir de discussões ligadas ao feminismo e ao patriarcado na América Latina.

Como se vê, o pensamento decolonial oferece uma série de possibilidades analíticas ainda inexploradas em se tratando de estudos de gênero, justamente por apresentarem uma saída ao esquema conceitual “euronocêntrico”, racional, neutro (e, portanto, assexuado) etc. As discussões apresentadas aqui, por mais instigantes que sejam, ainda buscam uma interlocução e partem de categorias analíticas modernas, europeias/norte-americanas e estabelecidas. Dessa forma, noções como “giro decolonial”, “desprendimento epistêmico” e “fronteira” parecem ainda não ter sido incorporadas ao escopo de preocupações no campo do gênero, quando enxergado à luz da decolonialidade, e parece residir justamente nessas noções boa parte do potencial analítico sobre gênero sob a perspectiva da decolonialidade. Vejamos.

Como escrevem Grossfoguel e Mignolo:

A partir do século XVI gradualmente todas as línguas, memórias, saberes, gentes e lugares do planeta foram inevitavelmente tocados pela expansão europeia [...]. Desse pluriuniverso de encontros [...] surgem formas fronteiriças de pensar e reinscrever línguas, cosmologias, saberes, filosofias e subjetividades que foram e continuam sendo demonizadas (isto

é, racializadas), desde a posição hegemônica e dominante da epistemologia moderna assentada sobre categorias do pensamento grego e latino e das seis línguas europeias e imperiais da modernidade. (GROSSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 36, tradução nossa).<sup>28</sup>

Dessa maneira, apesar de reconhecer a importância das contribuições das autoras trazidas aqui, elas parecem desconsiderar justamente esse aspecto fluido das relações que marcam esse espaço intersticial. Como assinala Mignolo (2008, p. 290, grifo do autor), “há muitas opções além da bolha do *Show de Truman*”, e essas opções ainda não parecem ter sido plenamente exploradas – certamente estão longe de serem esgotadas.

Trata-se de voltar o olhar sobre as “feridas coloniais” (nos termos de Gloria Anzaldúa), de buscar a “subjatividade de fronteira” (MIGNOLO, 2007, p. 35), de descolonizar epistemologicamente, permitindo uma troca de experiências a partir de racionalidades e paradigmas outros (e não apenas de outros paradigmas e outras racionalidades). Trata-se de se captar justamente os espaços onde são produzidas novas formas de convívio e de reflexões, marcadas por espaços de trocas e redefinições – como disse anteriormente, um trabalho ainda a ser feito, cuja superfície apenas começa a ser arranhada, mas com potencial para oferecer uma contranarrativa poderosa e necessária ao obscurantismo e ao conservadorismo pós-golpe.

Mais do que isso, um desafio parece ser pensarmos nosso próprio pensamento para além das limitações que o próprio pensamento decolonial nos impõe – ou, dito de outra maneira, é fundamental não cairmos na tentação de nos deixarmos colonizar por outro conjunto de pensadoras(es), mesmo que latino-americanas(os). Chama a atenção o fato de não haver, de modo mais ou menos sistemático, uma escola de pensamento pós-colonial brasileira, e só agora começar a surgir autoras(es) que buscam trabalhar com o *queer* e a sexualidade desde

---

<sup>28</sup> No original: “A partir del siglo XVI paulatinamente todas las lenguas, memorias, saberes, gentes, lugares del planeta fueron inevitablemente tocados por la expansión europea [...]. De ese pluri-verso de encuentros [...] surgen formas fronterizas de pensar y de re-inscribir lenguas y cosmologías, saberes y filosofías, subjetividades y lenguas que fueron y continúan siendo demonizadas (esto es, racializadas), desde la posición hegemónica y dominante de la epistemología moderna asentada sobre categorías de pensamiento del griego y del latín y de las seis lenguas europeas e imperiales de la modernidad”.

as margens – como indígenas, quilombolas, comunidades rurais e/ou interioranas etc. –, tornando real a possibilidade de um descentramento do olhar. O próximo passo necessário nesse processo parece ser decolonizar a Academia – mas isso é assunto para outro texto...

## Referências

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, [S. l.], n. 11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/ycejaa9m>. Acesso em: 22 mar. 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). *Teorías sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. México: Miguel Ángel Porrúa; University of San Francisco, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*. Bogotá: Instituto Pensar, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (ed.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate, Latin America Otherwise*. Durham: Duke University Press, 2008. p. 259-285.

CURIEL, Ochy. Hacia la Construcción de un Feminismo Descolonizado. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (org.). *Aproximaciones Críticas a las Prácticas Teórico-Políticas del Feminismo Latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. v. 1, p. 69-78.

GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizando los Universalismos Occidentales: El Pluri-Versalismo Transmoderno Decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [S. l.], n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/ya6u7uhs>. Acesso em: 22 mar. 2020.

GROSFUGUEL, Ramón; Walter MIGNOLO. Intervenciones Descoloniales: una Breve Introducción. *Tabula Rasa*, [S. l.], n. 9, p. 29-38, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9uf4yx5>. Acesso em: 22 mar. 2020.

MENDOZA, Breny. La Epistemología del Sur, la Colonialidad del Género y el Feminismo Latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (org.).

*Aproximaciones Críticas a las Prácticas Teórico-Políticas del Feminismo LatinoAmericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. v. 1, p. 19-36.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina: La Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, [S. l.], n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/ya5zqnrj>. Acesso em: 22 mar. 2020.

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality. In: HAWLEY, John; KRISHNASWAMY, Revathi (org.). *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (org.). *Aproximaciones Críticas a las Prácticas Teórico-Políticas del Feminismo LatinoAmericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. v. 1.

# Entre *Suassu*, *Wosway* e Gay: diversidade sexual, de gênero e de etnicidade em um contexto urbano da Amazônia brasileira<sup>1</sup>

Fabiano Gontijo  
Igor Erick

Servindo-nos da narrativa biográfica de um indígena do Pará e baseando-nos na ausência (ou nas ausências) da vasta literatura sobre diversidade sexual e de gênero produzida ao longo das décadas de 1990 e 2000, ponderaremos sobre as articulações transitivas dos sistemas de representação da sexualidade no interior da Amazônia e sobre as maneiras peculiares como sexualidade e etnicidade (mas também, em menor grau, gênero, raça, classe e regionalidade), como marcadores sociais da diferença, se relacionam na base desses sistemas de representação. Assim, será possível tratar das tensões, vividas pelo interlocutor em questão, entre a sua noção de aldeia e a realidade citadina, entre o coletivismo e o individualismo, entre particularismo e universalismo, entre as políticas indigenistas tradicionalistas e as políticas (pós-) identitárias (pós-) modernas... e a tensão entre sexualidade e etnicidade. Enfim, trata-se de trazer subsídios para o incremento das reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos pouco estudados até o momento e, desse modo, corroborar a crítica aos silenciamentos colonizadores tradicionalmente impostos, na América Latina, às práticas sexuais e às construções identitárias sexualizadas dos

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste artigo, intitulada “Entre *Suassu*, *Wosway*, Gays e outras imagens identitárias: diversidade sexual e de gênero, etnicidade e classe em contextos urbanos da Amazônia brasileira”, foi publicada, em 2018, nos registros do 56º Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Salamanca. Disponível em: <https://tinyurl.com/y2abcf4q>. Acesso em: 23 jun. 2020.

povos indígenas amazônicos pelos estudos de gênero e sexualidade, pelos estudos de etnicidade e pela etnologia indígena.<sup>2</sup>

\*

Foi em meio ao regime das águas e das matas da região amazônica brasileira que surgiu e se desenvolveu ao longo dos últimos sete milênios um emaranhado complexo de sociedades que agrupamos sob o título de “povos indígenas”. A região é conhecida pela maneira peculiar como as águas abundantes regem a vida de suas(seus) moradoras(es), caracterizando suas relações, por um lado, com o ambiente e os recursos naturais das florestas de modo geral, e, por outro, entre os humanos e com os não humanos, assim implementando símbolos, mitos e ritos que organizam e dão sentido a modos de ser, estar e pensar singulares (GONTIJO; ERICK, 2017b; LARAIA, 2006; LÉVI-STRAUSS, 2004; PIZARRO, 2012; FURTADO; LEITÃO; MELLO, 1993). Registros arqueológicos pré-coloniais e históricos não poderiam deixar de enfatizar, a seu turno, a vocação aquática e florestal das atividades dos humanos que povoaram e que vêm ocupando, em seus movimentos migratórios diversos, essa vasta região (FAUSTO, 2000). Segundo Neves, “as evidências de ocupação humana na foz do Rio Tapajós com o Amazonas – onde hoje se encontra a cidade de Santarém – remontam a cerca de 7 mil anos e a área urbana atual tem sido ocupada continuamente há pouco mais de mil anos, desde o século 10” (NEVES, 2015, p. 80) Arqueólogas(os) atuantes na região de Santarém avançam ainda que ali existiu aquele que talvez tenha sido o maior aglomerado urbano da Amazônia pré-colonial. Os povos que viveram ali se estabeleceram em razão de suas atividades relacionadas às águas abundantes e às florestas, ou seja, a pesca nos rios, igarapés, furos e igapós e a coleta na várzea (NEVES, 2006; SCHAAN, 2010).

No entanto, as grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos, decorrentes das novas configurações do modo de expansão europeu capitalista baseado na colonização e na globalização, com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos territoriais na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos

---

<sup>2</sup> Agradecemos ao CNPq pela bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida para o primeiro autor, e à Capes pela bolsa de mestrado concedida para o segundo autor através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.



de vida locais, entre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçada das populações nativas (GOMES, 2016; ROBERTS *et al.*, 2017; RUIZ-PEINADO; CHAMBOULEYRON, 2006). No período colonial, Santarém despontou como um importante centro urbano, no caminho entre a capital colonial do Grão-Pará, Belém, e o interior amazônico repleto das desejadas “drogas do sertão”, tão interessantes para os colonizadores portugueses, que introduziram escravas(os) africanas(os) para o trabalho agrícola e doméstico e “civilizaram” e “cristianizaram” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais. Entre os séculos XVIII e XIX, assim, a Amazônia brasileira tornou-se o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista, por um lado, e, por outro, em menor grau, a atividade agrária. Essas relações, em ambos os casos, eram baseadas na mão de obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive através de processos de escravização –, chamados comumente de “preação” –, que geralmente levavam ao extermínio ou à assimilação forçada (“caboclicização”) das(os) nativas(os) (BELTRÃO, 2012; CHAMBOULEYRON, 2006; HENRIQUE, 2012, 2013; OLIVEIRA, 2016; SALLES, 2005).

Guzmán aponta que, nesses processos, observa-se:

[...] a escravidão ilegal e sem controle, o excesso de trabalho junto às casas e fazendas dos portugueses, a má nutrição, o alcoolismo, a destruição das referências culturais e familiares [...], a “mistura” a outros grupos nas aldeias missionárias através do processo de caboclicização, por se europeizarem ou mesmo por se africanizarem [...]. (GUZMÁN, 2015, p. 5).

Taketa considera também o fato de que as desigualdades assim produzidas terão

[...] implicações na organização social do trabalho, com a formulação de preconceitos acerca de certos tipos de ofícios associados aos trabalhos manual e físico, e das condições de vida de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços e seus descendentes. (TAKETA, 2018, p. 64).

Ao longo dos séculos XIX e XX, essas relações sociais desembocaram na prática do “aviamento”,<sup>3</sup> ainda tão corriqueiro nos dias de

---

<sup>3</sup> O sistema de aviamento na Amazônia baseava-se (e baseia-se) num modo peculiar de dependência ou servidão de trabalhadoras(es) e suas(seus) familiares em relação

hoje, com novas roupagens (COSTA, 2012a, 2012b; SANTOS, 1980; SANTOS JÚNIOR, 2014).

Santarém, hoje uma das maiores cidades do interior da Amazônia brasileira, com quase 300 mil habitantes,<sup>4</sup> representa, assim como tantas outras cidades da região, a condensação prototípica das contradições e mazelas resultantes dos impactos nefastos dos grandes projetos de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas – deslocamentos de populações de outras regiões em busca de melhores condições de vida, inchaço urbano, êxodo rural, acamponesamento indígena, urbanização e procedente empobrecimento das populações nativas, desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório etc. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978; CASTRO; MARÍN, 1993; MELLO, 2006; MORÁN, 1990; OLIVEIRA, 1998; GONTIJO, 2017). Trata-se de uma cidade povoada por migrantes nordestinas(os) (das categorias de operários, colonos e pequenos agricultores) e sulistas (das categorias de empresários, comerciantes e grandes fazendeiros), em meio a uma imensa maioria de “caboclos amazônicos” (PEREIRA, 2004; TRINDADE JÚNIOR, 2011).

Segundo alguns especialistas, a identidade cabocla teria sido forjada para negar as múltiplas formas de organização social e cultural das sociedades pré-coloniais, contribuindo, assim, para recusar a possibilidade existencial aos povos indígenas deslocados ou então assimilados (CASTRO, 2013; HARRIS, 2006; RODRIGUES, 2006). Mas segundo Taketa:

[...] essa identidade em formação não consegue elimin[ar as múltiplas formas de organização social e cultural das sociedades pré-coloniais] em sua totalidade, tendo, diante de uma agência

---

a proprietários dos meios de produção e/ou a “pessoas de posses” por meio do crédito. Pode se caracterizar até mesmo por formas de compadrio muitas vezes dissimuladoras da assimetria de poder entre as partes envolvidas na relação.

<sup>4</sup> A população estimada, em 2017, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), era de 294.302 habitantes. De acordo ainda com o IBGE, Santarém tem 27% de sua população vivendo na zona rural, o salário médio mensal das(os) trabalhadoras(es) formais é de 2,1 salários mínimos, 45,6% da população recebe rendimento nominal mensal *per capita* de até meio salário mínimo, 83,1% das receitas do município são oriundas de fontes externas, somente 38,1% dos domicílios possuem esgotamento sanitário adequado e 7,8% das vias públicas são urbanizadas – tudo isso configuraria um município relativamente pobre, marcado por contradições, com médias de bem-estar bem abaixo do nível nacional. Disponível em: <https://tinyurl.com/yd6h65a7>. Acesso em: 28 maio 2020.

criativa, renegociado uma série de crenças, práticas e elementos, adquirindo capacidade de resistência e sobretudo de adaptação e mudança diante das tentativas de enquadramento. (TAKETA, 2018, p. 70).

Dizimados ou desconhecidos, silenciados, negados e apagados pela situação colonial, subsumidos à força na (periferia da) sociedade global, os povos indígenas da região de Santarém vêm, desse modo, resistindo à fadada dissipação com reações multifacetadas. A produção acadêmica das últimas cinco décadas, em particular nas Humanidades, tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos de opressão e subjugação dos povos tradicionais, contribuindo ainda, de certo modo, para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978; OLIVEIRA, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 1999, 2006). Mas essa produção acadêmica parece acabar reforçando, talvez involuntariamente, o emudecimento de alguns temas, tais como a sexualidade indígena, como têm alertado Fernandes (2015) e Fernandes e Arisi (2017). Da mesma forma, os estudos sobre sexualidade no Brasil, já bem consolidados em seus mais de 40 anos de produção continuada, deixaram de lado as realidades indígenas e etnicamente diferenciadas, como já discutimos em outros textos (GONTIJO; ERICK, 2015; GONTIJO; ERICK, 2017a). Ora, é possível dizer que se observa, assim, o avigoramento da tutela sobre os povos indígenas, por parte das(os) próprias(os) acadêmicas(os) denunciadoras(es) dos arbitrários culturais históricos de opressão e subjugação, ao denegar-lhes a possibilidade de expressão de suas experiências identitárias sexualizadas?

Em Santarém, pudemos acompanhar, entre 2015 e 2017, a vida de alguns sujeitos indígenas, estudantes da UFOPA, que nos narraram suas experiências enquanto sujeitos que mantêm relacionamentos afetivos com sujeitos considerados como sendo do mesmo sexo. São narrativas de desafio e resistência (SCOTT, 2013) que servem para retirá-los do duplo anonimato – enquanto indígenas e enquanto homossexuais – ao qual foram submetidos.

\*

Um desses sujeitos, João (pseudônimo), nos forneceu uma narrativa de suas experiências, que passaremos a relatar a partir daqui.

Numa maloca<sup>5</sup> em reconstrução, atrás de sua casa, havia uma banca – uma mesa com um pano branco – sobre a qual se encontravam diversas estátuas de santas(os), tais como Nossa Senhora da Conceição, São Sebastião, Santa Bárbara, Santo Antônio, Santa Rita de Cássia e Nossa Senhora Aparecida, além de imagens de caboclos, desenhos de indígenas nas paredes de madeira, cabeças de “bichos do mato” pendentes, penas de arara e outras aves, muitos pedaços de pau, folhas e ervas. Uns maracás e restos de cigarro de tauari completavam a parafernália da maloca, juntamente com tambores pelo chão: com os primeiros, seriam chamadas as entidades indígenas, os caboclos e encantados; com o segundo, seria defumado o ambiente, sacralizando-o para receber os seres espirituais; enfim, os tambores seriam tocados para convidar as entidades africanas. João nos contou que a primeira entidade a chegar é sua “mãe”, Jarina, indígena; depois, vêm Erundina, Dona Mariana, Caboclo Rompe-Mato, Guaraci; daí, apresentam-se as linhas de pajés, com João da Palha, Laurelino, Merandolino, Antoniozinho do Cafezal de Alenquer, entre outros, todos eles pajés que viveram na região entre os rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns; em seguida, vêm as entidades serpentes, como Seu Cobra Coral, Joana Caninana, Seu Jiboia, Pirarucuboia, Boiúna, Cascavel, Surucucu do Fogo etc.; enfim, quando possível, toca-se para Oxossi e Oxum, que regem a cabeça de João. Aqui e ali, percebem-se umas apostilas e uns livros de antropologia, sociologia e história para o uso universitário de João. As coisas presentes em sua maloca e os nomes das entidades citadas mostram que estamos diante de uma pessoa que, identificando-se como indígena de uma etnia<sup>6</sup> da região do rio Tapajós, experimenta o mundo à sua volta de modo múltiplo, a partir de conhecimentos indígenas, afro-brasileiros e científicos, tornando-se um pajé de renome.

---

<sup>5</sup> Se “terreiro” é como é chamado o espaço sagrado dos rituais religiosos de matriz africana no Brasil, a “maloca” é um dos nomes dados ao local da realização da pajelança de matriz indígena na Amazônia.

<sup>6</sup> Evitaremos citar os nomes das etnias e/ou grupos étnicos. Sabe-se que, na região, há etnias e/ou grupos étnicos que resistiram com mais força ao apagamento promovido pela situação colonial, como os mundurucus, os wai wais e outros que, mais recentemente, têm reivindicado, através de processos de etnogênese, em razão de seu quase desaparecimento, o reconhecimento político e étnico, como os boraris, os tapajós e os arapiuns – ver, a respeito do tema das dinâmicas identitárias étnicas e dos processos de etnicidade dos povos indígenas no Brasil e também da etnogênese, Arruti (2006), Barth (2000), Bartolomé (2006), Beltrão (2012, 2015), Carneiro da Cunha (1986), Oliveira (1998), Santos e Neves (2015) e Viveiros de Castro (2006).

João nasceu em 1993, na zona rural do município de Santarém. Sua mãe, muito jovem na época, deixou que ele fosse registrado por seus avós maternos e fosse morar com eles, no município limítrofe de Belterra. Seu avô tinha, e ainda tem, uma pequena mercearia, e sua avó vendia tacacá,<sup>7</sup> o que já não faz mais. Ao longo de sua infância, ajudava os avós na mercearia e no cultivo de frutas, legumes e verduras em um pequeno sítio que seu avô ainda possui, a algumas poucas horas de viagem de lá.

O pai havia se separado da mãe logo após o nascimento de João, mudando-se para Manaus, onde reside até os dias de hoje. De vez em quando, visita os avós paternos de João, residentes em Belterra, e o próprio João. Os avós paternos são originários de um grupo étnico indígena da região, a mesma reivindicada como pertença por João – sua avó paterna é evangélica neopentecostal, considerada por João como “radical”.<sup>8</sup> Sua mãe, cabeleireira, que nunca morou com ele e tem dois filhos com outro marido, conta que o pai dele teve que ir para Manaus em razão de difamações relacionadas a acusações sobre a sua suposta homossexualidade: divulgou-se pela região que ele mantinha relações sexuais com homens, o que o fez migrar para Manaus e nunca mais se casar – para viver com mais liberdade a sua sexualidade, segundo João. Por parte de mãe, João revela que sua avó é de origem tapuia ou tupaiú da região de Santarém, enquanto seu avô teria nascido no Acre, filho de um homem nordestino, que para lá migrou para trabalhar na exploração da borracha, e uma mulher indígena kaxinawá. Sua avó materna é católica, da vertente carismática, também “radical”, segundo João.

Até os oito ou nove anos de idade, morou em Belterra, antes de se mudar, com seus avós maternos e um tio, para o bairro onde mora atualmente, uma comunidade rural a uns 15 quilômetros da sede de Santarém, entre os municípios de Belterra e Mojuí dos Campos.<sup>9</sup> A comunidade, formada a partir da BR-163 (conhecida como Santarém-Cuiabá, construída para ser o escoadouro de parte da produção do

---

<sup>7</sup> Trata-se de um prato tipicamente amazônico (composto por goma de mandioca, folhas de jambu, camarão e tucupi), de origem indígena, geralmente comido ao entardecer em cuias decoradas, em uma das inúmeras barracas que vendem o produto nas ruas das cidades da região.

<sup>8</sup> Colocaremos sempre entre aspas palavras, expressões e trechos de falas do interlocutor.

<sup>9</sup> Para evitar a identificação do interlocutor, optaremos por não indicar o local exato onde mora.

agronegócio do estado de Mato Grosso para os portos amazônicos em direção ao Oceano Atlântico), tem entre mil e 1,5 mil habitantes, segundo João, originários do Nordeste ou de comunidades indígenas deslocadas das ribeiras do rio Tapajós, sobretudo da etnia borari de Alter do Chão.

João relata que soube por sua avó que, durante esses primeiros anos de sua vida, desmaiava e tinha convulsões com frequência diante de certas situações, como, por exemplo, quando entrava em “mata fechada” e quando se deparava com águas correntes, além de falar com a lua e com os animais. Os médicos nunca souberam exatamente o que lhe acontecia. Foi quando, aos 11 anos, uma rezadeira, mulher de um influente pajé indígena da região, detectou que o que lhe ocorria era a manifestação da mediunidade e que João ia ser um respeitado curador no futuro. A partir daí, embora sua avó fosse católica “radical e fervorosa”, João começou a realizar consultas:

Eu começava a puxar a dimitidura em pessoas, pessoas que dimitiam o braço, aquela rasgadura por dentro da carne, eu ia lá e costurava com agulha e um pano, mas não furava a carne, não, eu ia costurando num pano e rezando e a pessoa ficava boa, não sei de onde vinha isso em mim.<sup>10</sup> (Entrevista concedida em 2016).

João rezava para os anjos da guarda e para os encantados, curava dimitidura, incorporava espíritos e misturava folhas, ervas e óleos que apanhava na floresta para fazer remédios que ajudavam nas rezas e benções.

Um dia, uma vizinha o convidou para ir a um templo da Igreja da Paz, confissão neopentecostal muito comum na região. João frequentou essa igreja e outras neopentecostais por oito anos, tornando-se um dos músicos preferidos e um fiel atencioso e rigoroso. Ele conta que frequentava essas igrejas com o intuito de curar a sua mediunidade, convencido também por sua avó paterna indígena, que frequentava a igreja Deus É Amor, em Belterra. Para permanecer na igreja, João foi obrigado, por sua avó e pelos pastores, a se desfazer de seus saberes sobre curandeirismo e, sobretudo, de toda a parafernália indígena que usava para as suas rezas, objetos considerados como demoníacos.

---

<sup>10</sup> A dimitidura é um mal que acomete as pessoas e causa fortes dores musculares, necessitando os serviços de uma(um) curandeira(o) ou rezadeira, que consistem em friccionar a pele do membro, puxando-o fortemente. Cf. Langdon (1996), Maués (2007) e Vaz Filho (2016).

Não demorou muito para perceber que essas igrejas operavam com mecanismos muito parecidos com os do curandeirismo e do xamanismo, através das “revelações de profecias”, incorporações de entidades, êxtase e transe, visões e vidência, danças frenéticas etc., tudo ritmado por tambores e batuques que lembravam os terreiros de religiões de matriz africana. Mas, mesmo sendo “evangélico”, João conta: “Sempre ia cheirar um tauari, mesmo sem gostar de fumar; tinha imagens de índios em casa, escondidas; eu era ligado com penas de animais, com casca de pau; até na igreja, às vezes, as pessoas pediam para eu rezar elas, pediam para eu fazer um remédio, tudo escondido” (entrevista concedida em 2016).

Aos 18 anos, João se afastou das igrejas neopentecostais, no mesmo momento que se envolveu com um grupo de valorização étnica indígena da região,<sup>11</sup> um grupo que tem desenvolvido um vigoroso trabalho de incentivo aos processos étnicos locais. Nesse momento ainda, João descobriu que, através dos cursos de Humanidades da recém-criada UFOPA, poderia se instrumentalizar para a reivindicação de direitos dos povos tradicionais e de respeito às culturas indígenas amazônicas. Enfim, João começou a frequentar também terreiros de religiões de matriz africana, atraído pelos tambores e batuques e respondendo aos chamados de Oxum, entidade das águas, e Oxóssi, entidade das florestas. Assim, ao se afastar das igrejas e conhecer ativistas e pesquisadoras(es) envolvidas(os) nos movimentos indígenas locais, João pareceu se descobrir indígena – retirar a cobertura colonial que abafava o seu sentimento de pertença étnica; descobriu-se um indígena interessado pelas coisas afro-brasileiras e, logo, pelo pertencimento nacional; e, enfim, um indígena consciente da necessidade de lutar pelo reconhecimento dos povos tradicionais através do conhecimento universitário libertador, que ajuda a “descobrir” a realidade.

No grupo indígena, João aprendeu o nheengatu, língua geral do tronco tupi usada para a catequese (no passado e também nos dias de hoje). Atualmente, o nheengatu é um importante instrumento de afirmação étnica na Amazônia, usado, sobretudo, por povos que foram proibidos de falar suas línguas originais. O grupo, segundo ele, “[t]rabalha nas aldeias, por exemplo, com o resgate cultural, o resgate do artesanato, grafismos, registro de cânticos, o resgate de rituais, o resgate das línguas perdidas e o ensino do nheengatu, essas coisas, empoderamento indígena mesmo” (entrevista concedida em 2016).

---

<sup>11</sup> Para evitar a identificação do interlocutor, optamos por não divulgar as associações indígenas da qual faz parte.

Na sede do grupo, João lia tudo o que encontrava, tudo o que dizia respeito à vida dos povos indígenas, tudo o que o aparelhava para a compreensão dos mecanismos de produção e de manutenção da etnicidade. Ao conhecer as(os) antropólogas(os) que produziam o material para as oficinas, João decidiu ingressar na UFOPA para seguir uma carreira que contribuísse para as atividades do grupo. Assim, João foi se tornando uma figura central no grupo, a ponto de, no início de 2018, ser nomeado para um conselho municipal de Santarém, adquirir projeção nacional como compositor e letrista de músicas em línguas indígenas, além de atuar como pajé renomado na região do rio Tapajós, e, enfim, ser uma importante liderança das políticas de ações afirmativas em sua universidade.

“Descobrimo-se” indígena, João pareceu ter se “descoberto” homossexual. Embora confesse que desde criança achava “os corpos masculinos mais bonitos” (entrevista concedida em 2016), João passou a se aceitar como “homossexual”, “gay” ou “*suassu*” (em seus próprios termos, sendo o último usado pelo seu povo para designar a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo) quando, por um lado, em Alter do Chão, tentou ter relação sexual com uma amiga, aos 19 anos de idade, mas não conseguiu; e, por outro, quando, no mesmo momento, assumiu para si mesmo que estava apaixonado por um de seus vizinhos, que morava com a tia. A paixão pelo vizinho foi correspondida, e João se sentiu impelido a falar sobre a paixão com a tia do vizinho e com seus próprios familiares, principalmente com os seus avós maternos. Para a sua surpresa, todos aceitaram com normalidade a paixão do jovem casal, com exceção dos pais do vizinho, que o obrigaram a se mudar para Manaus. Sua avó paterna teve dificuldades para aceitar a sua homossexualidade e tentou levá-lo novamente a frequentar a sua igreja, em vão. Segundo ele, muitos familiares por parte de pai, geralmente evangélicos, passaram a evitá-lo. No grupo indígena em que milita e na universidade, todas(os) sabem de sua homossexualidade, assim como nas comunidades e aldeias que frequenta para a realização das inúmeras atividades de valorização étnica indígena.

Quando perguntado sobre a maneira como, nas comunidades que frequenta, as(os) indígenas aldeadas(os) lidam com a sua homossexualidade, João nos cita o exemplo de uma localidade às margens do rio Tapajós, onde, anualmente, acontece uma grande festa que congrega indígenas de toda a região, assim como estudantes da universidade, pesquisadoras(es), ribeirinhas(os) e demais curiosas(os). Durante os dias de festa, há muita cantoria e dança, momentos durante



os quais, segundo ele, sob o efeito das bebidas ingeridas, intercursos sexuais fortuitos acabam acontecendo nas áreas de floresta no entorno, inclusive encontros entre rapazes indígenas. João afirma que, devido à sua fama de pajé eficiente, as lideranças indígenas experientes das aldeias, geralmente mais idosas, tratam-no com muito respeito e carinho, assim como as(os) indígenas que vivem na cidade. Conta ainda que, na cidade, tem tido relações afetivas frequentes com outros indígenas que, em suas aldeias, não teriam a coragem de se relacionar com rapazes. Um caso curioso aconteceu quando um desses jovens indígenas perguntou a João se ele tinha “virado” homossexual por ter se relacionado com João – ou “*wosway*” (mais um termo de outra origem étnica usado para designar práticas entre pessoas do mesmo sexo). João respondeu dizendo-lhe que ele só se tornaria homossexual se mantivesse o relacionamento na forma de um casamento. O rapaz, então, pediu para se casar com João, pedido que João recusou por não querer manter um relacionamento fixo. João declara que, depois de sua paixão pelo vizinho, teve diversos relacionamentos, inclusive com homens casados (alguns, indígenas), até se apaixonar novamente, dessa vez a distância, por um rapaz que residia, no momento da entrevista, em Manaus e que estava encantado com o “jeitinho indígena” de João.

\*

Mas, afinal, a afirmação étnica indígena de João tem alguma relação com a sua afirmação identitária homossexual? Para João, a militância no movimento indígena e o pertencimento étnico, o curso que faz na universidade e as desconstruções sociais promovidas pelo curso, a sua mediunidade e atuação na pajelança e nas religiões de matriz africana, ajudaram-no a entender melhor que sua homossexualidade é só mais um aspecto na conformação de sua visão de mundo, posto que a sexualidade, para ele, tem a ver com a maneira como percebe as pessoas enquanto entes fluidos, sensitivos e cósmicos. Enfim, João aciona sinais de marcadores étnicos indígenas quando obra nas diversas atividades em prol da valorização dos povos tradicionais e quando atua como pajé; mas aciona também sinais de marcadores (homo)sexuais quando participa das inúmeras festividades, em grande parte indígenas, já que, nas cosmologias indígenas de que compartilha, há lugar para o acionamento desses sinais sem que isso seja considerado despropositado ou inconveniente.

Através do relato das experiências de João, pode-se dizer que parece haver uma discrepância entre o que é contado e experimentado por ele e o que os estudos de etnologia indígena e de etnicidade produziram até bem pouco tempo atrás, sobre os povos indígenas como povos cuja sexualidade só faz sentido no âmbito de suas cosmologias, enquanto ideias, nunca como fatos reais e práticas vinculadas a desejos?<sup>12</sup> Pode-se também dizer que parece haver uma discrepância entre o que é relatado e experimentado por ele e o que os estudos sobre sexualidade produziram até o momento, dando ênfase demasiadamente vigorosa nos desejos e nas práticas vigentes nos grandes centros urbanos do eixo Sul-Sudeste do Brasil? Teriam sido, assim, negados e silenciados pela situação colonial (FERNANDES 2015) não só os modos de vida dos povos indígenas como um todo, mas sobretudo certas experiências, como as que dizem respeito aos desejos e às práticas sexuais em sua vinculação com os processos étnicos (GONTIJO; ERICK, 2015)?

Foi dito a João, certa vez, por uma de suas colegas, que ele tomasse cuidado ao se expor como homossexual nas aldeias, para não criar constrangimentos. Continuariam as pautas de importância temática sendo organizadas, em parte, em função das verdades colonizadoras e subalternizadoras, desconSIDERANDO a existência de inúmeros sujeitos sociais enquanto seres desejantes e desejados, como denuncia Fernandes (2015)?

Parece que tanto a colonialidade (do saber e do poder – Lander, 2005) como a produção acadêmica descolonizadora separaram em eixos distintos os estudos étnicos e de etnicidade, por um lado, e, por outro, os estudos da diversidade sexual e de gênero, como campos (do saber e... do poder) que pouca conexão teriam – ou, pelo menos, pouca conexão relevante teriam –, fragmentando o conhecimento da realidade dos povos indígenas. Os processos de subalternização

---

<sup>12</sup> Recentemente, tem se intensificado a produção de reflexões sobre a sexualidade indígena – ver, a esse sujeito, o excelente dossiê organizado por Luisa Elvira Belaunde no periódico *Cadernos de Campo* (v. 24, n. 24, de 2015) e o conjunto de textos de autoria de Cecília McCallum, Dany M. Rubio, Patrícia C. Rosa e Vanessa Lea no periódico *Cadernos Pagu* (n. 41, de 2013), ambos bem significativos no que se refere à necessidade de atentar para a diversidade sexual e de gênero dos indígenas do Brasil. Enfim, nós também produzimos três dossiês – dois no periódico *Amazônica: Revista de Antropologia* e um no periódico *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* – que trazem artigos sobre a temática; cf. Lopes *et al.* (2016), Fernandes *et al.* (2016) e Gontijo *et al.* (2016).

coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória, teriam naturalizado as divisões sexuais binárias, inscrevendo-as nos corpos e legitimando-as com os conhecimentos científicos. No entanto, na realidade cotidiana dos sujeitos assim subalternizados e marginalizados, aqueles sobre os quais recaía o silenciamento, o apagamento e a exclusão, a vida seguia o seu ritmo de resistência criativa.

Para descolonizar o saber e o poder e romper com a decolonialidade da sexualidade, seria talvez preciso ouvir o que os sujeitos dizem sobre as suas vivências e experiências, inclusive sobre as relações (indissociáveis?) entre etnicidade e sexualidade, e, assim, contribuir para a elaboração de visões de mundo que não corroborem mais a ideia colonialista de que a sexualidade é sempre pecado e de que, por conseguinte, a salvação redencionista passaria pela negação da sexualidade indígena. Os próprios povos indígenas – sobretudo os sujeitos mais jovens – estão obrando para isso, como se pode notar nas inúmeras iniciativas que vêm despontando em eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas, com a pauta da relação entre etnicidade e homossexualidade desde sua quarta edição, realizada precisamente em Santarém, em 2016.<sup>13</sup>

## Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-64.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-68.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 36-68, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/yavppyc0>. Acesso em: 20 mar. 2020.

---

<sup>13</sup> Os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas acontecem desde 2013, apresentando-se como um importante espaço de discussões que reúne indígenas de todo o Brasil, sobretudo estudantes universitários – em 2013, foi realizado em São Carlos (São Paulo); em 2014, em Campo Grande (Mato Grosso do Sul); em 2015, em Florianópolis (Santa Catarina); em 2016, em Santarém (Pará), organizado por estudantes da UFOPA; e, em 2017, em Salvador (Bahia).

BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, [S. l.], v. 24, n. 24, p. 399-411, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybtyx6zv>. Acesso em: 20 mar. 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos indígenas na Amazônia*. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos indígenas nos rios Tapajós e Arapiúns*. Belém: Supercores, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; EdUSP, 1986.

CASTRO, Edna; MARÍN, Rosa Acevedo. Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente. In: LAVINAS, Lena; CARLEIAL, Liana; NABUCO, Maria Regina (org.). *Reestruturação do espaço urbano e regional no Brasil*. São Paulo: Hucitec; ANPUR, 1993.

CASTRO, Fábio Fonseca de. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 56, n. 2, p. 431-475, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8tdhl35>. Acesso em: 20 mar. 2020.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, [S. l.], v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9cv2zss>. Acesso em: 20 mar. 2020.

COSTA, Francisco de Assis. *Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira*. Belém: NAEA, 2012a.

COSTA, Francisco de Assis. *Elementos para uma economia política da Amazônia: historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade*. Belém: NAEA, 2012b.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Descolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. 2015. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara. *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Cham: Springer International Publishing, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael; GONTIJO, Fabiano; LOPES, Moisés; TOTA, Martinho. Apresentação – Dossiê “Experiências da diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos ou periféricos e/ou situações etnicamente diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 9-12, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/yb6ej5qf>. Acesso em: 20 mar. 2020.

FURTADO, Lourdes Gonçalves; LEITÃO, Wilma; MELLO, Alex Fiuza (org.). *Povos das Águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG, 1993.

GOMES, Denise. O lugar dos grafismos e das representações na arte pré-colonial amazônica. *Mana*, [S. l.], v. 22, n. 3, p. 671-703, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/ydac2u3q>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GONTIJO, Fabiano. Gênero, sexualidade e etnodesenvolvimento na Amazônia: reflexões a partir de tipos-ideais. *Revista FSA*, [S. l.], v. 14, n. 5, p. 55-72, 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/yatjsg7j>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7ajtrx4>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Experiências da diversidade sexual e de gênero e sociabilidades no Pará. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 4, n. 7, p. 249-272, 2017a. Disponível em: <https://tinyurl.com/yc7k5mgu>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. “Pesca Profissional”, mudança social e resistência em Santarém, Pará. *Iluminuras*, [S. l.], v. 18, n. 44, p. 236-250, 2017b. Disponível em: <https://tinyurl.com/yar8gd8e>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estevão Rafael; TOTA, Martinho; LOPES, Moisés. Apresentação: ainda sobre novos descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero. *Amazônica: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 261-262, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/y92lgat9>. Acesso em: 20 mar. 2020.

GUZMÁN, Décio de Alencar. Festa, preguiça e matulagem: o trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, [S. l.], v. XIII, n. 1, p. 1-29, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/ycz7k4jg>. Acesso em: 20 mar. 2020.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006. p. 81-108.

HENRIQUE, Márcio Couto. *Índios na Amazônia do século XIX*. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.

HENRIQUE, Márcio Couto. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX). *História Social*, [S. l.], v. 2, n. 25, p. 133-156, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/yay3seog>. Acesso em: 20 mar. 2020.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. Claude Lévi-Strauss, quatro décadas depois: As mitológicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 21, n. 60, p. 167-169, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8zrwvvd>. Acesso em: 20 mar. 2020.

LEA, Vanessa R. O som do silêncio (Paul Simon). *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 87-93, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/yblb9t96>. Acesso em: 20 mar. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. (Coleção Mitológicas).

LOPES, Moisés; GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estevão Rafael; TOTA, Martinho. Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades – apresentação. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/yay7ron4>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Religião e medicina popular na Amazônia: a etnografia de um romance. *Revista AntHropológicas*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 153-182, 2007. Disponível em: <https://tinyurl.com/yasch7rr>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 53-61, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9oex8x9>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MELLO, Neli Aparecida. *Políticas territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2006.

MORÁN, Emilio. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NEVES, Eduardo Góes. A cidade de todos os tempos. *National Geographic*, [S. l.], v. 189, p. 76-90, dez. 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaxpjexs>. Acesso em: 20 mar. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PEREIRA, José Carlos Matos. *Importância e significado das cidades médias na Amazônia: uma abordagem a partir de Santarém*. 2004. Dissertação (Mestrado em Planejamento e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

ROBERTS, Patrick; HUNT, Chris; ARROYO-KALIN, Manuel; EVANS, Damian; BOIVIN, Nicole. The Deep Human Prehistory of Global Tropical Forests and its Relevance for Modern Conservation. *Nature Plants*, [S. l.], v. 3, n. 17093, p. 1-9, 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybjls9z>. Acesso em: 20 mar. 2020.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 119-130, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8kckdqt>. Acesso em: 20 mar. 2020.

ROSA, Patricia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos. Parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 77-85, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaqzkdoh>. Acesso em: 20 mar. 2020.

RUBIO, Dany Mahecha. Sexualidad y Afecto entre los Macuna y los Nükak, Pueblos de la Amazonia Colombiana. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 63-75, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/y93oyrn9>. Acesso em: 20 mar. 2020.

RUIZ-PEINADO, José Luis Alonso; CHAMBOULEYRON, Rafael (org.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açaí; Centro de Memória da Amazônia; PPHIST-UFPA, 2010.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: IAP/Programa Raízes, 2005.

SANTOS, Rafael Rogério Nascimento; NEVES, Tamyris Monteiro. Índios e resistência adaptativa na Amazônia setecentista: além da mera reação espasmódica. *Estudos Amazônicos*, [S. l.], v. XIII, n. 1, p. 68-98, 2015.

SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SANTOS JÚNIOR, Roberto Araújo de Oliveira. Notas sobre o dualismo sociedade/natureza e o papel das Ciências Sociais na questão ambiental. In: VIEIRA, Ima Célia; TOLEDO, Peter Mann; SANTOS JÚNIOR, Roberto Araújo de Oliveira (org.). *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 79-100.

SCHAAN, Denise Pahl. Deixando a terra natal: as migrações pré-colombianas. In: CANCELA, Cristina Donza; CHAMBOULEYRON, Rafael (org.). *Migrações na Amazônia*. Belém: Açaí, 2010. p. 9-26.

SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre, 2013.

TAKETA, Brenda Vicente. *O Novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance Belém do Grão-Pará*. 2018. Texto de Exame de Qualificação (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. Cidade médias na Amazônia Oriental: das novas centralidades à fragmentação do território. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 135-151, 2011. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7cr8mum>. Acesso em: 20 mar. 2020.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém: Editora da UFOPA, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia indígena. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Anpocs, 1999. p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.



# Festa, política e o corpo na rua: uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo<sup>1</sup>

Marcos Aurélio da Silva

Ainda que seja impossível pensar em experiências universais quando o assunto é gênero e sexualidade – mesmo se pensarmos apenas no mundo ocidental –, é inegável que um contexto urbano de performances e territorialidades parece colocar em rede as políticas e poéticas das culturas LGBTs recorrentes nas metrópoles de muitos países. Circuitos de boates, saunas e bares, bairros residenciais, militância política, festivais de cinema e paradas do orgulho LGBT ou da diversidade de sexo e gênero são algumas manifestações dessas culturas LGBTs. De todas, no entanto, as paradas são certamente as *performances culturais* (SINGER, 1972) que mais se espalharam, guardando suas particularidades, mas tecendo inevitáveis redes nacionais e mundiais.<sup>2</sup> Cuiabá, capital de Mato Grosso, faz parte dessa rede desde 2003, quando começou a ser realizada pela militância local uma parada nos moldes muito parecidos com as paradas que desde 1970 são realizadas por todo

---

<sup>1</sup> Uma versão modificada deste artigo, intitulada “Numa tarde qualquer: uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo”, foi publicada no volume 10, número 15, da revista *Bagoas*, em julho/dezembro de 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/y65ukfw4>. Acesso em: 23 jun. 2020.

<sup>2</sup> Não há números exatos, mas é bem possível que o número de paradas LGBTs e da diversidade sexual e de gênero no mundo ultrapasse fácil a casa dos 500. Algumas listas disponíveis na internet (<http://www.gaypridecalendar.com/>) citam ao menos 230 paradas apenas nos Estados Unidos e quase 200 em outros países das Américas, da Europa, da Ásia, da Oceania e da África. Acredito que esse número seja bem superior, uma vez que, das paradas brasileiras, apenas as do Rio de Janeiro e de São Paulo figuram nessas listas.

o mundo, tendo na de Nova Iorque sua origem mítica (ARMSTRONG; CRAGE, 2006) e na de São Paulo uma das maiores referências na contemporaneidade (FACCHINI; SIMÕES, 2009).

Unindo no mesmo evento a militância política – geralmente organizadora – e a população LGBT e simpatizante – não necessariamente membros das organizações não governamentais promotoras –, as paradas se tornaram um misto de festa com manifestação política, característica que é ao mesmo tempo sua maior força e também fonte de controvérsias. Enquanto desfilam em avenidas centrais dessas cidades, geralmente portando uma imensa bandeira com as cores do arco-íris, as(os) participantes exibem suas produções corporais, suas práticas afetivas, os grupos organizados, os ícones da música e da cultura *pop* com os quais dançam pelas ruas – em torno dos trios elétricos, forma-se uma pequena amostra do que são as boates frequentadas por parte da população LGBT –, ao mesmo tempo que reivindicam direitos sociais por meio de discursos proferidos dos carros de som e das faixas que anunciam as demandas: contra a homofobia e por sua criminalização, a favor da união civil e/ou do casamento entre pessoas do mesmo sexo, pelo fim da violência contra a população LGBT, pela separação de religião e política, pela não padronização do conceito de família, entre outros, são temas que estiveram presentes em paradas como a de Cuiabá e certamente se repetiram em eventos do mesmo tipo no Brasil.

Essa união entre manifestação política e festa muitas vezes tem sido motivo de polêmicas. Há quem diga que esses eventos foram perdendo seu foco político, que se destacava mais no início, tornando-se um carnaval de grandes proporções em que a maioria das(os) participantes estaria mais interessada na festa do que nas suas reivindicações. Não se trata aqui de desvendar quais são os interesses de quem participa das paradas da diversidade, interesses que certamente são múltiplos e as colocam, em cidades como São Paulo, entre os eventos que mais atraem turistas à cidade<sup>3</sup> – sendo por isso vista com bons olhos pelo poder público. Embora não seja esse o caso da Parada de Cuiabá, realizada geralmente numa sexta-feira comum, em horário comercial,

---

<sup>3</sup> A parada paulistana chegou a contar com 4 milhões de participantes – 2011, 2012, 2013 –, segundo números divulgados pela Associação Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, e desde 2003 tem ultrapassado a casa de um milhão de participantes, fazendo desse evento o que mais atrai turistas a São Paulo, segundo a Secretaria Municipal de Turismo (Setur). Também é o segundo evento que mais atrai turistas estrangeiras(os) ao Brasil, ficando atrás apenas do carnaval carioca.

ela se converte numa festa em que grupos, normalmente colocados à margem pelas forças hegemônicas locais e nacionais, territorializam as ruas centrais da cidade com suas corporalidades e identidades. Beijos românticos entre pessoas do mesmo sexo ou a presença marcante de travestis, transexuais e transgêneros, que exibem seus corpos construídos como um desafio às normas de sexo e gênero, adquirem aqui uma força comunicativa igual à ou maior do que a dos discursos políticos.

A pesquisa para o presente artigo tem sido realizada desde a 12ª Parada da Diversidade de Cuiabá, que aconteceu em novembro de 2014, através de observação participante e de entrevistas com membros da militância local. As(os) principais interlocutoras(es) são ativistas que presidiram o grupo Livre-Mente, organização não governamental criadora e organizadora da parada.<sup>4</sup> No que se refere à observação participante, trata-se de metodologia privilegiada no trabalho de campo antropológico (WHYTE, 1975), o que implica que, mais do que simplesmente observar, a(o) pesquisadora(or) participa dos eventos que narra, permitindo-se confundir com outras(os) participantes, ou melhor, deixando-se afetar (FAVRET-SAADA, 2005) e sentir no próprio corpo as multissensorialidades que produzem eventos como as paradas da diversidade.

## A performance cultural ou o que comunicam as paradas

Na antropologia, eventos como as paradas da diversidade e do orgulho LGBT podem ser lidos dentro da noção de *performance cultural*, conceito que Langdon (1999) toma de Singer (1972), defendendo que esses

gêneros performativos não são limitados ao teatro, concertos, palestras, como reconhecido no mundo ocidental, mas também

---

<sup>4</sup> A pesquisa fez parte do projeto de estágio pós-doutoral “Gênero, performance e audiovisualidades: uma antropologia urbana de movimentações sociais e territorialidades políticas no contemporâneo”, realizado entre 2014 e 2018, com bolsa do Programa Nacional de Pós-Doutorado da Capes, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT e ao Grupo de Pesquisa em Antropologia do Contemporâneo: Sujeitos, Sociabilidades e Visualidades (GPAC), coordenado pelo professor Moisés Alessandro de Souza Lopes. O GPAC realiza, desde 2011, levantamento histórico da militância LGBT na região da capital de Mato Grosso (LOPES; SILVA, 2016).

incluem ritos, rezas, cerimônias, festivais, casamentos, etc. São expressões artísticas e culturais marcadas por um limite temporal, seqüência de atividades, programa de atividades organizado, conjunto de atores, plateia, um lugar e ocasião para a performance. Podem ser observadas numa experiência direta e única e, ainda mais importante, são compostas de “mídia cultural”, ou o que Singer descreve como meios de comunicação que incluem não só a linguagem falada, mas meios não-linguísticos tais como cantos, dança, interpretações performativas, artes gráficas e plásticas (SINGER, 1972, p. 71). Performances são uma orquestração de meios simbólicos comunicativos, e não expressões num único meio. Elas resultam num conjunto de mensagens sutilmente variadas sendo comunicadas numa performance. (LANGDON, 1999, p. 23).

Victor Turner (1987) toma esses eventos como *liminares*<sup>5</sup> ou *liminoides*, ressaltando a possibilidade de constituir um momento de exceção, de afrouxamento das regras e hierarquias cotidianas, um “como se” ao mesmo tempo perigoso, ameaçador e reflexivo. Não é um “reflexo” nem uma mera “expressão” do sistema social ou da configuração cultural, mas forma com ambos uma relação de *reciprocidade e reflexividade*, “no sentido de que a performance é sempre uma crítica, direta ou velada, da vida social na qual surge, uma avaliação (com fortes possibilidades de rejeição) da forma como a sociedade lida com a história” (TURNER, 1987, p. 22, tradução nossa).<sup>6</sup> Ao contrário dos rituais tradicionais que sempre parecem se encaminhar para um reforço da ordem estabelecida,

os gêneros que surgiram depois da Revolução Industrial (as artes e as ciências modernas), embora menos sérios aos olhos das pessoas comuns (pesquisa pura, entretenimento, interesses de elite), tiveram um maior potencial para mudar a maneira como os homens se relacionam uns com os outros e os conteúdos dos seus relacionamentos. A influência destes últimos tem sido mais insidiosa. [...] Ser audiência ou ator é uma atividade

---

<sup>5</sup> O conceito de *liminar* para Victor Turner vem de sua leitura de Van Gennep (1977), que identificou a *liminaridade* como um momento especial dos ritos de passagem, quando não se está nem lá nem cá, em que as estruturas sociais podem ser colocadas em suspenso ou sob suspeição, abrindo espaço para a sugestão ou mesmo para a reivindicação de um mundo possível (TURNER, 1987).

<sup>6</sup> No original: “in the sense that the performance is often a critique, direct or veiled, of the social life it grows out of, an evaluation (with lively possibilities of rejection) of the way society handles history”.

opcional – a falta de obrigação ou coação por normas externas lhes confere uma qualidade prazerosa que os torna capazes de serem absorvidos mais prontamente pela consciência individual. O prazer torna-se então, uma questão crucial no contexto das mudanças inovadoras. (TURNER, 1974, p. 14).

Por conta disso, a carnavalização, que às vezes é vista de forma negativa, tem seu conteúdo político destacado quando percebida como performance que encena uma resistência, um teatro da diversidade que se coloca como vida ideal mesmo que jamais seja alcançado. Assim, para a antropologia da performance,<sup>7</sup> não cabe pensar em gêneros performativos como as paradas da diversidade na dicotomia entre festa e política, como alguns estudos ressaltam (FERREIRA, 2012; FRANÇA, 2012; BRAZ; MELLO, 2011). Como eventos de comunicação, elas comunicam mais do que os textos enunciados, com suas corporalidades, suas danças, suas músicas, seus discursos, suas mensagens em faixas e cartazes, seus comportamentos destacados, tornando-se um evento multimídia que rememora os antigos carnavais (BAKHTIN, 1987) não por seu lado festivo ou de lazer, mas por seu formato performático, espalhando-se na paisagem e na temporalidade da cidade, carnavalizando uma parte do mundo – nesse caso, os sistemas de sexo e gênero (RUBIN, 1975) ou a heterossexualidade como norma (BUTLER, 2003) –, ameaçando ou colocando sob suspeita os discursos hegemônicos do cotidiano.

---

<sup>7</sup> Segundo Langdon (2006, p. 172), “estes estudos se enquadram no interesse atual das políticas culturais, campo interdisciplinar entre antropologia, estudos culturais, comunicação e outros [...]. As teses e publicações de análises de festas, festivais, espetáculos, movimentos políticos, etc., como expressões de identidade, valores, resistência e reinvenção de tradições, têm sido tão numerosas nos últimos anos que qualquer bibliografia do assunto seria imensa”.

Figura 1 – Parada de São Paulo, 2003



Foto: Marcos Aurélio da Silva.

As paradas da diversidade sexual ou do orgulho LGBT têm sido estudadas por pesquisadoras(es) da antropologia, sociologia e psicologia, e os enfoques têm se concentrado nos estudos de consumo, em que elas são pensadas a partir da aproximação do mercado com a militância (FRANÇA, 2006) ou no consumo como forma de resistência (KATES; BELK, 2001), ou ainda nos estudos de gênero e sexualidade (FACCHINI, 2005; BRAZ; MELLO, 2011), que enfocam a história da militância LGBT no Brasil, a luta por direitos e pelo fim da violência trans/lesbo/homofóbica. Poucos estudos, dentro e fora da antropologia, enfocam as paradas do ponto de vista formal, enquanto performance estruturada e estruturante, como um evento comunicativo que produz marcas na paisagem urbana, dialoga com a cidade, indo além dos

enunciados que estão em *slogans*, faixas, cartazes e discursos. Já o trabalho de Glauco Ferreira (2012), realizado a partir de uma etnografia na Parada da Diversidade de Florianópolis, coloca em relevo o formato da parada e as performances das(os) participantes do evento na disputa pelos sentidos políticos:

É assim um tipo de intervenção coletiva e pública que opera por meio de símbolos e que produzem novos códigos e representações a respeito dos sujeitos LGBT e seus direitos. Nos exemplos presentes na Parada se está lidando com os símbolos da alegria e festividade, do orgulho, mas ao mesmo tempo sinalizando simbolicamente agressões simbólicas e materiais, violências físicas e a própria morte que marcam a vida e as experiências de alguns sujeitos LGBT. (FERREIRA, 2012, p. 11).

Os estudos de consumo ou os que enfatizam a história da militância são de fato áreas de pesquisa de extrema importância e mostram as estratégias de indivíduos e coletivos nas produções identitárias da cultura LGBT contemporânea. Mas, ao enfatizarem mais o conteúdo do que a forma, deixam de lado importantes componentes que explicam o sucesso das paradas, relegando o político sempre às práticas organizativas quase oficiais e afastando-o de vez de outras possibilidades que irrompem nesse formato festivo. Adoto, então, uma “perspectiva performática”, que é como Langdon (1996) chama a preocupação de buscar não apenas a relação da performance com a sociedade, mas como os gêneros performáticos são construídos e reproduzidos pelas culturas. Minhas preocupações serão, então, as características, as situações e os atos da performance.

Essa abordagem surgiu no campo da etnografia da fala, onde o ato performático é como outros atos da fala, um ato situado num contexto singular e construído pelos participantes. Há papéis e maneiras de falar e agir. Performance é um ato de comunicação, mas como categoria se distingue dos outros atos de fala principalmente por sua função expressiva ou “poética”, [...] [que] ressalta o modo de expressar a mensagem e não o conteúdo da mensagem. (LANGDON, 1996, p. 26).

Algumas(uns) autoras(es) enfatizam a parada enquanto formato, que reúne elementos políticos e festivos, na produção de uma memória coletiva. Armstrong e Crage (2006) pensam as paradas do orgulho LGBT e da diversidade a partir de sua origem, em 1970, em Nova Iorque,

quando a primeira delas foi organizada como forma de celebração ao aniversário da batalha de Stonewall – que, um ano antes, teve lugar no bar de mesmo nome, no Greenwich Village. Na ocasião, as investidas da polícia, que eram comuns em bares frequentados pela população LGBT, tiveram uma resposta não passiva que se tornou um confronto de três dias e que culminaria numa sensação de vitória que se espalharia pelos Estados Unidos e pelo mundo nas décadas seguintes. Apesar de muitas vezes ser lido como o mito fundador do movimento homossexual no Ocidente, Stonewall foi um marco divisor entre uma época de lutas em que a visibilidade não era uma questão importante e outra em que a visibilidade se tornou uma prática coletiva e individual, uma política que encontra nas paradas seu ápice, “expressões concentradas da arrebatadora visibilidade que o próprio mundo LGBT tem alcançado” (FACCHINI; SIMÕES, 2009, p. 18).

O assunto apresenta ainda outras possibilidades teóricas. Pensar em “cultura LGBT” é um desafio para a antropologia por conta da problemática do termo “cultura” e de sua presença marcante na história da disciplina. Mas, no contexto estudado, esse conceito pode ser discutido e até mesmo repensado, uma vez que falar em “cultura LGBT” pode significar tudo, menos que se trate de um grupo homogêneo. As paradas dramatizam esse paradoxo e parecem criar um ilusório senso de comunidade, colocando no mesmo espaço celebratório pessoas geralmente afastadas no cotidiano. Ou seja, as paradas dramatizam a formação de uma comunidade que, apesar das múltiplas identidades, compartilha naquele momento um certo “essencialismo estratégico”<sup>8</sup> reivindicatório que se desfará ao fim do evento. Assim, pensar em cultura LGBT é também estratégico, pois dá conta de pensar em regularidades nas sociabilidades urbanas sem pressupor uma comunidade homogênea.

Ainda que as paradas realizadas no Brasil e no mundo guardem suas peculiaridades, existem pontos de contato entre elas que serão explorados neste artigo com vista a pensá-las como performances culturais de modelo transnacional que comunicam e desafiam os contextos locais:

---

<sup>8</sup> Gayatri Spivak, citada por Costa (2002, p. 67), sugere para o feminismo, com o mesmo dilema das múltiplas identidades, a produção de uma identidade provisória como lugar de contestação e revisão. O essencialismo estratégico nega a essência a-histórica de outros discursos identitários.



- a) *Criam um sentido de comunidade*, mas muito mais para dramatizá-la. Indivíduos que podem estar afastados no cotidiano performam um “estar junto”, constituindo assim uma comunidade, ainda que provisória, para eles mesmos e para quem os assiste.
- b) *Guardam semelhanças com um carnaval*, o que tem sido um ponto negativo para umas(uns), positivo para outras(os). Do ponto de vista antropológico, citado acima, e da própria história das paradas do orgulho LGBT, como será visto adiante, não faz sentido tal distinção entre carnaval e parada como se simbolizassem a oposição festa e política.
- c) *Compartilham pautas bem parecidas a cada ano*, mostrando a violência estrutural da homofobia, a necessidade de leis que garantam direitos igualitários, o direito à família – com questões sobre casamento e adoção –, entre outras, eixos comuns ao Brasil e ao Ocidente.
- d) *Ocupam lugares privilegiados da cidade*, como a Avenida Paulista, a Beira-Mar de Florianópolis, orlas nobres do litoral do Rio de Janeiro e do Recife, *promovendo inscrições no tecido urbano* num contexto de produção de visibilidade como demanda política. “É preciso mostrar que existimos” é uma ideia que a permeia desde a origem (ARMSTRONG; CRAGE, 2006).

Pensando nessas semelhanças e partindo das peculiaridades da parada cuiabana, este artigo pretende apresentar as paradas enquanto gênero performático que articula elementos festivos e de militância num discurso político. Como veremos, a ideia de que o lado festivo das paradas se dá pelo fato de serem também planejadas dentro dos calendários turísticos das principais capitais é desafiada pela Parada da Diversidade de Cuiabá, que, sem ser pensada enquanto evento turístico – nem pelo poder público nem por empresárias(os) do mercado LGBT local –, apresenta os mesmos elementos festivos de outras realizadas pelo mundo. Para além dos sisudos modelos de militância, as paradas sinalizam um gênero de manifestação transnacional que se mescla a gêneros performáticos locais para se constituir como, antes de tudo, uma manifestação enfatizada na visibilidade de sujeitos à margem, sobre a qual as pautas políticas podem ser encenadas. O formato é tão ou mais importante que o conteúdo que performa.

## Irrompendo na tarde: a parada de Cuiabá

A Parada da Diversidade de Cuiabá tem uma peculiaridade importante. É talvez a única, entre as paradas das capitais brasileiras, que não é realizada num domingo: de 2003 a 2015, aconteceu numa sexta-feira, e, em 2016, num sábado. Não se trata de uma simples diferença de dia, uma vez que ela se dá em meio ao cotidiano urbano do centro de Cuiabá, enquanto as outras – ainda que ocupem espaços de destaque, como a Avenida Beira-Mar em Florianópolis, a Paulista em São Paulo, as orlas do Rio de Janeiro e do Recife, só para citar alguns exemplos – são realizadas no domingo, quando esses mesmos espaços são fechados para lazer ou para festas locais.<sup>9</sup> Assim, a Parada de Cuiabá se torna um processo de territorialização bastante simbólico, ocupando não apenas um espaço central, mas desafiando o tempo do comércio, do trânsito caótico, o vai e vem urbano que marca um dia útil.

A concentração começa a partir das 14 horas, e quem chega ao local antes disso pode se deparar com um cenário que em nada anuncia que em poucos minutos haverá uma parada LGBT ou da diversidade sexual e de gênero. O ponto marcado para o início da parada é a Praça Ipiranga, localizada num dos entroncamentos mais famosos da cidade, no bairro da Prainha. A praça conta com dois coretos, um jardim, vendedoras(es) ambulantes e uma circulação alta de pedestres. Ao seu redor, lojas de um frenético comércio popular, carros que sobem e descem suas ruas laterais. Múltiplos sons: das ofertas anunciadas nas portas das lojas, dos carros, das(os) que conversam e até das(os) que pregam. Do outro lado da avenida, está uma das maiores igrejas evangélicas locais, o que já gerou conflitos em alguns anos, além de uma das praças mais tradicionais do centro, a Praça Maria Taquara – assim batizada em homenagem a uma famosa prostituta da cidade –, onde param ônibus, táxis e mototáxis, a poucos metros da Santa Casa de Misericórdia, um dos mais importantes hospitais da cidade.

De repente, trios elétricos estacionam na Praça Ipiranga, alugados pela organização do evento para as músicas e para os discursos que vão marcar as sonoridades dessa tarde. Uma bandeira gigante com as cores do arco-íris começa a ser desfraldada, enquanto a imprensa local

---

<sup>9</sup> A Paulista nos últimos anos tornou-se um grande parque sem a circulação de carros no domingo, enquanto a Beira-Mar de Florianópolis costuma ser palco de festas como o *Réveillon* e o aniversário da cidade, tendo parte de seu trajeto fechada.

entrevista as(os) organizadoras(es). Em poucos minutos, surgem os mais variados grupos, de jovens e adultas(os), famílias, amigas(os), sujeitos que nas próximas horas vão performar, pelas ruas da cidade, a “comunidade” LGBT de Cuiabá. Enquanto um trio elétrico centraliza os discursos de militantes, outro vem representando uma das únicas casas noturnas locais destinadas ao público LGBT: um clima de boate começa a tomar a tarde cuiabana, atraindo olhares curiosos das(os) que passam e trabalham por ali.

Figura 2 – A bandeira do arco-íris na Parada de Cuiabá, em 2014



Foto: Marcos Aurélio da Silva.

Figura 3 – Concentração da Parada de 2013, em Cuiabá



Foto: Moisés Alessandro de Souza Lopes.

A essa altura, as principais ruas já estão fechadas para o trânsito de carros. Mas no comércio nada se altera, com exceção das portas das lojas que parecem reunir muitas(os) observadoras(es) “externas(os)”. Essa presença maciça de gente que provavelmente foi pega de surpresa pela realização da parada fez, em outros anos, com que embates se realizassem entre participantes para conter os excessos, como demonstrações de afeto mais ousadas ou mesmo corpos com poucas roupas, uma espécie de autocensura, nem sempre consensual.<sup>10</sup> Ainda que se tente organizar o caos inerente a manifestações como as paradas, elas dificilmente se deixam domesticar sem resistências ou mesmo dissidências.<sup>11</sup> É desse

<sup>10</sup> Ouvi narrativas desse tipo dos participantes da parada, que se referiam a anos anteriores.

<sup>11</sup> Note-se que já é grande o número de paradas paralelas realizadas pelo mundo como forma de dissidência em relação às mais antigas de algumas cidades, com paradas voltadas para as mulheres, para a população negra ou para a população de imigrantes. São eventos que não negam a forma da parada em si, mas que reivindicam mais poder de fala diante de eventos muitas vezes marcados por uma hegemonia masculina, branca e/ou de classe média. Sabemos da recorrência dessas dissidências, como a Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais ou a Parada da Cidadania da Zona Leste, ambas em São Paulo, ou mesmo das paradas *queer* que se espalham pelos Estados Unidos em contraposição àquelas que se tornaram grandes

caos também que surgem as corporalidades que mais comunicam nas paradas: as demonstrações afetivas de casais LGBTs, as simbologias corporais, as musicalidades e os corpos transexuais e transgêneros – destaques incontestes nesse cenário.

Depois de mais de duas horas de concentração, as(os) participantes começam a se deslocar, saindo da Praça Ipiranga e seguindo pelas principais ruas do centro, em direção à Praça 8 de Julho. Pelo caminho, o trânsito parado, transeuntes se acumulam nas calçadas, nas janelas dos prédios comerciais e de repartições públicas, pessoas se espremem como que a ver desfilar o extraordinário. Pessoas comuns, estudantes ainda com uniforme das escolas, *drag queens*, casais de mãos dadas e trocando beijos – sendo aplaudidos por quem está perto –, homens e mulheres segurando cartazes que pedem a criminalização da homofobia, o fim da violência, a paz e o amor. Próximo aos trios elétricos, as pessoas dançam como se estivessem numa casa noturna LGBT. Quando se afastam do trio, gritam palavras de ordem, ao mesmo tempo festivas e políticas, como: “Eu beijo homem, beijo mulher, tenho direito de beijar quem eu quiser”.

Uma forte chuva típica do mês de novembro surpreende na metade do percurso, mas é incapaz de dispersar a multidão. Apenas a gigante bandeira com as cores do arco-íris não mais tremula, recolhida assim que começou a chover. Além de não se realizar em dias de domingo ou feriado, a Parada de Cuiabá conta também com a adversidade do tempo como o que poderia ser um empecilho para o seu sucesso. Se, quando realizada em novembro de 2014, foi inevitável que chovesse, em setembro de 2015 se fez durante o período de seca em Mato Grosso, quando a temperatura ultrapassa facilmente os 40 °C. Ainda assim, sob as intempéries num dia comum, as paradas de Cuiabá têm reunido um público considerável, de 5 a 10 mil participantes entre 2011 e 2015 – a edição de 2010 teve um número recorde de 25 mil participantes, segundo a organização.

A Parada da Diversidade de Cuiabá é realizada por organizações não governamentais, como o Livre-Mente – Grupo de Conscientização e Direitos Humanos, de militância LGBT, criado em 1995, o mais antigo de Cuiabá (LOPES; SILVA, 2015), e a Liblés – Associação de Direitos Humanos, Sexualidade e Liberdade Lésbica, criada em 2004 como uma dissidência do Livre-Mente. Clóvis Arantes, membro do Livre-

---

eventos comerciais. Mas não dispomos aqui de dados etnográficos pela ausência de pesquisas sobre elas.

Mente desde sua fundação, lembra, em entrevista para o GPAC, que a parada cuiabana foi pensada ao longo de anos e custou a se concretizar por acharem que a cidade de Cuiabá não estaria preparada. Ele conta que, em 2003, aproveitando que a Parada de São Paulo ganhava mais projeção na mídia – chegou a ser exibida ao vivo num programa de TV de domingo à tarde, em rede nacional –, quando se tornou a maior do mundo, militantes locais acreditaram ser a hora e resolveram marcar a primeira edição para uma sexta-feira, poucas semanas depois da parada paulistana.

Clóvis explica que a opção pela sexta-feira, destoando das outras paradas brasileiras, teve uma razão bem específica. A parada de Cuiabá foi pensada como um discurso para a cidade.

Não interessava falar para nós mesmos. Se nós queremos falar, não dá pra ser no final de semana, mas num momento em que a população está na rua. Às 15h de uma sexta-feira, paramos carro de som com os balões coloridos na Praça da República. A gente achou que iam aparecer umas 15 pessoas. Para nossa surpresa, as pessoas começaram a chegar e seguiram atrás do carro de som. Mas foi rápido, tínhamos medo do que podia acontecer. (Clóvis, dirigente do Livre-Mente).

A primeira parada de Cuiabá contou com 7 mil participantes. Clóvis ressalta que um dos principais resultados positivos foi a visibilidade conquistada, principalmente na mídia, que durante um mês repercutiu o evento:

Por mais de um mês quase não tinha um dia em que não houvesse uma nota nos jornais sobre a Parada de Cuiabá, falando daquele momento de forma positiva. A imprensa acordou. Cuiabá tem gay, lésbica, travesti. A parada pra nós foi um marco, o primeiro momento de visibilidade maciça. (Clóvis, dirigente do Livre-Mente).

A adesão a uma política de visibilidade gera receios desde sempre. Não é à toa que a ideia de realizar paradas do orgulho LGBT não teve nenhuma ressonância no Brasil entre 1970 e 1995. Outro dirigente do Livre-Mente, Alexanders Virgulino da Silva, lembra que na primeira parada havia tanto medo que participantes prepararam máscaras de cartolina para se esconder, mas que, na hora, com o número surpreendente de pessoas, ninguém parecia mais se preocupar,

enquanto dançavam e seguravam a bandeira do arco-íris, na lógica do “quero mostrar quem eu sou e pronto”:

Alguns ainda tentaram se esconder das câmeras de TV, mas logo já gritavam e brincavam debaixo da bandeira. Alguns a família nem sabia. Mas tinha gente que estava lá com família. As pessoas tinham as imagens dos grandes centros. Elas foram pelo colorido, pela alegria. Os alunos das escolas participaram. Ninguém foi agredido. A primeira parada foi bem recebida. (Alexanders, dirigente do Livre-Mente).

Desde então, esse projeto de visibilidade se renova a cada ano, numa sexta-feira qualquer. Segundo Clóvis, houve algumas tentativas de mudar o dia, mas sempre acaba prevalecendo a “ideia central da parada, que é falar para fora, mostrar que essa é uma luta de todos, ganhar aliados”. Nesse sentido, o caráter festivo da parada não é visto por membros da militância cuiabana como um problema, chegando-se mesmo a valorizar a festa como forma de estabelecer um canal de comunicação com a população. É através da carnavalização que circulam as reivindicações desses sujeitos.

## Audiovisualidades políticas na paisagem urbana: produzindo territórios e corporalidades

Se há uma semelhança que deve ser destacada entre parada e carnaval, não deve ser certamente a ideia de festa presente no senso comum, como diversão e lazer. Simbolicamente, as duas manifestações ocupam espaços centrais de suas cidades, geralmente não residenciais, mas de importância econômica e/ou política. Elas simbolizam uma marcação, um rastro no tecido urbano, rastro feito por grupos e vivências que têm situação marginal em relação à cidade. O desfile, numa região central, interliga bairros, passa por centros empresariais, criando uma audiovisualidade urbana, em que imagem e som fazem disparar um complexo de multissensorialidades. São territorialidades performativas ou performances territoriais que produzem territórios que não se restringem a espaços físicos, deixando seus rastros nessa complexa malha que enreda olhares curiosos de quem só observa, corpos em desfile das(os) participantes, sonoridades dos discursos da militância ou da música *pop*.

Mesmo sendo a Parada de São Paulo uma referência, a maior do mundo na última década, a primeira “parada do orgulho gay” foi realizada em 1970, em Nova Iorque, no dia 28 de junho, como forma de comemoração do aniversário de um ano da “batalha de Stonewall”, já citada anteriormente. Cabe aqui destacar, segundo Armstrong e Crage (2006), que outros eventos semelhantes a Stonewall aconteceram em cidades como Chicago, Los Angeles e São Francisco, mas que apenas o primeiro conquistou uma força memorial que faz as autoras compararem-no à Revolução Francesa pela capacidade de constituir um divisor de águas na história. As autoras explicam que a força mítica da batalha de Stonewall está nas estratégias dos membros da Frente de Liberação Gay, que fizeram dele um evento a ser destacado, ressaltado e comemorado não apenas em Nova Iorque. Nos meses que se seguiram, enquanto organizavam a comemoração que aconteceria no ano seguinte, passaram a persuadir integrantes de movimentos gays de outras metrópoles sobre a importância de comemorar Stonewall através da realização de paradas. Militantes de Los Angeles e Chicago foram as(os) primeiras(os) a tomar a “batalha” como um fato que não deveria se restringir a Nova Iorque, e organizaram suas paradas ainda em 1970 (ARMSTRONG; CRAGE, 2006), consolidando um gênero que se espalharia como uma política baseada na visibilidade, em que os elementos festivos e militantes são indissociáveis.

Ao longo dos anos 70 e 80 do século XX, o Brasil passou a contar com suas primeiras entidades voltadas aos direitos LGBTs, como o pioneiro Grupo Somos de Afirmação Homossexual (MACRAE, 1990), de São Paulo, fundado em 1978. Foi também período das primeiras manifestações públicas brasileiras de contestação à falta de liberdade para gays, lésbicas e travestis, principalmente por conta das batidas policiais e das prisões arbitrárias realizadas nos territórios de circulação gay e de prostituição de michês e travestis no centro de São Paulo (FRY; MACRAE, 1985; MACRAE, 1990; FRANÇA, 2006). Enquanto isso, as paradas norte-americanas e europeias foram se consolidando, atingindo o formato atual de desfile festivo e militante. No entanto, nesse período de ditadura militar no Brasil, em que as manifestações eram reprimidas, não era essa a forma de militância do nascente movimento brasileiro. Ainda assim, é preciso reter o fato de que essas manifestações, mesmo que não se constituíssem como as paradas, eram também recheadas por elementos festivos, marcadas pelo deboche e pelo humor, em ruas de grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, como forma de se manifestar contra os preceitos



conservadores em plena ditadura brasileira (TREVISAN, 2002; MACRAE, 1990; GREEN, 2000).

Em junho de 1980, uma passeata organizada por grupos gays e lésbicos, encabeçada pelo Somos, tornou-se a primeira manifestação pública contra a violência dirigida ao público LGBT. Apesar de ter contado com muita irreverência e com palavras de ordem como “Abaixo a repressão, mais amor e mais tesão” (GREEN, 2000, p. 327), a passeata já trazia à tona o paradoxo que marca hoje as paradas brasileiras, entre o festivo e o militante. João Silvério Trevisan, historiador e militante do Somos à época, dá pistas importantes para a questão ao falar desse evento em *Devassos no paraíso*:

O último ato em comum com outros grupos de liberação guei, feminista e negra foi uma passeata de protesto em junho de 1980, contra as batidas e prisões arbitrárias que o delegado de polícia Wilson Richetti vinha realizando em locais frequentados por homossexuais, prostitutas e travestis, no centro de São Paulo. Nessa ocasião debateu-se a proposta de não se realizar uma passeata e sim uma tomada festiva do centro da cidade, através de uma escola de samba e batucada. Além de descaracterizar nossa ação frente aos métodos do movimento de esquerda estudantil, pensávamos num protesto que fosse menos sisudo, condizendo com nosso direito de estar e paquerar em via pública. O grupo coeso de trotskistas rechaçou em bloco a proposta, acusando-a de tentar folclorizar e diluir a seriedade política da passeata. (TREVISAN, 2002, p. 358-359).

Mas, em 1995, a 17ª Conferência Anual da Associação Internacional de Gays e Lésbicas (ILGA) mudaria essa história ao reunir, no Rio de Janeiro, 1.200 participantes e cerca de 300 delegadas(os) que representavam entidades LGBTs de mais de 60 países. O encontro durou uma semana e terminou com o que seria o embrião das paradas brasileiras, chegando a ser identificada como a “primeira Parada do Orgulho LGBT celebrada no Brasil” (FACCHINI; SIMÕES, 2009, p. 145). O relato é do historiador brasileiro James Green:

Marchando ao longo da Avenida Atlântica, em Copacabana, os delegados e dois mil gays, lésbicas e simpatizantes terminaram a convenção celebrando o 26º aniversário da Rebelião de Stonewall, em 1969, em Nova York, o início do movimento de liberação gay nos Estados Unidos. Uma faixa de oito metros de largura reivindicando “Cidadania Plena para Gays, Lésbicas e Travestis”

liderou a marcha. Um contingente de mulheres acompanhava, levando cartazes que advogavam a “Visibilidade lésbica”, que recebeu aplausos dos observadores. *Drag Queens* provocavam e flertavam com o público no topo de um ônibus escolar cor-de-rosa chamado de “Priscila” e em dois enormes caminhões, emprestados pelo sindicato dos bancários. Uma bandeira com o arco-íris, de 125 metros de comprimento, balançava ao vento. No fim da marcha, as pessoas cantaram emocionadas o Hino Nacional e permaneceram ali até que uma chuva leve dispersou a multidão. (GREEN, 2000, p. 458).

A conferência da ILGA no Brasil congregou entidades e impulsionou a criação de grupos de apoio à população LGBT, organizações que surgiam, na década de 1990, tanto pela luta por direitos civis quanto pelo contexto da epidemia de aids no país (FACCHINI, 2005; FACCHINI; SIMÕES, 2009), o que também foi o caso da militância em Cuiabá, com a criação do Livre-Mente (LOPES; SILVA, 2015). Mas, além das pautas militantes, essas práticas políticas compartilhadas também incluíram esse modelo festivo. Facchini (2005, p. 134), em sua pesquisa sobre o “movimento homossexual brasileiro” dos anos 1990, aponta a passeata da ILGA como uma referência para a nova militância brasileira, “uma experiência marcante, que influenciou definitivamente o surgimento da ideia da organização de eventos de rua por ocasião do Dia Internacional do Orgulho Gay”.

Clóvis Arantes, do Livre-Mente, conta que ele e militantes de Cuiabá participaram da conferência da ILGA e utilizaram máscaras no desfile pela orla, pois tinham medo de ser reconhecidas(os) – as mesmas máscaras que anos mais tarde foram cogitadas para a primeira edição cuiabana. Mas foi dessa experiência e das viagens que fizeram para participar de outras paradas pelo Brasil que foi se consolidando a ideia de criar a parada da cidade. E, como ressaltado por Green, não foi uma passeata sisuda que fechou a conferência da ILGA, mas um evento de visibilidade bastante carnalizada. Ainda assim, passaram-se quase oito anos até que a parada fosse realizada em Cuiabá, quando a opinião pública se mostrava favorável a tais eventos pelo exemplo bem-sucedido de São Paulo.

Não há fórmulas que expliquem o porquê de as paradas do orgulho LGBT ou da diversidade custarem a emplacar em algumas cidades, apesar do desejo de militantes e do reconhecimento de paradas que se destacam nacionalmente, como a de São Paulo. Meu primeiro contato com algo parecido com uma parada gay se deu em 1996,

quando, na onda que se seguiu ao encontro da ILGA no Rio de Janeiro, uma manifestação pelo “orgulho gay” se deu de forma bem tímida na cidade de Florianópolis. Na ocasião, um pequeno grupo de *drag queens*, que mal chegavam a uma dúzia, se reuniu num coreto no centro da cidade, contando com a participação de menos de 50 pessoas também tímidas que mantinham uma distância gritante do palco. Florianópolis, que desde os anos 1970 contava com um carnaval gay que durante quase 30 anos a colocou no mapa do “turismo gay brasileiro” (SILVA, 2003), ainda esperaria dez anos para ter sua parada da diversidade sexual, uma das últimas capitais brasileiras a aderir à performance.

Nesse mesmo ano de 1996, vários encontros pelo Brasil, incentivados pela conferência da ILGA, tornaram-se, ao contrário do caso de Florianópolis, embrionários de paradas da diversidade que seriam realizadas nos anos seguintes, tendo Stonewall como um fato histórico a ser celebrado. Conferências e encontros nacionais eram encerrados com passeatas pelas ruas das cidades-sede, em moldes semelhantes ao que aconteceu no Rio (FACCHINI, 2005). Nas cidades brasileiras, como o exemplo de Florianópolis acima, o orgulho LGBT era celebrado com fortes referências à batalha de Stonewall, que, assim, ia se configurando como um evento comemorável e de ressonância mundial (ARMSTRONG; CRAGE, 2006).<sup>12</sup> Em Goiânia, no dia 28 de junho do mesmo ano, um ato em celebração a Stonewall, na Praça Cívica, que sedia a estrutura do governo estadual, reuniu apenas nove participantes, mas é considerado a primeira parada do orgulho LGBT de Goiás (BRAZ; MELLO, 2011).<sup>13</sup>

Hoje, com quase 200 paradas da diversidade de grande e pequeno porte, o Brasil está entre os países que mais realizam esse tipo de evento no mundo (FACCHINI; SIMÕES, 2009). Pensar nessa participação,

---

<sup>12</sup> Cabe ressaltar que, nesse sentido, Stonewall também encontrou no Brasil daquele período outras vias de celebração, como o álbum musical lançado por Renato Russo, ícone do *rock* brasileiro: *The Stonewall Celebration Concert*, lançado em 1994, teve parte dos lucros da venda destinada para entidades de luta por direito à cidadania LGBT (FACCHINI; SIMÕES, 2009).

<sup>13</sup> Nos anos seguintes, a parada de Goiânia foi crescendo e passou a seguir os moldes de outras com os carros de som e as identidades, as corporalidades e os afetos LGBTs em relevo, desfilando pelas ruas da cidade, gerando ainda grande controvérsia entre militantes e participantes que, ao mesmo tempo, criticam o excesso de festa que atrai a maioria das(os) participantes e entendem a importância do evento como uma forma de se fazer reconhecer e de “positivar expressões sexuais e de gênero construídas historicamente como anormais e abjetas” (BRAZ; MELLO, 2011, p. 45).

numa rede mundial de eventos do mesmo tipo, é considerá-la uma das principais formas de construção da diversidade sexual e de gênero por movimentos de militância e por parte da população LGBT, que encontraram um contexto favorável a partir dos anos 1990. Estamos lidando com uma política que é a de colocar o *corpo na rua* – não um corpo único e desejável, seja pelo Estado ou pelas culturas, mas corpos possíveis que, ao ocupar esse espaço público, desafiam as lógicas heteronormativas que lhes haviam dado o armário como única possibilidade.

## O corpo na rua: do carnavalesco ao político

Pensar nessa política do *corpo na rua* ou *na cidade* torna-se imprescindível nessas últimas décadas em que o urbano tem estado em questão e os temas das violências, das migrações e das disputas eleitorais colocam a cidade também em disputa. Pensar o *corpo na cidade* significa observar diferentes formas de se relacionar com a cidade – para além das relações duras do mundo do trabalho e das políticas públicas disponibilizadas às populações. É nessas formas de apropriação da cidade – seja nas paradas ou nos carnavais – que falam os “sujeitos da margem” (MALUF, 2002), ou as populações marginais, aquelas que raramente são chamadas pelos responsáveis do planejamento urbano para opinar sobre a política das cidades, mas são as primeiras a sentir os seus efeitos (HALBERSTAM, 2005). Falam ao afirmar uma existência, ocupando territórios privilegiados, ainda que provisórios. As ruas, que cotidianamente podem ser hostis e até fatais para esses sujeitos, tornam-se um palco de afirmação identitária<sup>14</sup> ou, ainda, indicam processos de territorialização através da produção de corporalidades na paisagem, deixando rastros no tecido urbano. Eles desafiam o Estado-nação, mas não deixam de cantá-lo (BUTLER; SPIVAK, 2009) ao enfatizar corporalidades negadas e exigir que sejam respeitadas e abrangidas pelo aparelho estatal.

O festivo e o carnavalesco, a partir do exemplo da parada cuiabana, parecem inerentemente vinculados às paradas da diversidade e do orgulho LGBT. Guardadas as suas proporções, em termos

---

<sup>14</sup> Como no caso de São Paulo: a mesma Avenida Paulista que torna corpos LGBTs vulneráveis a um ataque de agressão com lâmpada – caso que ficou famoso em 2010 – é o palco de uma das maiores paradas do orgulho LGBT do mundo.

de uma constelação de identidades, corporalidades e afetos que irrompem pelas ruas da cidade, a Parada de Cuiabá nada deixa a desejar em relação às paradas dos grandes centros. Os menos de 10 mil participantes conseguem produzir efeitos muito semelhantes aos causados por mais de 1 milhão que marcam a parada paulistana, pois não é a quantidade que provoca o efeito de ranhura nessa inscrição nas paisagens citadinas e simbólicas de Cuiabá. Aqui também estão os *go-go boys* no alto dos trios elétricos, as *drag queens* e seu humor escrachado e debochado, os beijos entre casais do mesmo sexo, as(os) travestis e transexuais com seus corpos que apontam o caráter construído de corpos e gêneros, as famílias e as(os) amigas(os) de escola que simplesmente querem festejar. Uma comunidade LGBT é encenada, construindo uma identidade estratégica e provisória.

Figura 4 – Parada de Cuiabá invade o bairro Prainha, em 2014



Foto: Marcos Aurélio da Silva.

As paradas comunicam a diversidade não só de identidades, mas também de contextos em que vive a população LGBT. Em quase todas elas, as imagens festivas se dividem com representações da violência estrutural que marca a vida de muitos sujeitos. Em 2015, na parada

paulistana, a travesti Viviany Belebony causou um debate nacional ao representar a crucificação em cima de um trio elétrico. Já a parada cuiabana de 2013 teve como tema “Estado Laico: sua religião não é nossa Lei”, e, durante a concentração, ocorreu uma performance desenvolvida por estudantes da UFMT representando a violência LGBTfóbica apoiada e sustentada pelos discursos cristãos contra a diversidade sexual. Ocorreu também a elaboração de cartazes por essas(es) estudantes para uso na manifestação. No coreto da praça, um grupo de cerca de 50 religiosas(os) neopentecostais pregava, entoava hinos e apontava para as(os) participantes da parada pedindo que Deus as(os) livrasse do “homossexualismo”. Enquanto isso, as(os) LGBTs dançavam e cantavam ao som dos trios elétricos.<sup>15</sup>

Figura 5 – Performance de estudantes da UFMT, na parada de 2013



Foto: Moisés Alessandro de Souza Lopes.

<sup>15</sup> Segundo observações de campo, realizadas pelo professor Moisés Alessandro de Souza Lopes, coordenador do GPAC/UFMT.

A ocupação de espaços centrais da cidade por grupos periféricos ou marginalizados também faz da parada uma forma de apropriação da cidade, uma tomada simbólica de espaços públicos negados às(aos) que estão à margem. Nas paradas, não são raros os momentos em que percebemos sujeitos que fazem das paisagens da cidade um complemento para seus corpos – como quando produzem fotografias que enquadram seus corpos e as paisagens da cidade. Essas avenidas não são simples cenários para a realização das paradas, o que explica a luta das(os) organizadoras(es) para mantê-las nesses espaços, em contraposição às “sugestões” de transferi-las para o Parque do Ibirapuera, no caso paulistano, ou para o sambódromo da cidade, no caso da capital catarinense, ou para o entorno do estádio de futebol Arena Pantanal, no caso cuiabano. Transferi-las para espaços à margem do centro significa retirar o atravessamento simbólico que elas produzem no tecido urbano, significa deixar de produzir seu principal efeito político, que é a visibilidade identitária que inscreve corporalidades e sujeitos.

Ainda que não concretizem nenhum resultado para as urgentes necessidades da população LGBT, em termos políticos seus efeitos podem ser mais afrontadores aos discursos da política anti-LGBT que está em curso no país e no mundo, nas décadas iniciais do século XXI. Quando analisamos superficialmente os discursos de deputadas(os) e lideranças religiosas nos recentes debates que envolvem os direitos civis da população LGBT, há sobretudo a tentativa de uma negação de visibilidade. São contrárias(os) a personagens LGBTs em telenovelas. Acusam políticas públicas que falam de diversidade sexual e de gênero nas escolas de fazerem apologia à homossexualidade. Justificam, como direito legítimo, as agressões verbais e físicas às pessoas que demonstram afetos e corporalidades não heterocentradas em público. Antes de lutar por uma *não existência* – ainda que defendam abertamente as terapias corretivas –, parecem primar por uma *não aparência* ou *invisibilidade*. As paradas do orgulho LGBT e da diversidade sexual e de gênero evidenciam essa visibilidade ou audiovisualidade urbana como uma forma política que incomoda muita gente, além de ser uma afirmação (áudio)visual de uma existência que incomoda muito mais.

## Referências

- ARMSTRONG, Elizabeth; CRAGE, Suzanna. Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, [S. l.], v. 71, n. 5, p. 724-751, out. 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaczlumf>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Editora da UnB; Hucitec, 1987.
- BRAZ, Camilo; MELLO, Luiz. “Éramos 9 gays, 20 policiais e a imprensa local”: narrativas (de) militantes sobre as Paradas do Orgulho LGBT em Goiás. In: PASSAMANI, Guilherme (org.). *(Contra)Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual: o combate à homofobia*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011. p. 33-47.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *¿Quién le Canta al Estado-Nación?: Lenguaje, Política, Pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 19, p. 59-90, 2002. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybto3us3>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACCHINI, Regina; SIMÕES, Júlio Assis. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <https://tinyurl.com/y76u9eux>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- FERREIRA, Glauco B. *Arco-íris em disputa: a “Parada da Diversidade” de Florianópolis entre políticas, sujeitos e cidadanias*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- FRANÇA, Isadora Lins de. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- FRANÇA, Isadora Lins de. Sexualidade e política: uma abordagem a partir do mercado e do consumo. *Bagoas*, Natal, v. 6, n. 7, p. 223-252, 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/yc4vxd4x>. Acesso em: 27 fev. 2020.



FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

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

HALBERSTAM, Judith. Queer Temporality and Postmodern Geographies. *In: HALBERSTAM, Judith. In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nova Iorque: New York University Press, 2005. p. 1-21.

KATES, Steven; BELK, Russell. The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day: Resistance Through Consumption and Resistance to Consumption. *Journal of Contemporary Ethnography*, [S. l.], v. 30, n. 4, p. 392-429, ago. 2001. Disponível em: <https://tinyurl.com/y4fgtg5r>. Acesso em: 27 fev. 2020.

LANGDON, Esther Jean. Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. *In: TEIXEIRA, João Gabriel (org.). Performáticos, performance e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1996.

LANGDON, Esther Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999. Disponível em: <https://tinyurl.com/y83s8dkg>. Acesso em: 27 fev. 2020.

LANGDON, E. Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 162-183, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6su6dr2>. Acesso em: 27 fev. 2020.

LOPES, Moisés; SILVA, Jéssica. “De chapa e cruz”, “paus rodados” aqui “tem de um tudo”: da movimentação de homossexuais ao movimento LGBT de Cuiabá e do Mato Grosso. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 41-54, ago./dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9y653eq>. Acesso em: 27 fev. 2020.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MALUF, Sônia Weidner. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 143-153, 2002. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybz6c2pm>. Acesso em: 27 fev. 2020.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. *In: RAPP, Rayna (ed.). Towards an Anthropology of Women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.

SILVA, Marcos Aurélio da. *Se manque: uma etnografia do carnaval do pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

SINGER, Milton. *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization* Hardcover. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. Nova Iorque: PAJ Publications, 1987.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

WHYTE, William Foote. Treinando a observação participante. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 77-86.

# Políticas públicas de saúde para travestis e transexuais em Mato Grosso: problematizações preliminares

Moisés Alessandro de Souza Lopes

O objetivo deste texto é desenvolver algumas problematizações, ainda preliminares, sobre as políticas públicas de saúde voltadas para travestis e transexuais no estado de Mato Grosso. Tais questões estão sendo levantadas no contexto da pesquisa intitulada “Violências, resistências e subjetividades de travestis e transexuais na Baixada Cuiabana”, que venho desenvolvendo em meu estágio de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. O foco da pesquisa é analisar as trajetórias de transexuais e travestis pelo sistema de saúde em busca do processo transexualizador, bem como as reivindicações que envolvem a criação de um ambulatório transexual no estado de Mato Grosso. Buscarei compreender também a constituição da subjetividade e da identidade travesti e transexual, a construção das performances de gênero e a construção de diferenças, hierarquias, preconceitos, discriminações e violências no contexto de Mato Grosso. Assim, neste texto, parto das discussões sobre a constituição das políticas públicas para a população LGBT no Brasil e, de modo específico, enfoco a questão das políticas públicas de saúde, trazendo à baila a situação de Mato Grosso.

## Aproximando o olhar

Sendo constante foco de preocupação etnográfica, o corpo é um tema clássico na tradição antropológica, considerado uma via valiosa para a compreensão das diferentes culturas e sociedades. O renomado

texto de Marcel Mauss, “As técnicas do corpo”, publicado em 1935, pode ser considerado uma das primeiras formulações de uma antropologia do corpo e tem como foco a concepção de que ele deve ser pensado como ferramenta, agente e objeto – sendo ao mesmo tempo a ferramenta original com a qual os indivíduos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo é moldado. Por conta disso, infere-se que, considerando toda expressão corporal um constructo cultural, o corpo nunca pode ser encontrado num “estado natural”, pois é por intermédio desse mesmo corpo que a cultura molda e se inscreve nos homens e nas mulheres, criando as diferenças culturais.

Partindo dessas considerações Marcel Mauss buscava romper com qualquer determinação estritamente biológica sobre o corpo, ressaltando em especial a importância de analisar o contexto cultural no qual determinado corpo está inserido. Tomando como foco essa mesma questão, a da relevância dos aspectos culturais, Margaret Mead, em *Sexo e temperamento* (1935), vai olhar para a maneira como três sociedades distintas na Nova Guiné tratam e definem as diferenças sexuais. Desse modo, a autora ressalta o caráter social dos temperamentos e dos papéis sociais associados às categorias homem/mulher, contrapondo-se a visões biologizantes e naturalistas em voga, na época, nos estudos sobre o corpo.

Se Mauss apontou o caráter fabricado do corpo e de seus significados, e se Mead ressaltou o elemento fabulado das diferenças sexuais e dos temperamentos atribuídos a homens e mulheres, contemporaneamente há um grande questionamento, de diversos autores e diversas autoras, a respeito do colamento entre corpo, sexo, gênero e sexualidade, ressaltando que essas esferas da subjetividade do indivíduo são, elas mesmas, social e historicamente construídas em nossa sociedade e baseadas na oposição entre natureza e cultura.

Entre essas(es) autoras(es), destaco Michel Foucault, que, em sua *História da sexualidade* (2001a, 2001b, 2002), apontou que o corpo é “inscrito” historicamente, é o “lugar” sobre o qual se afirma um tipo específico de poder – o poder disciplinar, visto como instrumento ou mecanismo que “trabalha no corpo dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento” (FOUCAULT, 1979, p. 19). Sua análise atenta para desconstruir a concepção de uma natureza precedente, base para uma construção social do corpo, visto que o próprio sexo e sua pretensa natureza já são eles próprios construídos por um discurso, são expressão de saberes construídos em um campo de disputa por poder. Nesse sentido, toda ordem social, na definição

de Foucault, é construída e mantida por discursos que expressam conhecimentos, e quem detém esses conhecimentos os emprega como mecanismos de poder.

A história e o discurso são vistos por Judith Butler (2002) como instrumentos políticos implacáveis de escrita sobre o corpo. A autora evidencia que o corpo é sempre analisado como uma página em branco antes da realização do ato inscrição da cultura, que também é um ato de violência, pois destrói o que existia antes dessa inscrição. Para Butler, em nossa sociedade, o corpo é construído partindo de uma visão naturalizada que, através dos tabus, delimita os contornos corporais por meio de fronteiras estáveis reguladas por uma construção heterossexual da troca, das posições e das possibilidades eróticas marcadas pelo gênero. A quebra desse parâmetro constitui uma desregulamentação dessas trocas e o rompimento com as fronteiras do que deve ser o corpo. Desse modo, as sexualidades não heterossexuais são assinaladas como transgressões que rompem com a permeabilidade corporal sancionada, construindo um lugar de perigo e de poluição.

Assim, se o corpo foi construído pela história e pelo discurso, tal como nos aponta Foucault (1979), emerge a pergunta: como ele chegou a ser o que é hoje no Ocidente? Como resposta, esse autor assinala a importância da medicina na construção e no controle da concepção de corpo que alcança hegemonia no Ocidente. Para ele, a sociedade capitalista emergente em finais do século XVIII e início do XIX desenvolve seu domínio sobre os indivíduos tornando o corpo um foco de controle. Em suas palavras:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica. (FOUCAULT, 1979, p. 80).

Mas esse controle não se restringe apenas ao corpo, visto que o Estado passa a se interessar também pelo controle sobre a vida dos sujeitos, um poder que se exerce de duas maneiras: por um lado, uma

“anátomo-política do corpo humano”, segundo a qual as “disciplinas” (entre elas a medicina) submetem o indivíduo a procedimentos que o tornam apto para o bom funcionamento da sociedade; por outro, a partir de uma “biopolítica da população”, tomando como foco as regulações, medidas e intervenções que controlam a espécie, em especial os fenômenos ligados ao nascimento, à doença e à morte. Trata-se de duas modalidades de poder que estão estreitamente ligadas e que produzem efeitos concretos tanto na subjetividade dos sujeitos quanto nos processos de vida da espécie (FOUCAULT, 1979, 2001b).

Longe de ressaltar a ideia de que o corpo é tomado como objeto inerte no qual a “sociedade” imprimirá sua assinatura, Foucault (1979), assim como Judith Butler (2002), busca quebrar esses dualismos entre natureza e cultura, entre biologia e sociedade, entre gênero e corpo, com o intuito de analisar o corpo não mais como meio passivo no qual os significados culturais se inscrevem, mas como produção sociodiscursiva que tem histórias e é marcada por relações de poder. Nesse sentido, o corpo-sexuado, ou melhor, a divisão anatômica entre homens e mulheres, deixa de ser tomada como signo, expressão última e elemento natural no qual se ancoram as divisões dos gêneros masculino e feminino.

Para Foucault e Butler, em nossa sociedade, o corpo-sexuado é visto não só como uma força irresistível e inescapável, mas também como um elemento essencial na composição corporal de uma pessoa, sendo o determinante último de nossas personalidades e identidades. Assim, o corpo é concebido como uma entidade “natural”, a anatomia é vista como o destino, havendo apenas a expressão de dois corpos diferentes com propriedades “naturais” específicas. Essas propriedades são, principalmente, vistas em relação com seus comportamentos morais. Homens e mulheres devem ter tipos específicos de prazer sensual, de conduta social e de vida emocional adequados à natureza biológica de “seus sexos”. Por conta disso, quaisquer expressões, comportamentos ou atitudes que fujam a essa correspondência entre o corpo-sexuado e os gêneros masculino e feminino são tomados como desviantes ou doentios.

Nesse sentido, meu intuito é refletir neste artigo sobre a maneira como as políticas públicas partem dessas definições sobre “normalidade” e “desvio”, “saúde” e “doença”, no que tange às prescrições sobre o ser, o agir e o se comportar dos sujeitos. Faço isso a partir da análise acerca das políticas públicas de saúde voltadas para travestis e transexuais no estado de Mato Grosso e seu processo de implementação.

## As políticas públicas de saúde para travestis e transexuais no Brasil

Nas últimas duas décadas, as políticas públicas voltadas a LGBTs se tornaram foco de grande atenção no cenário brasileiro com a forte atuação do movimento LGBT junto ao Poder Executivo Federal para a criação dessas políticas. Um dos principais exemplos,<sup>1</sup> certamente não o único, foi o lançamento, em 2004, do Programa Brasil sem Homofobia (BSH) – Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLBT e de Promoção da Cidadania Homossexual, que foi desenvolvido

[...] por uma comissão do Conselho Nacional de Combate à Discriminação, com a participação de ativistas de organizações não governamentais. As reivindicações elaboradas compreendem ações a serem empreendidas por diversos ministérios, além da Secretaria Nacional de Direitos Humanos e de outros órgãos do governo. (VIANNA; LACERDA, 2004, p. 61).

Como apontam Mello, Brito e Maroja (2012), a publicação do BSH, apesar de tardia, representou um enorme avanço no que tange às políticas públicas direcionadas a LGBTs, que antes se restringiam basicamente ao universo do combate à epidemia de aids. No entanto:

[...] as ações e programas esboçados pelo Governo Federal – e também pelos governos estaduais e municipais – parecem marcados pela fragilidade institucional e por deficiências estruturais, tendo em vista: a) ausência de respaldo jurídico que assegure sua existência como políticas de Estado, livres de incertezas decorrentes das mudanças na conjuntura política, da homofobia institucional e das pressões homofóbicas de grupos religiosos fundamentalistas; b) dificuldades de implementação de modelo de gestão que viabilize a atuação conjunta, transversal e intersetorial, de órgãos dos governos federal, estaduais e municipais, contando com a parceria de grupos organizados da sociedade civil; c) carência de previsão orçamentária específica, materializada no Plano Plurianual (PPA), na Lei

---

<sup>1</sup> Historicamente falando, o Programa Nacional de Direitos Humanos 2 (PNDH 2), divulgado em 2002 pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, continha dez metas específicas para a garantia do direito à igualdade de LGBTs; no entanto, essas metas não chegaram a ser assumidas por nenhum órgão do governo para a elaboração de políticas públicas.

de Diretrizes Orçamentárias (LDO) e na Lei Orçamentária Anual (LOA); e d) reduzido número de servidoras públicas especializadas, integrantes do quadro permanente de técnicas dos governos, responsáveis por sua formulação, implementação, monitoramento e avaliação. (MELLO; BRITO; MAROJA, 2012, p. 418).

Nesse mesmo período, ampliaram-se também as articulações entre governos estaduais e municipais com ativistas LGBTs em diversos estados e municípios do país. Associada a isso, ocorreu a expansão dos canais de interlocução entre movimento LGBT e Poder Executivo por meio de conferências e da criação de conselhos de direitos, tal como aponta Facchini (2005). No que se refere aos Poderes Legislativos (federal, estaduais e municipais), houve a busca por uma aproximação, por parte de ativistas LGBTs, com parlamentares em todos os estados do país, mas de igual modo, mais recentemente, verificou-se também o crescimento de uma forte oposição religiosa-conservadora em todas as esferas do Poder Legislativo e o crescimento de embates no que tange às questões de gênero e sexualidade. Tal cenário complexo vem afetando não só a criação de leis, com o constante travamento de matérias legislativas do interesse de LGBTs, como vem interferindo efetivamente na implementação de políticas públicas para LGBTs que já haviam sido estabelecidas em anos anteriores.

Analisando profundamente a questão da implementação de políticas públicas para LGBTs no Brasil, a equipe do Ser-Tão – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade da Universidade Federal de Goiás desenvolveu dois dos maiores e mais amplos estudos sobre a temática, tendo como foco o mapeamento e a implementação de políticas públicas – abarcando as áreas de saúde, educação, segurança, trabalho, assistência e previdência social – demandadas e direcionadas para LGBTs no Brasil. Essa extensa investigação abrangeu dois estados de cada região geográfica, alcançando 95 pessoas, sendo 43 ativistas LGBTs e 52 gestoras(es) públicas(os), e seus resultados estão consolidados em uma série de textos publicados em revistas científicas de grande circulação, tanto nacionais como internacionais. Em um texto de 2012 resultado dessa pesquisa, intitulado “Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades”, Mello, Brito e Maroja (2012) criticam a hegemonia das políticas universalistas que acabam, por conta disso, negando especificidades como identidade de gênero, raça e orientação sexual;



bem como apontam que as ações voltadas para LGBTs, “[...] quando existem, possuem alcance pontual, dispõem de poucos recursos, não são parte de um programa estruturado em nível nacional e quase sempre estão na dependência da boa vontade de algumas poucas gestoras [...]” (MELLO; BRITO; MAROJA, 2012, p. 419).

As(os) autoras(es) que participaram dessas pesquisas apontam ainda que a área da saúde é a que tem apresentado um conjunto de iniciativas mais sistemático e abrangente para a população LGBT, em parte devido à longa tradição dos programas, às ações de prevenção ao vírus HIV e ao combate à aids, dirigidos a gays, travestis e outros homens que fazem sexo com homens (HSH), que se iniciaram na década de 1980. Nas palavras de Mello, Brito e Maroja:

Ainda que o movimento LGBT tenha críticas consistentes à atuação do Ministério da Saúde, e em particular ao Departamento de DST [Doenças Sexualmente Transmissíveis], Aids e Hepatites Virais, no tocante às ações de prevenção ao HIV específicas para LGBT (como a diminuição do repasse de recursos para as ONGs [organizações não governamentais] e a escassez de campanhas de prevenção, nos meios de comunicação de massa), deve ser registrado que é na área de saúde que a população LGBT começa a ser alvo de políticas públicas efetivas, ou seja, formuladas e executadas a partir de diretrizes de alcance nacional, com previsão orçamentária específica, com atribuições e competências definidas e com impactos concretos sobre a vida das pessoas a partir de uma perspectiva integral e não mais apenas focada no combate às dst/aids. Um exemplo são as conquistas recentes de direito a atendimento médico, na rede pública de saúde, para pessoas que buscam tratamentos associados ao processo transsexualizador e os avanços na definição de diretrizes para os cuidados necessários em decorrência da utilização de hormônios feminizantes e de silicone industrial. (MELLO; BRITO; MAROJA, 2012, p. 422).

Especificamente, podemos considerar o ano de 2009 como central no que se refere à aprovação da Política Nacional de Saúde Integral LGBT pelo Conselho Nacional de Saúde, iniciativa cujo lançamento aconteceu apenas em 2011. Esse documento é extremamente relevante por reconhecer que a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero afeta a determinação social da saúde, o processo de sofrimento/adoecimento resultante do preconceito e do estigma social a que está exposta a população LGBT.

No que se refere à questão das políticas públicas de saúde direcionadas para travestis e transexuais, o ano de 2008 se tornou extremamente relevante, pois, por meio da Portaria nº 1.707, de 18 de agosto, o Ministério da Saúde implantou o processo transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS) em âmbito nacional. Essa portaria regulamenta uma política pública que envolve cirurgia, assistência e cuidados a transexuais. Em 19 de agosto do mesmo ano, a Secretaria de Atenção à Saúde, por meio da Portaria nº 457, regulamentou as atribuições no que tange ao processo transexualizador no SUS, estabelecendo o protocolo de atendimento e acompanhamento da(o) paciente, que consiste “no atendimento mensal, durante 2 (dois) anos, por equipe multiprofissional, pré e pós cirurgia de redesignação sexual” (BRASIL, 2008a, p. 69). Tal processo foi ampliado e redefinido pelo Ministério da Saúde em 2013 por meio da Portaria nº 2.803, de 19 de novembro, que assegura o direito de a pessoa ser tratada pelo nome social. Também aprimora a conduta do atendimento oferecido pelo SUS, que, antes focada apenas na intervenção específica, por meio dessa portaria passou a abarcar condutas e equipamentos tecnológicos adequados para lidar com travestis e transexuais, seja na modalidade ambulatorial, seja na hospitalar. Além disso, essa portaria prevê capacitação e sensibilização de profissionais de saúde para o tratamento de forma humanizada, tanto na atenção básica quanto na especializada, sem discriminação.

A despeito de essas portarias considerarem o caráter universalista do SUS, é importante ressaltar que até o momento há apenas cinco serviços de referência para o processo transexualizador – nas cidades de Porto Alegre, Rio de Janeiro, Goiânia, São Paulo e Recife –, o que dificulta o acesso de grande número de pessoas a esse serviço. Mas, além dos hospitais habilitados, já existem serviços ambulatoriais destinados ao atendimento da população trans nas seguintes cidades: Belém, Fortaleza, João Pessoa, Goiânia, Uberlândia, Belo Horizonte, Campo Grande, Curitiba, Porto Alegre, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro.<sup>2</sup>

É importante ressaltar, no entanto, tal como aponta Teixeira (2013), que os debates que forjaram as portarias supracitadas, e que estão inseridos nelas, fazem eco a um embate mais amplo entre forças patologizantes e despatologizantes na constituição de protocolos

---

<sup>2</sup> Importante ressaltar que a própria página do Ministério da Saúde não apresenta esses dados de forma organizada, oferecendo informações conflitantes em alguns momentos; assim, tais dados foram levantados também por meio de notícias na internet.

de atenção à saúde transespecífica. Isso repercute uma visão biomédica presente nas resoluções do Conselho Federal de Medicina e do Ministério da Saúde, em contraposição a uma concepção de despatologização presente em parte do movimento de transexuais. Tanto Teixeira (2013) quanto Bento (2006) ressaltam a existência de um desequilíbrio de poder, que tem no campo biomédico uma supremacia tanto na definição das(os) usuárias(os) que detêm indicação para a realização do processo transexualizador quanto na definição dos procedimentos. Além disso, tais políticas ressaltam que o desejo e a demanda pela cirurgia de redesignação sexual é a principal forma de resolução dos conflitos e do sofrimento das pessoas transexuais, “tudo parece organizado para a realização do procedimento cirúrgico” (TEIXEIRA, 2013, p. 260).

Apesar de indicarem avanços, tais portarias e representações presentes nelas reiteram o discurso de uma naturalidade do corpo-sexuado e reforçam a concepção de que qualquer não correspondência entre corpo-sexuado, comportamento e gênero pode ser compreendida como signo de um transtorno, de uma patologia. Assim, associar conduta ao “sexo”, comportamento à genitália, construindo os pares feminino-vagina e masculino-pênis, é uma operação constituída no século XIX, quando o “sexo” passou a conter a “verdade última” de nós mesmos (FOUCAULT, 2001a).

## O caso de Mato Grosso

Em Mato Grosso, a pauta LGBT sempre encontrou dificuldades em adentrar no debate das políticas públicas, e podemos dizer que atualmente estamos retrocedendo e perdendo alguns espaços importantes conquistados nos últimos dez anos.<sup>3</sup> Um exemplo objetivo desse recuo pode ser verificado na análise dos Planos Plurianuais (PPA) do governo do estado, como no trecho abaixo:

---

<sup>3</sup> Para uma análise mais detida das políticas públicas direcionadas para LGBTs em Mato Grosso, pode ser consultado o texto “Preconceito, discriminação e cidadania LGBT: políticas públicas em Mato Grosso e no Brasil” (ARAGUSUKU; LOPES, 2016), publicado como resultado do projeto de pesquisa “Homossexualidades, preconceitos e discriminações: a construção social do gênero no universo LGBT da baixada cuiabana”, ainda em desenvolvimento, coordenado por Moisés Alessandro de Souza Lopes e com financiamento da Fapemat.

A promoção de cidadania e direitos LGBT é pautada pela primeira vez no PPA 2008-2011, durante o segundo mandato de Blairo Maggi (PR [Partido da República]), governador de 2003 a 2010. Os programas vinculados às questões LGBT, apresentados em conjunto com as questões étnico-raciais, totalizaram uma previsão orçamentária de quase R\$ 10 milhões. Na gestão seguinte, de Silval Barbosa (PMDB [Partido do Movimento Democrático Brasileiro]), PPA 2012-2015, foi apresentada uma previsão orçamentária específica para a promoção da cidadania LGBT totalizando aproximadamente R\$ 2 milhões, mantendo certa continuidade em relação à gestão anterior. O PPA 2016-2018, da gestão de Pedro Taques (PSDB [Partido da Social Democracia Brasileira]), não faz nenhuma referência à população LGBT, demarcando um sério retrocesso em relação aos PPA anteriores, provavelmente devido à pressão de setores conservadores que ganharam espaço na política matogrossense nas últimas eleições. (ARAGUSUKU; LOPES, 2016, p. 253).

Historicamente falando, em 2007, temos a primeira política pública para LGBTs no estado, com a criação dos Centros de Referência em Direitos Humanos e Prevenção e Combate à Homofobia (CR-LGBT), um em Cuiabá (gerenciado pelo governo do estado) e outro em Rondonópolis (gerido pela ONG Vida Ativa). A criação dos Centros de Referência LGBTs foi possível graças ao edital da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR), que destinava recursos financeiros para essa finalidade, em parcerias com órgãos públicos ou com a sociedade civil, sendo uma ação do Brasil Sem Homofobia. Os CR-LGBTs de Mato Grosso, enquanto existiram, executaram diversas ações voltadas ao público LGBT e abriram caminhos para a sensibilização de parte do poder público para a necessidade de implementação de políticas e cidadania LGBTs. No entanto, o Centro de Referência de Rondonópolis fechou após dois anos com dificuldades de funcionamento e de gestão, e o de Cuiabá foi incorporado, em 2012, ao recém-criado Centro de Referência em Direitos Humanos (CRDH).

É importante também ressaltar aqui algumas políticas públicas implementadas na área da educação no estado, como a criação da Gerência de Diversidades da Secretaria de Estado de Educação (Seduc), em 2009, e a instituição do nome social de travestis e transexuais em registros acadêmicos (com exceção do diploma e do histórico escolar), naquele mesmo ano, pelo Conselho Estadual de Educação. No entanto, em 2015, em uma votação na Câmara Municipal de Educação de Cuiabá,

ocorreu a remoção das referências sobre gênero e diversidade sexual do Plano Municipal de Educação, sob pressão de grande manifestação, organizada principalmente pela igreja católica, contra a “ideologia de gênero” e pelo direito de famílias educarem “meninos a serem meninos e meninas a serem meninas”.<sup>4</sup> Tal remoção ocorreu também no Plano Estadual de Educação de Mato Grosso, que já havia sido aprovado pelo Conselho Estadual de Educação.

Outra área na qual ocorreram alguns avanços foi no âmbito da segurança pública, com a criação do Grupo Estadual de Combate à Homofobia (GRECO), em 2012, que continua em atividade com o nome de Grupo Estadual de Combate a Crimes de Homofobia (GECCH), acompanhando casos de violência contra LGBTs, realizando formações entre agentes públicos e buscando aberturas institucionais para a aprovação de políticas LGBTs. Mais recentemente, e por fim, outra política dentro da segurança pública, especificamente no sistema penitenciário, consistiu na assinatura da Instrução Normativa nº 001/2017/GAB-SEJUDH, que estabelece parâmetros de acolhimento e atendimento da população LGBT no sistema prisional mato-grossense.

No âmbito do Poder Legislativo, existem algumas leis propostas a partir de 2007, em diversos municípios e na Assembleia Estadual, que se referem a projetos de criação do Dia de Combate à Homofobia, projetos de criminalização da homofobia e também de uso do nome social de travestis e transexuais em estabelecimentos públicos e privados, mas nenhum dos projetos avançou. Paradoxalmente, ocorreu em 2014, em tempo recorde, a criação e regulamentação do Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual de Cuiabá, por meio de um projeto de lei do Poder Executivo. O mesmo não se pode dizer do Conselho Estadual LGBT, cujo decreto de criação foi assinado pelo governador em 2015 e derrubado alguns dias depois pela Assembleia Legislativa – em um momento de marcante polarização política e intensificação de uma militância anti-LGBT no estado. No que tange à esfera da saúde LGBT, não há nenhuma política pública aprovada no estado de Mato Grosso.

Essas são as únicas políticas públicas para LGBTs criadas até o momento em Mato Grosso, e, como podemos ver, nenhuma atinge de modo específico e particular a população de travestis e transexuais, que seguem englobadas(os) com lésbicas, gays e bissexuais. Mesmo o uso

---

<sup>4</sup> Texto de cartaz, presente também em gritos de guerra, de uma manifestação de católicas(os) e evangélicas(os) realizada em 23 de junho de 2015, na Câmara de Cuiabá, no momento da discussão e da aprovação do Plano Municipal de Educação.

do nome social, isso quando adotado nos estabelecimentos públicos e privados do estado, segue a reboque de legislações federais ou da vontade de algumas(uns) gestoras(es) mais sensíveis à questão e que lutam em suas respectivas áreas para a implementação das legislações federais. É, por exemplo, o caso da educação, da segurança (especialmente nos boletins de ocorrência) e da saúde (nos prontuários), que, mesmo sem uma legislação em âmbito estadual ou municipal, têm gestoras(es) preocupadas(os) com a questão e que vêm desenvolvendo formações de técnicas(os) das áreas específicas.

Na área da saúde, a implementação do processo transexualizador no estado, por meio da Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013, seguiu a “passos de tartaruga” – até que, a partir do 1º Encontro Estadual do Ministério Público e Movimentos Sociais, realizado em 30 de novembro de 2017, o Ministério Público de Mato Grosso (MPMT), por meio da 7ª Promotoria de Justiça Especializada na Defesa da Saúde Coletiva, instaurou um inquérito civil para averiguar a inexistência de assistência especializada à população travesti e transexual em Mato Grosso. Por meio de tal ação, o MPMT busca assegurar a recomendação da Política Nacional de Saúde Integral LGBT, que tem por objetivo a ampliação do acesso ao processo transexualizador por meio da oferta de serviços de diagnóstico, acompanhamento clínico, pré e pós-operatório e hormonioterapia, adotando as medidas necessárias para sua implantação pelas redes públicas municipal e estadual de saúde.

As reclamações acerca do não atendimento no que se refere ao processo transexualizador estiveram sempre presentes nas falas de travestis e transexuais, que fazem parte ou não do movimento LGBT em Mato Grosso, e reiteradamente aparece(ra)m como denúncias de discriminação e preconceito a que essas pessoas estão sujeitas cotidianamente. Em especial, as reclamações se intensificaram desde a criação do Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual (CMADS) de Cuiabá em 2014, do qual faço parte representando a UFMT. Nesse espaço, reiteradamente aparecem denúncias de não uso do nome social pelas(os) profissionais de saúde, além de denúncias de preconceito e discriminação, que acabam gerando a exclusão dessas pessoas dos serviços de saúde. Isso acontece mesmo com o conhecimento, de algumas(uns) dessas(es) profissionais, de que o uso do nome social é garantido pela Portaria nº 1.820/2009, que descreve que a(o) usuária(o) deve ser identificada(o)

[...] pelo nome e sobrenome civil, devendo existir em todo documento do usuário e usuária um campo para se registrar o nome social, independente do registro civil sendo assegurado o uso do nome de preferência, não podendo ser identificado por número, nome ou código da doença ou outras formas desrespeitosas ou preconceituosas. (BRASIL, 2009b, s. p.).

Nesse sentido, ativistas travestis e transexuais, o movimento LGBT de Mato Grosso, juntamente com o Ministério Público do Estado, e o Conselho Municipal de Atenção à Diversidade Sexual de Cuiabá, buscam fazer com que o Sistema Único de Saúde do estado de Mato Grosso implemente o processo transexualizador, regulamentado pelas Portarias nº 1.707 e nº 457, de agosto de 2008, e redefinido e ampliado pela Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013. Segue, assim, o exemplo de outros estados brasileiros que já têm seus ambulatórios implementados e em funcionamento. Tal processo de negociações, debates, diálogos e confrontos está apenas no início, e muitas das alianças ainda estão se estabelecendo ou se reforçando, sendo o principal objetivo do projeto de pesquisa que coordeno analisar justamente essas demandas e negociações, ressaltando o papel dos atores nelas envolvidos.

## Considerações finais

O cenário das políticas públicas para LGBTs no estado de Mato Grosso não é muito diferente do nacional, com alguns avanços das políticas sexuais e da cidadania LGBTs nos últimos 15 anos – desde a publicação do PNDH 2, em 2002, e do Brasil Sem Homofobia, em 2004 –, encontrando seu momento de estagnação ou sua marca do fim de um ciclo. Vivemos hoje, aqui neste estado, um momento de reação conservadora contra os avanços e as implementações de políticas públicas, em uma conjuntura bastante desfavorável para a noção de direitos humanos de forma geral.

No entanto, apesar de estar ocorrendo uma intensificação do crescimento do “fundamentalismo cristão”, que busca espaços institucionais para a promoção de políticas sexuais conservadoras e a deslegitimação de direitos e políticas públicas destinados à população LGBT, há ainda um grande espaço de debates e diálogos entre movimentos sociais e diversas(os) agentes públicas(os) (nas mais distintas esferas mas em especial no âmbito jurídico) que buscam a efetivação e a garantia de direitos e da cidadania para a

população LGBT. Trata-se de um cenário de embates políticos tenso e conflituoso na sociedade civil, com grupos disputando modelos distintos de construção de políticas estatais e com os movimentos sociais se constituindo ainda como uma peça fundamental para a conquista, manutenção e ampliação de direitos e cidadania no Brasil, sendo o fortalecimento e a rearticulação dos movimentos LGBTs uma parte essencial desse caminho. Efetivamente, ainda não vivemos a possibilidade do fim da cidadania LGBT no Brasil, mas os retrocessos e as barreiras levantadas nos últimos anos não devem ser minimizados, servindo de alerta para o crescimento do poder de grupos que desejam o fim de um Estado promotor de direitos humanos e sociais.

## Referências

ARAGUSUKU, Henrique Araújo; LOPES, Moisés Alessandro de Souza. Preconceito, discriminação e cidadania LGBT: políticas públicas em Mato Grosso e no Brasil. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 242-258, jan./jul. 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxcq3d4m>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRASIL. *Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 2*. Brasília: Ministério da Justiça, 2002. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7zqev2e>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BRASIL. *Brasil sem Homofobia: Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e Promoção da Cidadania Homossexual*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7kb9mlm>. Acesso em 15 jan. 2020.

BRASIL. *Portaria nº 457, de 19 de agosto de 2008*. Brasília: Ministério da Saúde, 2008a. Disponível em: <https://tinyurl.com/y2yq3uy6>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Portaria nº 1.707, de 18 de agosto de 2008*. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Brasília: Ministério da Saúde, 2008b. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6txrq49>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2009a. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9uckb8m>. Acesso em 15 jan. 2020.



BRASIL. *Portaria nº 1.820, de 13 de agosto de 2009*. Dispõe sobre os direitos e deveres dos usuários da saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2009b. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaneun75>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6ze52nc>. Acesso em: 31 jul. 2020.

BRASIL. *Portaria nº 2.836, de 1ª de dezembro de 2011*. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde Integral LGBT). Brasília: Ministério da Saúde, 2011. Disponível em: <https://tinyurl.com/y4y55pua>. Acesso em: 31 jul. 2020.

BRASIL. *Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013*. Redefine e amplia o Processo Transsexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxbb4ggg>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que Importan: Sobre los Límites Materiales y Discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001a. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2001b. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. v. 3.

LOPES, Moisés; SILVA, Jéssica. “De chapa e cruz”, “paus rodados” aqui “tem de um tudo”: da movimentação de homossexuais ao movimento LGBT de Cuiabá e do Mato Grosso. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 41-54, ago./dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9y653eq>. Acesso em: 31 jul. 2020.

MATO GROSSO (Estado). Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos. Instrução Normativa nº 001/2017/GAB-SEJUDH. [Estabelece parâmetros de acolhimento e atendimento a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT, privados de liberdade no Sistema Penitenciário do Estado de Mato Grosso e dá outras providências]. *Diário Oficial do Estado de Mato Grosso: Poder Executivo*, Cuiabá, ano CXXVII, n. 27153, p. 77-78, 30 nov. 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/y4ekx5ja>. Acesso em: 31 jul. 2020.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nova Iorque: William Morrow and Company, 1935.

MELLO, Luiz; BRITO, Walderes; MAROJA, Daniela. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 39, p. 403-429, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/yahc3k5d>. Acesso em: 31 jul. 2020.

MELLO, Luiz; PERILO, Marcelo; BRAZ, Camilo Albuquerque de; PEDROSA, Cláudio. Políticas de saúde para lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no Brasil: em busca de universalidade, integralidade e equidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 7-28, dez. 2011. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaz95m2e>. Acesso em: 31 jul. 2020.

TEIXEIRA, Flávia B. *Dispositivos de dor: saberes-poderes que (con)formam as transexualidades*. São Paulo: Annablume, 2013.

VIANNA, Adriana; LACERDA, Paula. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*. Rio de Janeiro: Clam; IMS; Cepesq, 2004. 248 p.

# Ciência situada e engajamento político a partir de pesquisa sobre políticas públicas LGBT no Brasil

Bruna Andrade Irineu

Este texto é um extrato da pesquisa *A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social* (IRINEU, 2016). Nela, foram analisadas as políticas públicas para os coletivos de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais no Brasil a partir da correlação das categorias gênero, sexualidade e política social. Realizar tal correlação, deve-se esclarecer, tornou-se um grande desafio para a pesquisadora e exigiu que ela se percebesse também enquanto sujeito que se reconhece no campo em que se propõe a investigar.

A pesquisa se atentou às ações do governo federal entre os anos de 2003 e 2014, envolvendo trabalho de campo nas edições I e II da Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBT; nas edições I, II e III da Marcha Nacional contra a Homofobia; nas reuniões dos anos de 2011 a 2013 do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBTs (CNCD/LGBT); e em vários eventos realizados pela Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBTs, ambos espaços vinculados à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, ou SEDH/PR (atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos), pasta responsável pelas políticas LGBTs.

Neste extrato, priorizamos discutir a produção de saberes a partir de uma perspectiva de ciência situada e considerando o engajamento político nesse processo investigativo que envolve a pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas.

## Ciência e engajamento político

Na pesquisa desenvolvida, partilhei de concepções teórico-metodológicas e políticas decorrentes das Teorias Feministas, dos Estudos Gays e Lésbicos, dos Estudos *Queer*, dos Estudos Subalternos e das Teorias Pós-Coloniais. Também mantenho diálogo com a perspectiva marxista nas formulações sobre Estado, sociedade civil, hegemonia e ideologia, e com as discussões foucaultianas sobre sexualidade e biopolítica. A opção por essas vertentes teóricas se faz possível quando adotada uma perspectiva de ciência que compreenda um saber situado e uma *práxis* engajada com proposições anticapitalistas,<sup>1</sup> antirracistas<sup>2</sup> e anticissexistas.<sup>3</sup>

Como pesquisadora, não partilho de compreensões que dissociam teoria e prática, ou também da compreensão de que a primeira seja elaborada pela Academia, e a segunda, pelos movimentos sociais ou profissionais atuantes no mercado de trabalho. Tampouco acredito que a produção de conhecimento científico possa ser realizada dentro

---

<sup>1</sup> Em nossa compreensão, assenta-se no modo de produção capitalista uma sociabilidade centrada na exploração e no antagonismo de classe, produzindo relações de opressão e hierarquias raciais, sexuais e de gênero maquiadas em um discurso colonizador de modernidade e processo civilizatório, protagonizadas pelo Norte global (CONNELL, 2012b) e que sustentam uma “barbárie civilizada” (LÖWY, 2006).

<sup>2</sup> A modernidade, iniciada a partir do mercantilismo espanhol e das expedições portuguesas na concepção pós-colonial de Dussel (2005), trouxe em seu projeto colonial eurocêntrico a dizimação dos povos originários das regiões invadidas e a dominação econômica e político-cultural desses povos para fins de exploração territorial. Com o desenvolvimento do capitalismo, as desigualdades produzidas nesse processo de exploração e dominação delinearão a divisão racial do trabalho, que se perpetua mesmo com o fim da colonização em contextos como o brasileiro.

<sup>3</sup> Entendemos que o sistema patriarcal, que se constituiu umas das bases do projeto colonial, opera na supervalorização do masculino em detrimento do feminino, reforçando lugares na sociedade para homens (vida pública) e mulheres (mundo doméstico), a divisão sexual do trabalho e o controle dos corpos e da autonomia das mulheres – que denominamos sexismo. O debate foi ampliado quando da utilização do termo cissexismo, no sentido de compreender as formulações do movimento transexual sobre a cisgeneridade (identificação com o gênero ao qual a pessoa foi designada ao nascer), tendo em vista que a transgeneridade (não identificação com o gênero ao qual a pessoa foi designada ao nascer) encontra-se em uma posição socialmente inferiorizada em relação à cisgeneridade – o que se reflete em discursos de não reconhecimento de travestis e transexuais enquanto mulheres ou de transmasculinos enquanto homens.

de parâmetros de neutralidade. Pensar o sujeito-pesquisadora em sua relação com seu objeto de pesquisa exige reconhecer a identidade entre sujeito-objeto nas Ciências Sociais e a implicação das visões sociais de mundo que constituem a subjetividade desta pesquisadora. Como convida Donna Haraway (1995, p. 24), advogo por “uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver”.

Desse modo, aciono a crítica de Raewyn Connell (2012a) sobre as hierarquias ocidentais na produção científica das teorias do Norte global (termo utilizado para definir o que advém da Europa e América do Norte). Connell compreende que as teorias do Norte global não são produzidas observando o lugar do colonizado e em grande medida excluem o colonialismo de suas análises, e que tampouco utilizam autoras(es) do Sul global para ampliar suas noções sobre ele. O conhecimento produzido pelos cânones das Ciências Sociais é um discurso sobre a “periferia” pela ótica da “metrópole”. E, como produtor do discurso de “centro”, o Norte global tem delimitado o que é “verdade” no campo do método, da metodologia, do rigor e das normas que legitimam o saber acadêmico.

Assim, “as circunstâncias materiais de pesquisa podem, portanto, criar uma dependência de pacotes teóricos e metodológicos já prontos oriundos da metrópole” (CONNELL, 2012a, p. 15), tanto pela vontade do reconhecimento quanto pela necessidade de legitimidade daquele estudo produzido como um trabalho que tenha sido elaborado nos parâmetros do rigor acadêmico canônico. Nessa linha de interpretação, o “fazer ciência” é sempre situado, ou seja, o resultado é um saber a partir de um ponto de vista geopolítico-social; está imbricado em relações de poder e dominação; mas as vozes da resistência, como aquelas que denunciam a violência epistêmica do imperialismo (SPIVAK, 2010), também existem e produzem outras gramáticas.

Foucault (2005, p. 11-12) chamou a atenção para o surgimento dos “saberes sujeitados”. Por saberes sujeitados, ele entende: 1) “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] [Enfim,] são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos”; e 2) “saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos”.

E esses saberes ele denomina “saberes das pessoas” – saberes particulares, regionais, locais e diferenciais.

A obra foucaultiana é vista por Spivak (2010), de certa maneira, como pertinente, mas que extrapola quando pretende “falar” pelos outros países, em especial os esquecidos, os do terceiro-mundismo, os subalternos – principalmente por ignorar a violência epistêmica do imperialismo. Nessa perspectiva, a voz do subalterno deve ser pronunciada pelo próprio subalterno. Mas quem é esse subalterno? O termo “subalterno” não pode ser usado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. O termo deve ser resgatado retomando o significado que Gramsci lhe atribui ao se referir ao proletariado, ou seja, àquela coletividade cuja voz não pode ser ouvida. O termo subalterno descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12).

Spivak (2010) se opõe a todo tipo de essencialismo e não vê uma única vontade/desejo, um único ser subalterno, mas sim pessoas subalternas, cujas vozes são silenciadas e desqualificadas. Dessa maneira, surgem os estudos subalternos, que se propõem a recontar, reanalisar histórias dos povos subalternos a partir de uma perspectiva pós-colonial, isto é, a partir de uma localidade, conforme expresso pela ideia de “saberes de pessoas”, ou “dos subalternos” de Foucault e Gramsci.

O sujeito colonial para Spivak (2010) é um sujeito inefável, ou seja, sem palavras, sem voz, ao mesmo tempo que muitos tentam falar por ele. Edward Said (1990) chama a atenção para esse “falar pelo outro” quando discorre sobre o fazer “orientalismo” com seus mitos e suas visões exacerbadas de uma narração que mais serviu para dominação e subjugado do que para conhecimento e trocas.

Nesse sentido, o orientalismo criou o Oriente e se encarregou de mostrar, por meio de uma escrita “acadêmica e/ou imaginativa”, os costumes, os hábitos, as pessoas, os lugares, a sexualidade, produzindo no Ocidente uma visão do que seria aquele lugar distante e exótico. Em momento algum as vozes locais foram reproduzidas, nem ao menos representadas.<sup>4</sup> “O oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era ‘oriental’ em todos aqueles aspectos considerados como lugares-comuns por um europeu médio do século XIX, mas também

---

<sup>4</sup> Ver a análise de Gayatri Spivak (2010) dos conceitos de *vertreten/darstellen* em *Pode o subalterno falar?*.

porque *podia* ser – isto é, permitia ser – *feito* oriental” (SAID, 1990, p. 17). Ou seja, o que muito se acreditou ser do Oriente ou oriental foi, na verdade, criação, foram as vozes, das(os) intelectuais dos saberes hegemônicos – orientados pelos cânones do Ocidente – que descreveram e buscaram falar pelas(os) outras(os), as(os) colonizadas(os). Por isso, Spivak (2010) provoca: pode o subalterno falar?

Connell (2012a) argumenta que a concepção sociológica da história humana, que marca o final do século XIX e início do século XX, baseia-se na diferença entre a civilização da metrópole e o primitivismo das culturas, em especial as das colônias das sociedades europeias. Essa é uma ideia, chamada por Connell (2012a) de “diferença global”, sobre a qual sociólogas(os) desenvolviam uma discussão a respeito das origens postuladas sobre o estado original da sociedade e especulavam sobre sua “evolução”. O método comparativo, herdeiro das “leis sociais” de Comte, pretendia agrupar “espécies” sociais e examinar suas variações. Esse método se apoiava em abundantes informações e em uma livre circulação entre as sociedades, o que circunscreve uma explícita relação de dominação colonial (CONNELL, 2012a).

Esse método presumia o que Connell (2012a) nomeou de “olhar imperial” a partir da descrição de LeTourneau sobre um observador suspenso acima do esquadro terrestre, ou seja, em uma posição superior ao globo terrestre. No que se refere a gênero e sexualidade, Connell (2012a, p. 317) aponta que uma “ciência social baseada nas relações sociais do império certamente se relaciona com raça e uma ciência social preocupada com o progresso evolutivo e hierarquias de populações certamente se relaciona com gênero e sexualidade”. Nesse sentido, as dimensões de gênero e de sexualidade teriam marcado o pensamento sociológico a partir – do prisma desse “olhar imperial” – da preocupação evolutiva e dos problemas do império. O endurecimento das linhas de cor e o medo da miscigenação também acompanharam a expansão dos poderes norte-atlânticos (CONNELL, 2012b). Esses fatores certamente se conectam com o fato de que “a sociologia se desenvolveu entre homens da burguesia metropolitana liberal. [...] A maioria viveu modestas vidas burguesas, sustentadas pelo trabalho doméstico das mulheres em famílias patriarcais” (CONNELL, 2012b, p. 321).

As denúncias de uma violência epistêmica em relação às mulheres são iniciadas pelas feministas, e, mesmo nas tradições pós-coloniais, pode-se perceber o predomínio epistêmico de homens. Na América Latina, os estudos dos subalternos também têm ganhado espaço a partir de reflexões que abordam a “colonialidade do saber”, primeiro

numa crítica ao eurocentrismo, e, depois, na proposição de uma construção dos saberes locais, ou seja, pós-coloniais (QUIJANO, 2005). Todavia, autores da primeira geração do pós-colonialismo, a exemplo de Franz Fanon, não se detiveram em refletir sobre as desigualdades de gênero. De acordo com Ochy Curiel, apesar do esforço de setores políticos e acadêmicos em buscar espaço no que se denomina subalternidade, ela é construída por posições “elitistas, masculinistas e androcêntricas” (CURIEL, 2007, p. 93-94 *apud* PELÚCIO, 2012, p. 406).

Ao levar em consideração o exposto, reitera-se que compartilhado das contribuições dos estudos feministas, *queer* e pós-coloniais, considerando suas críticas às perspectivas eurocêntrica, masculinista, heterossexual e burguesa. Associo-me também à afirmação de Connell (2012a, p. 17) sobre a necessidade de “democratizar todo processo dirigido pela teoria, isto é, a produção e circulação de conhecimento social”.

## A política LGBT brasileira como objeto de estudo de uma *pesquisadora implicada*

O estudo ao qual este extrato textual se vincula se preocupou em compreender como sujeitos políticos, que provocam os limites do gênero e da sexualidade convencionados socialmente, têm atuado na luta por reconhecimento de direitos e na formulação de políticas públicas que atendam as suas demandas. Para entender a dinâmica desses sujeitos, em seus espaços coletivos de reivindicação, discuto as identidades produzidas por esse movimento para dar visibilidade às experiências íntimas, tornando-as públicas. Assim, busca-se destacar o processo organizativo de sujeitos que escapam à heterossexualidade, do “silêncio” ao protagonismo nas lutas pela ampliação da cidadania e dos direitos humanos no Brasil.

Nos 12 anos (2002-2014) dos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, ambos do Partido dos Trabalhadores, as lutas promovidas pelo movimento LGBT geraram ações governamentais como o Programa Brasil sem Homofobia (2004), vinculado à SEDH/PR, que originou posteriormente a Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBT (2009), e o Conselho Nacional de Combate à Discriminação LGBT (2011). As entidades citadas são responsáveis pela execução e pelo monitoramento do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT (2009), produto da I Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBTs (2008).



Também foi realizada pelo Conselho Nacional LGBT a II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBTs (2011).

A criação do Programa Brasil sem Homofobia iniciou ações específicas, implicando em uma inserção expressiva, se considerada a existência reduzida de iniciativas governamentais nesse campo na agenda política brasileira antes da formulação do programa. Acrescentou-se também a realização das duas conferências nacionais, em 2008 e 2011, supracitadas; a criação da Política Nacional de Saúde Integral de LGBTs pelo Ministério da Saúde, em 2010; o reconhecimento da diversidade de “condições sexuais” no âmbito do Plano Nacional de Política Criminal Penitenciária em 2011, que gerou a Resolução Conjunta nº 01/2014, entre o Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCP) e o CNCD/LGBT – essa resolução estabelece parâmetros de acolhimento de LGBTs em privação de liberdade; e a criação do Sistema Nacional de Promoção de Direitos e Enfrentamento à Violência contra LGBTs no ano de 2013.

Todavia, apesar dessas iniciativas que indicam avanços na agenda anti-homofobia, retrocessos também podem ser percebidos no período posterior, como o veto ao “*kit* Escola sem Homofobia” em 2011, sustentado pela declaração da então presidenta Dilma Rousseff, que afirmou que em seu governo não faria “propaganda de opções sexuais”;<sup>5</sup> a retirada do termo “gênero” do Plano Nacional de Educação (PNE) no ano de 2014; a proposição do Estatuto do Nascituro,<sup>6</sup> que aguarda para ser votado; o Projeto de Decreto Legislativo (PDC) conhecido como “Cura Gay”,<sup>7</sup> que foi arquivado por decisão do próprio autor devido às

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://tinyurl.com/yxabk3s8>. Acesso em: 15 jul. 2020.

<sup>6</sup> Projeto de Lei (PL) 478/2007, em tramitação, de autoria de Luiz Bassuma (Avante-BA) e Miguel Martini (Partido Humanista da Solidariedade-MG). O Estatuto visa a tipificar como crime atos como “causar a morte de nascituro; anunciar processo, substância ou objeto destinado a provocar o aborto; congelar, manipular ou utilizar nascituro como material de experimentação; fazer a apologia de aborto, dentre outros”. O projeto também proíbe o congelamento, a manipulação ou o uso do nascituro como experimento, no caso incluindo as pesquisas com células-tronco, sob pena de um a três anos de prisão, mais o pagamento de multa. O Estatuto também é conhecido como “Bolsa Estupro”, já que em seu Art. 13 prevê que o nascituro concebido em decorrência de estupro terá assegurada pensão alimentícia pelo Estado. Vale ressaltar que o Código Penal Brasileiro, que permite a interrupção da gravidez no caso de violência sexual e de risco à integridade física da gestante, data de 1940.

<sup>7</sup> O PDC 234/2011, de autoria do deputado João Campos de Araújo (na época, do Partido Social da Democracia Brasileira-GO), sugeria a extinção de dois trechos de

manifestações de junho de 2013; e, mais recentemente, o Estatuto da Família, que reconhece como instituição familiar uma relação formada por homem e mulher, aprovado na Comissão de Direitos Humanos no segundo semestre de 2015. Essas ações demonstram o quanto gênero e sexualidade estão envoltos em um “pânico moral”<sup>8</sup> e os desafios enfrentados pelas políticas propostas pelo Poder Executivo no âmbito do Poder Legislativo.

O recrudescimento do conservadorismo diante das demandas dos movimentos que têm em sua agenda a luta pela inserção da pauta dos direitos sexuais e reprodutivos caminha paralelo às conquistas desses grupos no campo da cidadania, o que pode ser interpretado como um sinal dos limites de uma política centrada na identidade e no reconhecimento da diferença. De qualquer forma, ao mesmo tempo que ocorreram vetos e proposituras violadoras de direitos humanos, o movimento social teve importantes conquistas no âmbito do Poder Judiciário, como a decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em relação ao casamento civil.<sup>9</sup> Isso também demonstra o processo de “judicialização”<sup>10</sup> de direitos a que têm se submetido as pautas de direitos

---

uma resolução de 1999 do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que diz que “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades” e que “os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica”.

- <sup>8</sup> Rubin (1989) define pânico moral como a existência de instrumentos e mecanismos conservadores de resistência às mudanças sociais repentinas a partir do medo social.
- <sup>9</sup> Em maio de 2013, o CNJ aprovou resolução proposta pelo ministro do STF Joaquim Barbosa, que obriga os cartórios de todo o país a registrar o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. Essa resolução baseou-se em decisões proferidas pelo STF e pelo STJ no ano de 2011.
- <sup>10</sup> Sobre esse processo de judicialização citamos Luiz Werneck Vianna, Marcelo Burgos e Paula Salles (2007, p. 41): “[...] a invasão do direito sobre o social avança na regulação dos setores mais vulneráveis, em um claro processo de substituição do Estado e dos recursos institucionais classicamente republicanos pelo judiciário, visando a dar cobertura à criança e ao adolescente, ao idoso e aos portadores de deficiência física. O juiz torna-se protagonista direto da questão social. Sem política, sem partidos ou uma vida social organizada, o cidadão volta-se para ele, mobilizando o arsenal de recursos criado pelo legislador a fim de lhe proporcionar vias alternativas para a defesa e eventuais conquistas de direitos. A nova arquitetura institucional adquire seu contorno mais forte com o exercício do controle da constitucionalidade das leis e do processo eleitoral por parte do judiciário, submetendo o poder soberano às leis que ele mesmo outorgou”.

humanos, cujos efeitos recriam entendimentos falaciosos sobre uma “cidadania LGBT plena”, já que essas “conquistas” estão condicionadas a instrumentos jurídicos frágeis, que podem ser revogados e retirados a qualquer momento. Embora avalie como pedagógicos os significados dessas decisões no Superior Tribunal de Justiça (STJ) e no Supremo Tribunal Federal (STF), é necessário compreender a dimensão desse processo de judicialização.

Esses processos de avanços e retrocessos contaram com um elemento importante no delineamento das políticas sexuais do governo federal nos últimos quatro anos: o CNCD/LGBT, também reconhecido como Conselho Nacional LGBT. Esse órgão, que começou a atuar em 2011, participou de todas as situações que mencionei anteriormente. Mediante essa conjuntura, a pesquisa investe em análises sobre o Conselho Nacional LGBT (2011-2013) e sobre as políticas que o precederam, como: o Programa Brasil sem Homofobia, as edições I e II da Conferência Nacional LGBT, o I Plano Nacional de Políticas Públicas para LGBT e o Sistema Nacional de Enfrentamento à Violência contra LGBTs.

## Caminhos e imbricações metodológicas no fazer científico situado

O percurso metodológico da pesquisa que ora mencionamos combinou diferentes técnicas de coletas de dados: a) observação participante nas reuniões do Conselho Nacional (2011-2013) e em eventos da agenda do movimento; b) análise documental das atas, moções, resoluções e notas públicas produzidas pelo Conselho, bem como dos documentos produzidos pela Coordenação LGBT e dos relatos de conselheiras(os) do CNCD/LGBT nas redes sociais; c) entrevistas com ativistas não vinculadas(os) a redes de militância representadas no Conselho; d) entrevistas com gestoras(es) que atuaram nas políticas públicas durante o período recortado na pesquisa; e) dados secundários de outras pesquisas que se dedicaram a mapear o perfil de conselheiras(os) do CNCD/LGBT.

Nessa pesquisa, realizei levantamento e estudo bibliográfico sobre Estado, nação, nacionalismo, política social, direitos, diversidade, diferença, democracia, cidadania, reconhecimento, redistribuição e controle social, somando-os ao que está sendo pensado e produzido na academia e no ativismo a respeito de gênero e sexualidade. Tive como maior preocupação a multiplicidade geográficas de “vozes” teóricas,

tendo em vista meu comprometimento com o desenvolvimento de novas teorias ou das “Teorias do Sul” (CONNELL, 2012a, 2012b; CONNELL; PEARSE, 2015).

Busquei não me orientar somente por feministas norte-americanas e europeias, dialogando com brasileiras, colombianas, argentinas, indianas e australianas. Também me comprometi em reconstruir uma história do movimento LGBT brasileiro descentralizada do eixo Sul-Sudeste. Assim, trago experiências do Centro-Oeste e do Norte, pouco exploradas ainda, ou talvez não visibilizadas nas publicações acadêmicas de Rio Janeiro e São Paulo. Empenho algumas críticas ao campo dos estudos *queer*, orientadas também pelo compromisso com a memória do campo dos estudos da sexualidade. É preciso agir cuidadosamente com sobreposições de realidade entre Estados Unidos e Brasil, percepção que me fez não iniciar o debate sobre o movimento homossexual através de referências históricas estadunidenses. Afinal, nosso desbunde já existia muito antes de Cabral.

Sobre o trabalho de campo, embora tenha começado a realizar as observações no Conselho Nacional LGBT, em Brasília, em 2011, período da primeira gestão de Dilma Rousseff, optei por não abandonar dados pertinentes levantados por meio de entrevistas no período da gestão de Luiz Inácio Lula da Silva, em pesquisas que desenvolvi como docente na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Escolhi também não restringir minhas observações apenas às reuniões e, portanto, circulei por eventos diversos que reuniram militantes, pesquisadoras(es) e gestoras(es) da área de diversidade sexual. Os espaços de sociabilidade extraoficiais também me possibilitaram contatos, histórias e vasto acesso aos bastidores da política. Faço um exercício de escrita memorial em vários momentos dos dois últimos capítulos, retomando cenas que expressam vivências da militante/pesquisadora anteriores ao doutorado.

Assim, minha imersão no CNCD/LGBT iniciou-se na 1ª Reunião Ordinária do Conselho, na qual ocorreu a posse das(os) conselheiras(os), em Brasília. Essa inserção ocorreu com a ajuda da Secretaria Executiva do CNCD/LGBT, naquele momento dirigida por um militante gay que havia entrado para a gestão da política LGBT no início de 2010. O fato de ter uma circulação considerável no contexto do movimento LGBT brasileiro – seja por vias de uma militância organizada que iniciei em 2005, ou por vias de uma carreira acadêmica iniciada com circulação nacional na área LGBT em 2008 – também contribuiu para que tivesse maior acesso aos canais de comunicação e

espaços de articulação do CNCD/LGBT. O que me remete às reflexões de Mello, Fernandes e Grossi (2013) sobre a articulação entre militância e pesquisa, cuja compreensão as faz distinguir dois “estilos de liderança” que vão colocar a pesquisadora em um “tipo particular de relação” com as(os) interlocutoras(es). São estes os dois estilos: “o poder de perícia (uso do conhecimento na ação militante) e o poder referente (ser referência pela experiência militante para os outros)” (MELLO, 2012 *apud* MELLO; FERNANDES; GROSSI, 2013, p. 24).

Desse modo, agrego também à análise documental do Programa Brasil sem Homofobia: I) o Plano Nacional de Promoção dos Direitos Humanos LGBT; II) os anais e o texto-base da Conferência Nacional de Políticas Públicas LGBTs, documentos-base do Sistema Nacional LGBT; III) a análise das atas, dos decretos, das notas e das moções do CNCD/LGBT produzidos entre 2011 e 2013; IV) relatos produzidos por conselheiras(os) do CNCD/LGBT e disponibilizados nas redes sociais; V) documentos produzidos pela Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBTs da SEDH/PR entre 2009 e 2014; VI) entrevistas semiestruturadas com gestoras(es), militantes e pesquisadoras(es) que atuam no âmbito dos direitos LGBTs no Brasil.

No que se refere à análise documental, Jane Prates e Flávio Prates (2009, p. 116) afirmam que os documentos expressam “discursos, normativas, sentidos atribuídos, regras, conceitos, delimitações, valores, descrição dos fatos, [...] elementos que permitem uma análise mais aprofundada e coerente para algumas investigações”, especialmente no âmbito de políticas e programas sociais. Prates e Prates (2009, p. 118) acrescentam ainda que a análise documental é uma técnica de grande confiabilidade, já que trata dos registros históricos enquanto fontes imprescindíveis de pesquisa, pois são “contraprovas históricas de representação que os sujeitos, naquele dado contexto, faziam sobre determinada realidade”.

Na pesquisa, foram analisados documentos de 15 reuniões ordinárias e duas extraordinárias do CNCD/LGBT, publicados entre março de 2011 e maio de 2013. Cabe ressaltar que algumas reuniões presentes no recorte temporal da pesquisa não tiveram sua ata transcrita e aprovada. Nesses casos, acionamos a Secretaria Executiva, que assumiu o cargo no final da primeira gestão do CNCD/LGBT, para envio dos áudios das reuniões. Os áudios que não estavam danificados foram transcritos por mim. Já aquelas reuniões cujos áudios não foram enviados pela Secretaria, ou foram enviados com gravação danificada, foram analisadas através de documentos complementares, como

por relatos de conselheiras(os) publicizados nas redes sociais e pelas observações descritas no meu caderno de campo.

Ocorreram 15 reuniões no período da 1ª gestão do CNCD/LGBT, das quais 13 acompanhei presencialmente. Acrescento ao *corpus* da análise das 15 reuniões outras duas reuniões em que ocorreram a posse das(os) novas(os) conselheiras(os) e, posteriormente, a eleição da nova mesa diretora, em maio de 2013 – acréscimo que faço por acreditar que algumas movimentações feitas pela sociedade civil e pelo poder público durante a primeira gestão se evidenciam nessas duas últimas reuniões agregadas à análise.

Também se encontram entre os documentos analisados as 16 notas públicas, cinco resoluções e seis moções publicadas na gestão 2011-2013 do CNCD/LGBT, nas quais foram destacadas a data e a finalidade à qual se vinculava aquele documento em questão. Explorei todos esses documentos com auxílio do *software* de análise qualitativa NVivo, cuja busca foi orientada pelas palavras-chave: “controle social”, “participação social”, “Plano LGBT”, “Sistema LGBT”, “Brasil sem Homofobia”, “monitoramento”, “PT”, “Dilma”, “Lula”, “diversidade”, “diferença”, “igualdade”, “cidadania”, “orçamento”, “desigualdades”, “militância”, “academia”, “gestão”, “direitos”, “homofobia”, “lesbofobia”, “transfobia” e “avaliação”.

Os documentos corroboraram as evidências colhidas nas observações, mas também fizeram refletir sobre o lapso entre o “documento oficial” e a realidade presencial do CNCD/LGBT, haja vista que as atas, ao longo da história do Conselho, passam a apresentar apenas as deliberações em si, ocultando, na maioria delas, os votos por entidade. Isso reforça o que Thompson (1992, p. 28) apontou: “Sem a evidência oral, a/o pesquisador/a pode descobrir pouca coisa, quer sobre os contatos comuns da família com os vizinhos e parentes, quer sobre suas relações internas”.

Agreguei duas entrevistas com ativistas autônomas(os),<sup>11</sup> além de outras duas que havia realizado em pesquisa anterior a essa. Utilizei a entrevista como técnica de coleta de dados, compreendendo-a como um caminho necessário a ser trilhado para a realização de nossa investigação empírica; todavia, optamos por privilegiar gestoras(es) da

---

<sup>11</sup> Essas entrevistas foram coletadas para outras pesquisas que coordenei na UFT, já durante o doutorado, para uso também nessa pesquisa. Os dados me auxiliaram a refletir especialmente sobre a conjuntura institucional da política LGBT brasileira antes e durante a primeira gestão do CNCD/LGBT.

política LGBT e militantes ou pesquisadoras(es) que tivessem circulação internacional. Era meu interesse reconstruir os processos históricos que envolveram a formulação dessa política e também compreender o impacto da política LGBT no contexto internacional.

As quatro entrevistas semiestruturadas foram realizadas entre 2010 e 2014, com duas pessoas que passaram pela gestão da política LGBT na SEDH/PR, uma(um) pesquisadora(or) e uma(um) militante (ambos com inserção internacional). No que se refere à entrevista semiestruturada, concordamos com as proposições de Thiollent (1982), que considera que esse recurso permite uma maior liberdade para a(o) entrevistada(o). Essa conclusão também aparece nas considerações de Uwe Flick (2004), que discorre ainda sobre as narrativas colhidas através dessas entrevistas semiestruturadas como dados utilizáveis, que, para ele, permitem à pesquisadora apreender o “mundo experimental” da(o) entrevistada(o). Também acrescentei a esse material um artigo que avalia a política LGBT, publicado por outra pessoa que atuou na gestão dessa política durante esse período, e uma iconografia que ilustra o percurso histórico e as dinâmicas da política.

As observações realizadas no ano de 2011 ocorreram em seis das sete reuniões do CNCD/LGBT (na impossibilidade de acompanhar presencialmente umas das reuniões, procurei a transmissão *on-line* pelo sistema de teleconferência do Ministério da Saúde). No ano de 2012, foram realizadas seis reuniões, nas quais pude estar presente em quatro; e, em 2013, acompanhei duas reuniões referentes à primeira gestão do CNCD/LGBT e a elas agreguei a análise de outras duas reuniões, que não presenciei, mas das quais pude obter acesso a atas e relatos das(os) conselheiras(os). Em 2011 e 2012, também participei das edições II e III da Marcha Nacional contra a Homofobia em Brasília; entre 2010 e 2013 acompanhei as agendas das Paradas de Orgulho LGBT de São Paulo e do Rio de Janeiro; em 2011, das Conferências Estaduais dos Direitos LGBTs do Rio Grande do Sul, do Tocantins e do Rio de Janeiro; e, em 2013, realizei observação em uma reunião sobre o Sistema LGBT em São Paulo e em uma reunião de articulação dos Comitês de Enfrentamento à Homofobia (integrante do Sistema LGBT) em Palmas.

No ano de 2011, em dezembro, houve a II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBTs, da qual participei também na condição de “delegada”<sup>12</sup> (representando o estado do Tocantins) e como

---

<sup>12</sup> Nas conferências estaduais são eleitas pessoas da sociedade civil e do poder público para representar o estado, sendo essas pessoas nomeadas “delegadas”, tendo como

debatedora,<sup>13</sup> a convite do CNCD/LGBT, de uma das mesas-redondas. Esse momento em que as múltiplas identidades políticas são interpeladas ocasiona o que Mello, Fernandes e Grossi (2013), analisando processos pessoais semelhantes, denominaram como “intensos deslocamentos etnográficos”, e que considero um dos maiores desafios desse trabalho: apresentar uma analítica crítica, comprometida teoricamente e engajada politicamente a partir de um saber que é situado numa experiência militante articulada em uma sistematização da minha prática política.

Quando delimito o objeto do estudo, sabia dos “riscos” em que poderia incorrer se adotasse uma postura crítica à gestão do PT, como, por exemplo, uma indisposição com o próprio campo. A trajetória de muitas(os) militantes no CNCD/LGBT foi marcada por subjugações e processos discriminatórios, tendo sido os marcadores de “classe” e “raça” estruturantes nessas experiências. As cisões ocasionadas pela presença de uma “acadêmica”, “mulher branca” e de classe média fazendo pesquisa em um espaço *da militância* evidencia as fronteiras entre ativismo e Academia. Embora partilhe da experiência do ativismo, venho de uma experiência de militância na universidade, marcada pela experiência *da* universidade. Extrapolar os muros da universidade às ruas foi uma inevitável necessidade conjuntural, dadas as transformações do movimento LGBT após processo de ONGuização. Em vários momentos do campo, percebi minha identidade “pesquisadora” ou “militante universitária” acionada como impeditivo de diálogo com conselheiras(os), por não compartilhar do marcador de “militante verdadeira”. Com o decorrer do tempo, esse cenário foi alterado, e cito como exemplo as diversas vezes em que me tornei uma referência para informações sobre a “militância” em Tocantins, estado no qual eu residia naquele momento da história.

## Notas conclusivas

Como a pesquisa abordou as relações Estado-sociedade civil, Estado-Estado e sociedade civil-sociedade civil, inevitavelmente exponho os diálogos entre as redes nacionais e o governo, bem como

---

direitos a voz e o voto durante a conferência nacional.

<sup>13</sup> Em virtude das pesquisas sobre políticas públicas LGBTs, mas também pela circulação nas reuniões do CNCD/LGBT, recebi a indicação desse Conselho para compor uma mesa na conferência, na condição de debatedora. Coube a mim, nessa função, debater as exposições de alguns ministérios (Justiça, Cultura, Desenvolvimento Social e SEDH/PR).



evidencio aquelas redes que têm suas demandas atendidas com mais empenho na estrutura governamental. Esta análise não pretende eleger “vilões e mocinhos” no âmbito do movimento social, mas demonstrar como o governo atua e como os coletivos LGBTs articulam seus modos de representação coletiva. Haraway (1995, p. 27) afirma que a posição das(os) subjugadas(os) não é isenta de “reavaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação”, não existe inocência nas posições. Os saberes localizados, parciais e críticos tanto advêm de quanto promovem uma indissociabilidade entre ativismo e Academia.

Naquele momento da pesquisa, entre os anos de 2014 e 2016, as ações priorizando exclusivamente marcos legais demonstraram também que o movimento LGBT brasileiro tem optado por estratégias de normatização e regulação do Estado, e não por estratégias políticas no campo da cultura (COLLING, 2013). A relação entre o ativismo e as esferas governamentais legislativas, jurídicas e executivas demonstra que a homofobia cordial, que se assemelha ao “racismo cordial” brasileiro (BENTO, 2015), delimitou as negociações das demandas por direitos sexuais dos sujeitos fora da heterossexualidade. O que certamente abre espaço fácil para intervenções conservadoras, a depender da agenda da gestão federal que estiver no governo.

A imagem de um país precursor de políticas para a população em questão foi acionada tanto pelo governo, junto aos organismos internacionais, quanto pelas(os) ativistas em espaços de circulação internacional. Por se tratar de uma realidade distinta de locais onde há pena de morte para homossexuais, as particularidades da violência LGBTfóbica no Brasil, como as formas brutais de assassinatos de travestis e transexuais, tendem a ser minimizadas, e as políticas, classificadas como “inéditas”, hipervalorizadas nas análises internacionais. E, obviamente, esse ineditismo foi utilizado para a promoção da gestão federal do PT. Embora se tratasse de uma política pública que tinha restrições orçamentárias, ações descontínuas e uma vontade política subsumida a negociações com segmentos conservadores, são perceptíveis os limites da perspectiva de reconhecimento, assim como é forte a rejeição à perspectiva de redistribuição – o que acabou por criar um hiato e um achatamento nas expectativas do movimento social, que se dispõe a “desejar o desejo do Estado”.

Atualmente, cerca de quatro anos após o período de realização da pesquisa em questão, avalio que o fazer científico implicado naquele processo investigativo contribuiu para que, naquele período, alertássemos a militância sobre os riscos da política conciliatória, reunindo

sujeitos políticos opositores em uma mesma agenda de governo; e, em especial, alertávamos para estratégias comandadas pelo então deputado federal Jair Bolsonaro como um investimento forte do que hoje temos chamado de “agenda antigênero” ou “ofensiva antigênero”, que tem ocorrido globalmente.

Essa ofensiva tem atingido o Brasil nos últimos dois anos fundamentalmente no que tange à regressão de direitos sociais e à perseguição a educadoras(es) e aos movimentos sociais feministas e LGBT, demonstrando com veemência que o potencial da pesquisa implicada está em sua capacidade de denunciar e promover intervenção nessa realidade desigual e socialmente injusta.

## Referências

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. “*Pinkwashing à brasileira*”: do racismo cordial à LGBTTFobia cordial. 16 dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7hgqx4a>. Acesso em: 30 dez. 2019.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei nº 478, de 2007*. Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e dá outras providências. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6wpjxl9>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2009. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9uckb8m>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Decreto Legislativo nº 234, de 2011*. Susta a aplicação do parágrafo único do Art. 3º e o Art. 4º, da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1/99 de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7tzbzef>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Plano Nacional de Política Criminal e Penitenciária*. Brasília: Ministério da Justiça, 2011. Disponível em: <https://tinyurl.com/y85r96qv>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Resolução Conjunta nº 1, de 15 de abril de 2014*. Brasília: CNPCP; CNCD/LGBT, 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/yccrezo5>. Acesso em: 23 jun. 2020.

COLLING, Leandro. A igualdade não faz o meu gênero – em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual e de gênero no Brasil. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 405-427, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6okesd7>. Acesso em: 23 jun. 2020.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 27, n. 80, p. 9-20, out. 2012a. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6uu44gm>. Acesso em: 23 jun. 2020.

CONNELL, Raewyn. O Império e a criação de uma Ciência Social. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 309-336, jul./dez. 2012b. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7waduuj>. Acesso em: 23 jun. 2020.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gênero, uma perspectiva global: compreendendo o gênero – da esfera pessoal à política – no mundo contemporâneo*. São Paulo: nVersos, 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução CFP nº 001/99 de 22 de março de 1999*. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. Brasília: CFP, 1999. Disponível em: <https://tinyurl.com/khbyg3t>. Acesso em: 23 jun. 2020.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: Clacso, 2005.

FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://tinyurl.com/yaszgxmz>. Acesso em: 23 jun. 2020.

IRINEU, Bruna Andrade. *A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social*. 2016. 279 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Curso de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2006.

MELLO, Anahi; FERNANDES, Felipe; GROSSI, Miriam. Entre pesquisar e militar: engajamento político e construção da teoria feminista no Brasil. *Revista Ártemis*, [S. l.], v. XV, n. 1, p. 10-29, jan./jul. 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7hy7ytz>. Acesso em: 23 jun. 2020.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybt7twfl>. Acesso em: 23 jun. 2020.

PRATES, Jane; PRATES, Flávio. Problematizando o uso da técnica de análise documental no serviço social e no direito. *Textos & Contextos*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 1-8, 2003. Disponível em: <https://tinyurl.com/y2tk2cgv>. Acesso em: 23 jun. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: Clacso, 2005.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el Sexo: Notas para una Teoría Radical de la Sexualidad. In: VANCE, Carole (org.). *Placer y Peligro: Explorando la Sexualidad Femenina*. Madri: Revolución Madrid, 1989.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

THIOLLENT, Michel J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1982.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VIANNA, Luiz Werneck; BURGOS, Marcelo Baumann; SALLES, Paula Martins. Dezessete anos de judicialização da política. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 39-85, nov. 2007. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8pr3dqa>. Acesso em: 23 jun. 2020.

## PARTE II

# Coletividades tradicionais, inventos e devires

# Velhos camponeses

Paulo Rogers Ferreira

A noite seroava fria, até fazia mal, na idade dele. Velho Camilo agradecia, estava a cômodo, sentado no toco, na boca da escuridão. Só um menos apartado, feito os pobres cães cachorros, que se deitam, satisfeitos, perto das pessoas. Não adiantava encalçar, com ele porfiar. Mesmo permanecia ali porque gostava de Joana Xaviel. Gostava de amor? A Leonísia tinha falado bondosa, mas a sério, seu respeito. Devia de ser via disso que a Joana Xaviel não após palavra.

João Guimarães Rosa, 1984.  
Extraído do conto “Manuelzão”

Faz 12 anos que lancei o livro *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas* (2008), (re)introduzindo a temática das paixões em áreas rurais. Outro trabalho, publicado no mesmo ano, porém com recorte diferente, fortaleceu o argumento da (quase) inexistência da temática de gênero e das sexualidades nos estudos rurais brasileiros. Tratou-se do trabalho de Silvana de Souza Nascimento, sob título *Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás*.<sup>1</sup> Após esse pontapé inicial, muitas(os) sociólogas(os) e antropólogas(os), estudiosas(os) do mundo rural e das sexualidades em áreas urbanas (GONTIJO, 2015), têm apresentado novas pesquisas em áreas rurais, demonstrando como foi importante fazer lembrar os tradicionais estudos rurais brasileiros. Esses estudos se consolidaram no Brasil desde a década de 1940, quando as dimensões de gênero, das paixões e das sexualidades tinham sido “adequadas” e “esquecidas”, respectivamente, para entendimento conceitual da

---

<sup>1</sup> Os dois trabalhos foram publicados inicialmente em 2006 – o primeiro, proveniente de dissertação de mestrado em antropologia na Universidade de Brasília; o segundo, como tese de doutorado em antropologia na Universidade de São Paulo.

categoria *Nós* no plano teórico, em que esse *Nós*, teoricamente falando, se limitava a reservar a função social de cada membro em sociedades rurais (crianças, homens, mulheres, velhas e velhos), incluindo as paixões e as sexualidades, para ajustes na organização social rural.

Para demonstrar à(ao) leitora(or) como as teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro (da década de 1940 à década de 1990) adequavam corpos e paixões em um plano teórico estruturante, este capítulo tem como recorte temporal uma análise histórica e conceitual do que se entendia por velhas e velhos camponeses nas teorias clássicas sobre sociedades camponesas no Brasil. Para introduzir a temática, vale averiguar como o conceito de *velhice* foi se transformando ao longo da história universal até o final do século XX e como as(os) teóricas(os) do campesinato brasileiro copiaram<sup>2</sup> acriticamente esse conceito para sustento, no plano teórico, desse *Nós* conceitual. Esse recorte temporal não é gratuito, pois em meados do século XXI houve, nos estudos rurais brasileiros, o ajuntamento dialógico dos estudos de gênero, das paixões e das sexualidades, que antes eram reservados ao meio urbano, para assim constituir novos estudos sobre sexualidades no meio rural<sup>3</sup> – o que modificou consideravelmente, no plano teórico, o entendimento sobre paixões e sexualidades em áreas rurais.

Nesse sentido, a partir de um apanágio teórico hipervalorativo, as teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro, alavancadas sobretudo por sociólogas(os) e antropólogas(os), apresentavam, no que concerne ao entendimento sobre velhice em áreas rurais, um ponto bem característico: o desejo sexual de velhas e velhos camponeses se adequava, no plano teórico, à passagem entre uma força marginal de produção, pois as(os) velhas(os) eram consideradas(os) mão de obra fraca para o trabalho duro no roçado, ao idealismo de velhas e velhos como guardiãs(ões) da tradição e da memória, logo merecedoras(es) de respeito. Após análise aprofundada sobre tais teorias clássicas, posso afirmar que a categoria *respeito* escondia muito de censura sobre o prazer sexual de velhas e velhos camponeses, e que esse ideário servia

---

<sup>2</sup> Sobre o conceito de “cópia”, Gabriel Tarde acresce que, para se manter uma cópia em uma corrente de imitação teórica, faz-se necessário que seus membros aceitem certos favores, certos silêncios, certos esquecimentos, certos contragostos em nome de uma “teoria sólida”. Nesse sentido, ver Tarde (1902).

<sup>3</sup> Nesse sentido, ver um número temático da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, intitulado “Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades”, com apresentação de Lopes *et al.* (2016).

para locar a velhice em um simulacro, em que a(o) velha(o) parecia impedida(o) de se apaixonar em função de um *Nós*. Trata-se, portanto, no final deste capítulo, de crescer a intensidade e a paixão para um corpo envelhecido vexado por vida, que teima em sentir prazer, nas entrelinhas de uma teoria clássica sobre campesinato brasileiro.

A tarefa aqui esboçada não foi fácil e demandava uma releitura ainda escassa das(os) autoras(es) clássicas(os) brasileiras(os) (porém não de forma exegética), em que a velhice, nas sociedades camponesas, pudesse finalmente se desprender de categorias analíticas conservadoras tais como *tradição* e *memória*. Sendo assim, algumas questões se apresentavam: foram as(os) teóricas(os) do campesinato brasileiro as(os) primeiras(os) a pensar a velhice como sinônimo de guardiã da memória e do respeito em áreas rurais, excluindo, portanto, as paixões intempestivas de velhas e velhos, ou tal premissa tinha se fundamentado em um conceito ampliado de *velhice* que se deu no decorrer da história universal do homem? Dito de outra forma, como aprofundar o conceito de velhice em sociedades camponesas fora das representações/categorias impostas por uma idealização idílica sobre o prazer sexual de velhas e velhos camponesas(es)? Levando em consideração as novas reconfigurações do rural-urbano e do rural como categoria de pensamento,<sup>4</sup> como se configurou, por fim, o corpo da(o) velha(o) camponesa(ês) nesse pensar analítico clássico? Cabe, sobretudo, introduzir a(o) leitora(or) no percurso histórico do conceito de *velhice* nas teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro, que, em meio à tradição e à missão de sua guarda, impediram, em suas páginas, velhas e velhos de se apaixonarem.

## Velhice(s)

Não se pode aprofundar o conceito de velhice em termo singular, pois ele se associa tanto a questões fisiológicas quanto culturais. A velhice, como bem demonstra Simone de Beauvoir (1990), é um fenômeno biológico, psicológico, existencial, e cresço ainda mais uma faceta relacionada ao tema aqui proposto: cultural (alicerçado e situado na

---

<sup>4</sup> Para Maria José Carneiro (2008, p. 30) a categoria *rural* está muito mais próxima daquilo que Bourdieu intitula “categoria social realizada”, ou seja, “uma categoria de pensamento (político-ideológica e relacional) do mundo social” que define identidades e sustenta reivindicações. Cabe, portanto, segundo a autora, partir para a análise das ruralidades contemporâneas com a atenção voltada para essa distinção básica, para não incorrerem no risco de confundir representações sociais com categorias analíticas.



força de um *habitus* nas teóricas clássicas sobre o campesinato brasileiro). Portanto, para Beauvoir, “[...] não basta, portanto, descrever de maneira analítica os diversos aspectos da velhice: cada um deles reage sobre todos os outros e é afetado por eles; é no movimento indefinido desta circularidade que é preciso apreendê-la” (BEAUVOIR, 1990, p. 16).

Ora, seguindo Beauvoir, descobrimos que, na Grécia Antiga, o envelhecer era, em muitas das antigas cidades, um qualificador. Para Sófocles: “Quando se é velho [...] a razão se extingue, a ação torna-se inútil e se tem vãs preocupações” (SÓFOCLES *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 127). Já para Menandro, cem anos mais tarde: “Não poderia haver um ser mais infeliz do que um velho enamorado, a não ser um outro velho que ama. Aquele que deseja usufruir daquilo que o abandona – disso, é o tempo a causa – como poderia não ser infeliz?” (MENANDRO *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 133).

Ainda segundo Beauvoir, em Aristóteles, a velhice trazia liberação e paz, enquanto Platão a associava à serenidade (BEAUVOIR, 1990). A autora afirma ainda que na Idade média as atitudes dos velhos referentes à sua sexualidade e às suas paixões eram sinônimo de nojo (BEAUVOIR, 1990).

Foi no século II que Galeno fez uma síntese geral da medicina antiga, associando a velhice (FOUCAULT, 1984; BEAUVOIR, 1990). Para Beauvoir:

Em sua *Gerocomica*, Galeno dá conselhos de higiene que foram respeitados na Europa até o século XIX. Ele pensa que, segundo o princípio *contraria contrariis*, é preciso aquecer e umidificar o corpo do velho: é necessário que ele tome banhos quentes, que beba vinho e que seja ativo (GALENO *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 24, grifos da autora).

No século XVIII, Rousseau lembrava aos adultos as crianças que foram e os velhos que serão, e eles se reconheciam nessas duas categorias (BEAUVOIR, 1990; FERREIRA, 2010). Ainda com Beauvoir:

O homem idoso adquire mesmo uma importância particular, porque simbolizava a unidade e a permanência da família: esta última, através da transmissão das riquezas, permite a acumulação dos bens materiais – é, ao mesmo tempo, o reino onde desabrocha o individualismo burguês, a base do capitalismo (BEAUVOIR, 1990, p. 224).

Assim, ao envelhecer, o chefe de família permanecia detentor de suas propriedades e gozava de um prestígio econômico que o levaria a ser respeitado.<sup>5</sup>

Em meados do século XIX, na França, foram criados asilos onde se reuniam muitos velhos.<sup>6</sup> Enquanto que no século XX, uma fórmula fez fortuna: “[...] Cazalis afirmou que ‘termos a idade de nossas artérias’ e a arteriosclerose passa a ser o fator determinante do envelhecimento” (BEAUVOIR, 1990, p. 225).

Ao lado da geriatria, a gerontologia é voltada ao processo de envelhecimento. E foi nesses estudos gerontológicos que a equipe de Bourlière iniciou suas investigações sobre populações rurais. Para Beauvoir: “Pretende-se que o meio rural é mais fecundo em belas velhices do que o das cidades: na verdade, todos os sujeitos examinados estavam em condições muito menos satisfatórias do que os parisienses abastados da mesma idade” (BEAUVOIR, 1990, p. 226).

Porém, pergunta Beauvoir, por que terá o século XVI atacado os velhos com tanto afínco? Para a autora, era o “velho ricaço” que era injuriado por ser abastardo e rivalizar com os jovens: “O escândalo torna-se intolerável se os idosos se servem de seu ouro para comprar jovens mulheres: então, os jovens sentiam-se sexualmente frustrados. As pessoas vingavam-se dos velhos, tentam provocar-lhes repugnância por seus ‘vícios’, caricaturando-os cruelmente, ou rindo de suas caricaturas” (BEAUVOIR, 1990, p. 229). A velhice torna-se uma caricatura ao mesmo tempo que se faz um elogio a ela.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Para Beauvoir: “Na França, nos campos, o sustento familiar permanece a regra. Se o ancião que reinava sobre a casa era suficientemente vigoroso ou suficientemente rico para conservar o controle de suas terras – continuando a trabalhar, ou contratando trabalhadores agrícolas – conservava também a autoridade sobre os filhos. A família patriarcal continuava a existir nas zonas rurais e a autoridade do velho que a governava podia ser tirânica” (BEAUVOIR, 1990, p. 237).

<sup>6</sup> No trato da ideologia sobre as construções dos asilos e a concepção do que seria “o doente”, Michel Foucault (1998) acentua: “Para que a experiência clínica fosse possível como forma de conhecimento foi preciso toda uma reorganização do campo hospitalar, uma nova definição do estatuto do doente na sociedade e a instauração de uma determinada relação entre a assistência e a experiência, os socorros e o saber; foi preciso situar o doente em um espaço coletivo e homogêneo. Também foi preciso abrir a linguagem a todo o domínio novo: o de uma correlação contínua e objetivamente fundada entre o visível e o enunciável” (FOUCAULT, 1998, p. 226).

<sup>7</sup> É preciso assinalar também, como bem demonstra Beauvoir, que “[...] o prestígio da velhice diminuiu muito, pelo descrédito da noção de experiência. A sociedade

Vê-se, nas concepções culturais e históricas de velhice documentadas por Beauvoir, que o tema da velhice foi quase sempre tratado de maneira estereotipada por comparações e adjetivos.<sup>8</sup> Portanto, se Beauvoir admite que seria impossível escrever uma história da velhice, haja vista que “[...] a história implica uma circularidade. A causa que produz um efeito é, por sua vez, modificada por este. A unidade diacrônica que se desenvolve através deste encadeamento possui um certo sentido” (BEAUVOIR, 1990, p. 232), por outro lado, os historiadores Georges Minois<sup>9</sup> (1987) e Jean-Pierre Bois (1989) demonstram, através da história das mentalidades, como cada época, cada regime, fabrica um tipo de velhice ideal. Bois, por exemplo, argumenta que a história da velhice francesa e seus principais coadjuvantes, os velhos, ganham uma revisão crítica desse ideal, como também, ao mesmo tempo, um *status* social no processo histórico. Passamos, segundo Bois, da velhice como figura literária à velhice institucionalizada (de Montaigne às primeiras aposentadorias).

Nesses termos, Bois divide a história da velhice na França em alguns períodos analíticos, a saber: o tempo do rigor (de 1580 a 1700), em que as concepções sobre a velhice ainda eram incertas e procurou-se defini-las em várias frentes; o tempo dos favores (de 1700 a 1780), pois em 1760 nasce a velhice como paradigma social, a imagem do *bon vieillard* – os guardiões da tradição, logo merecedores de respeito<sup>10</sup>

---

tecnocrática de hoje não crê que, com o passar dos anos, o saber se acumula, mas, sim, que acabe perecendo. A idade acarreta uma desqualificação. São os valores associados à juventude que são apreciados” (BEAUVOIR, 1990, p. 239).

<sup>8</sup> Ainda nesse sentido, Philippe Braunstein (1994) aponta para a discriminação social dos velhos na Europa, entre a Idade Média e Renascença, no trato do vestuário: “Discriminador social, o vestuário também ajuda o indivíduo a construir sua aparência segundo as idades da vida: a moda assenta bem na juventude, período flamejante entre o cinzento da infância e as cores desbotadas da maturidade e da velhice” (BRAUNSTEIN, 1994, p. 568).

<sup>9</sup> Na sua *História da velhice*, Minois (1987) observa que, desde sempre, os velhos sentem saudades do tempo de sua juventude e os jovens relembram o tempo dos seus antepassados. A história da velhice desde o século XVI até meados do século XX confirma. A velhice é o coração da ambiguidade fundamental da condição humana: no termo velhice há sempre a morte. Do primeiro escriba que escreveu sobre a sua própria velhice ao rei Lear, do rei Lear à Hugo, a história é atravessada por uma evidência: a velhice é a porta reduzida ao nada ou a eternidade.

<sup>10</sup> Ainda sobre a velhice voltada ao respeito, Philippe Ariès (2006) acresce: “Hoje, ao contrário, a velhice desapareceu, ao menos no francês falado, onde a expressão *un vieux*, ‘um velho’, subsiste com um sentido de gíria, pejorativo ou protetor. A

– e como essa imagem pode beneficiar as outras idades; o tempo da fúria (de 1780 a 1830), em que o estereótipo do *bon vieillard* do século XVIII é brutalmente exaltado graças a um conjunto confuso de referências morais, de deveres políticos ou patrióticos e de imagens pastorais e bucólicas; e, por fim, o tempo da idade positiva (de 1830 a 1914), a chamada revolução grisalha, pois o século XIX confirma, acelera, amplifica a primeira revolução da idade, caracterizada demograficamente por uma mortalidade infantil e por uma mortalidade infecciosa nas(os) jovens e adultas(os), em contrapartida a apenas uma sensível mortalidade entre velhas(os) nos países europeus.

Com o *boom* da demografia, as(os) velhas(os) aparecem em grande número, fazendo nascer uma nova interrogação sobre a longevidade, com a confiança crédula da vitória da ciência sobre a natureza. Para Bois: “A história da família e das idades da vida a ela associadas é, portanto, um dos capítulos da história das sociedades e das mentalidades recentemente engajadas” (BOIS, 1989, p. 16, tradução nossa).<sup>11</sup> Ora, nas teorias sobre as sociedades camponesas não é diferente. A(o) velha(o) camponesa(ês) também é perpassada(o) por ideários teóricos, históricos, engajados e etnográficos. Seu corpo e suas paixões são ajustados à revelia em uma espécie de fábula sexual, como veremos.

Portanto, a próxima subseção será dedicada à formulação desse ideário sobre o corpo de velhas e velhos camponesas(es), professada nas teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro. Nesse sentido, é válido ressaltar, mais uma vez, a escassez da literatura envolta na temática da velhice entre os clássicos, em que os poucos trabalhos de campo existentes ainda resvalam em pensar a(o) velha(o) camponesa(ês) pelo

---

evolução ocorreu em duas etapas; primeiro, houve o ancião respeitável, o ancestral de cabelos de prata, o Nestor de sábios e prudentes conselhos, o patriarca de experiência preciosa: o ancião de Greuze, Restif de la Bretonne e todo o século XIX. Ele não era ainda muito ágil, mas também não era mais tão decrepito como o ancião dos séculos XVI e XVII. Ainda hoje resta alguma coisa desse respeito pelo ancião em nossos costumes. Mas esse respeito, na realidade, não tem mais objeto, pois, em nossa época, e esta foi a segunda etapa, o ancião desapareceu. Foi substituído pelo ‘homem de uma certa idade’, e por ‘senhores ou senhoras muito bem conservados’. Noção ainda burguesa, mas que tende a se tornar popular. A ideia tecnológica de conservação substitui a ideia ao mesmo tempo biológica e moral da velhice” (ARIÈS, 2006, p. 16).

<sup>11</sup> No original: “L’histoire de la famille et des âges de la vie à elles associées, c’est l’un des chapitres de l’histoire des sociétés et des mentalités actuelles”.

viés da memória, da tradição, do parentesco, da organização social rural, da aposentadoria rural e de seus desdobramentos e/ou pela ideologia camponesa, pautada em uma ordem moral oficializada, em que essas(es) velhas(os) são interpretadas(os), *grosso modo*, como uma espécie de força marginal de produção (TEPICHT, 1973).

## Da década de 1940 à década de 1990: o envelhecer nas teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro

Temática pouco tratada e/ou tratada *en passant*, a velhice nas sociedades camponesas, sobretudo entre sociólogas(os) e antropólogas(os) brasileiras(os), parece ainda uma questão diminuta. Poucos são as(os) teóricas(os) do campesinato que se interrogam sobre como vivem, experimentam, sonham, fazem sexo, enamoram-se velhas e velhos camponesas(es).

Como desdobramento, elenco algumas(uns) autoras(es) clássicas(os) que iniciaram uma tímida discussão sobre o envelhecer no rural (levando em consideração que, muitas vezes, a velhice não era a temática prioritária nessas pesquisas). Início, nesses termos, com o apanágio simbólico que norteou teoricamente os primeiros trabalhos de campo, as(os) velhas(os) camponesas(es) como força marginal de produção, valorizadas(os) posteriormente como guardiãs(ões) da tradição, logo merecedoras(es) de respeito, até chegar às etnografias mais recentes sobre as novas reorientações do rural-urbano, a questão da aposentadoria rural, da pluriatividade na agricultura familiar.

Assim, e para abrir a discussão, duas(dois) autoras(es) já clássicas(os), Antonio Candido (1977) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), vão arremeter os velhas(os) camponesas(es), ou *velhas(os) caipiras*, se preferirem, no ideário da força marginal de produção.

Antonio Candido (1977), ao tratar da vida familiar do caipira, aponta que certas(os) velhas(os), que subsistem principalmente graças ao esforço das(os) descendentes, tendem por vezes a encorajá-las(os) ao celibato, receosas(os) do desamparo em que poderão ficar com a diminuição das forças físicas:

Um ancião do grupo estudado, empreiteiro de roçadas de que se desincumbiam três filhos moços, costumava gabar as vantagens de morar com os pais – que asseguram roupa lavada, comida

pronta na hora, orientação no trabalho. (CANDIDO, 1977, p. 230).

É para a orientação no trabalho que as(os) velhas(os) camponesas(es) ajustam seus corpos e paixões. Sua locação, como força marginal de produção, as(os) incube.

Dentro desse “ajustamento satisfatório” até a escolha do cônjuge, quando do casamento caipira, a moça após os 20 anos e ainda solteira é considerada *velha passada*.<sup>12</sup> Nessa linha, Candido, ao narrar um episódio característico (as artimanhas de uma *velha passada* para fisgar seu potencial marido) do bairro rural de Bofete, interior paulista, demonstra a busca dessa mulher por condição de estabilidade e segurança, visto como, falecidos os pais, a solteira (força marginal de produção) fica praticamente sem posição definida em um *Nós*:

Nota-se, mesmo, que as moças passadas assumem certa iniciativa amorosa, procurando captar um companheiro. Durante a minha segunda estadia, a filha já velha de um sitiante (teria seus vinte e cinco anos) casou com um rapaz mais moço, que, no testemunho da irmã, fora mais ou menos conduzido ao casamento pela sua insistência. Deixou-se enlear num namoro vago, foi ficando sem jeito de recuar e cedeu. Tanto assim que, na vila, embriagou-se antes da cerimônia e, quando o vieram chamar, trancou-se numa latrina, bradando que não iria no noivado (cortejo nupcial) e não queria saber de noiva que o forçara àquela situação. (CANDIDO, 1977, p. 238).

Candido aponta, no caso das *velhas passadas*, a busca pelo respeito por meio das estratégias matrimoniais da casa caipira, conquistado pelo casamento conforme as regras. Para o autor, as velhas e os velhos camponesas(es) também têm suas forças físicas reduzidas por conta da idade, porém permanecem, de qualquer sorte, orientadoras(es) no trabalho das(os) mais jovens.

Por sua vez, em *O campesinato brasileiro*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) aponta que o bairro rural tende ao igualitarismo; as únicas diferenças sociais que claramente se delineiam são devidas à variação do prestígio de que gozam os indivíduos.

---

<sup>12</sup> Para Candido, a idade mais comum de se casar é dos 15 aos 16 anos para as mulheres caipiras, sendo os limites extremos dos 13 aos 20. Os homens se casam em média entre 18 e 22 anos; depois de 30, é mais difícil arranjar casamento.

A riqueza pode aumentar o prestígio, mas não é a causa direta deste, que depende de qualidades pessoais positivamente sancionadas pela tradição: desinteresse, generosidade, respeito pelos outros, bondade, coragem, bom-senso e, em último lugar, instrução. Quanto mais o indivíduo der provas destas qualidades, mais sua autoridade aumenta no bairro, mais sua voz é ouvida nas deliberações tomadas em comum, mais é procurado para conselheiro, mais é convidado para padrinho das crianças. (QUEIROZ, 1976, p. 55).

Eis que, *grosso modo*, os indivíduos mais velhos tendem a se enquadrar nesses requisitos – características apontadas de forma mais veemente quando dos festejos religiosos e de sua organização:

A influência da religião é muito grande no grupo, dos mais idosos de seus membros aos mais jovens, associa-se ao fator idade, dando mais realce à autoridade do indivíduo mais velho que, ao mesmo tempo, dirige ofícios religiosos como ladainhas etc. (QUEIROZ, 1976, p. 198).

Portanto, a(o) velha(o) camponesa(ês) logo apresenta suas qualidades: sabedoria e respeito. Queiroz demonstra, *en passant*, que a autoridade do indivíduo no bairro rural também é associada à idade.

Em *Os clandestinos e os direitos*, Lygia Sigaud (1979), ao tratar das(os) trabalhadoras(es) da cana-de-açúcar em Pernambuco, aponta que as(os) velhas(os) camponesas(es) não são as(os) mais indicadas(os) para a lida nos canaviais, aproximando-se, nesse sentido, do ideário tepichtiano sobre a força marginal de produção:

Os chefes de família são os homens casados que se encontram numa faixa de idade que vai, aproximadamente, dos 20 aos 50 anos, é sobre eles que esse trabalho [nos canaviais] estará centrado, e não sobre as mulheres, os jovens solteiros, os celibatários ou os velhos. (SIGAUD, 1979, p. 16).

Ora, o trabalho nos canaviais demanda uma força física considerável, reforçando o que se entende teoricamente como a velhice nas sociedades camponesas:

Ainda a título de exemplo, se pode supor que aquele trabalhador mais velho que disponha de um sítio não irá reagir da mesma forma que um trabalhador jovem, na medida em que as opor-

tunidades de trabalho fora do engenho serão diferentes para um e outro. Por outro lado, numa conjuntura de crise no engenho e havendo disponibilidade de morada na rua, os trabalhadores podem se tornar mais sensíveis às pressões do que se a situação fosse outra. (SIGAUD, 1979, p. 75).

Ainda no trato do trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste brasileiro, Beatriz Heredia (1979), ao delinear o trabalho no roçado, argumenta que o pai de família se sente obrigado, às vezes, a delegar a tarefa da venda dos produtos agrícolas a um filho homem por conta de fatores como doença, velhice e ausência do pai de família. Percebe-se novamente a velhice nos teóricos clássicos como força marginal de produção:

Se o trabalho no roçado é reconhecido como do domínio da esfera masculina, representada pelo pai de família, a venda dos produtos também corresponde a sua esfera do controle. Dessa forma, ele hegemoniza esse processo, decidindo como, em que circunstância e condições se realizará a venda dos diferentes produtos. Por diversas razões, dentre elas doença, velhice, ou ausência momentânea, o pai de família vê-se obrigado, às vezes, a delegar a tarefa de venda a algum filho homem. (HEREDIA, 1979, p. 83).

A título de conceituação teórica, vejamos o que nos diz Afrânio Garcia Jr. (1983) sobre a lógica da terra de trabalho dos pequenos produtores periféricos à grande plantação canavieira de Pernambuco, sobretudo à locação dos velhos camponeses:

Se o pai tem possibilidade de se apropriar do trabalho materializado num roçadinho, ele também tem a possibilidade de se apropriar do tempo de trabalho de um membro da unidade doméstica que poderia ser dedicada à constituição de um roçadinho. As tarefas masculinas do roçado, de um negócio, ou do trato de animais podem ser superiores às que o pai pode cumprir sozinho, seja pelo montante, intensidade, velhice ou doença. Tal é o caso também das tarefas da casa, em que a mãe pode se ver impedida de cumprir todas as tarefas em sua órbita, por montante, intensidade, velhice ou doença. (GARCIA JR., 1983, p. 200).



Entre as décadas de 1980 e 1990, Carlos Rodrigues Brandão (1984) acresce uma “nova dimensão”<sup>13</sup> ao conceito de velhice camponesa. A(o) velha(o) camponesa(ês), essa força marginal de produção, passará a ter uma “nova” função social (complementar), isto é, guardiãs(ões) da tradição, logo merecedoras(es) de respeito. Nesse contexto, em *Casa de escola: cultura camponesa e educação rural*, Brandão, ao tratar das folias camponesas e da transmissão de conhecimento das(os) mais velhas(os) para as(os) mais jovens, argumenta:

Os tipos de saber são diferentes. O “regente” é um gerente, um encarregado da ordem. Não precisa conhecer mais do que as regras cotidianas da conduta que todos os outros conhecem no lugar; a deferência dos mais jovens para com os mais velhos, as possibilidades e os limites da conduta afetiva, as normas do comer e outras tantas. (BRANDÃO, 1984, p. 48).

E é em *Velhos camponeses* que Klaas Woortmann e Ellen Woortmann (2004), ao etnografar a condição do velho nas sociedades camponesas tradicionais, partindo de pesquisa de campo comparativa entre as(os) sitiantes do Nordeste e as(os) colonas(os) do Sul do Brasil, acentuam essa “nova dimensão” proposta por Brandão:

Nessa sociedade [a camponesa], o velho se opõe ao rapaz, isto é, ao adulto jovem ainda não casado, ainda não pai-de-família. O rapaz não é ainda detentor pleno do saber que informa o trabalho [...]. O velho, pelo contrário, não apenas domina plenamente tal saber, como também foi capaz de transmiti-lo, tornando possível a seus filhos, ou afilhados, alcançarem a condição de pai-de-família, fundamental numa cultura que privilegia a hierarquia. A categoria “velho” está ligada não só ao saber, mas também ao trabalho em outra dimensão. Se na agência bancária o “idoso” é equivalente ao “deficiente físico”, no grupo camponês, velhice pode estar relacionada à saúde. Esta última é definida pelo estado do organismo que impede ou não a realização do trabalho, entendido como uma atividade que exige esforço físico. Assim, por exemplo, em alguns lugares do Brasil

---

<sup>13</sup> Emprego “nova dimensão” entre aspas para acentuar a continuidade do ideário tepichiano nessa “nova roupagem” para as(os) velhas(os) camponesas(es). Ora, guardiãs(ões) da tradição, logo merecedoras(es) de respeito, nada mais é que um desdobramento acrítico do ideário da força marginal de produção. Portanto, minha intenção neste capítulo é, sobretudo, despir a(o) velha(o) camponesa(ês) de tantas censuras, experimentá-la(lo) nua(nu).

Central, portadores da conhecida “Doença de Chagas” não são considerados doentes se continuam aptos a realizar o trabalho. No Nordeste, o velho é aquele que já não é capaz de trabalhar na lavoura com a mesma intensidade que o pai-de-família mais jovem, independentemente da idade cronológica. No entanto, aquele mesmo velho pode continuar “governando” o trabalho de seus filhos. (WOORTMANN; WOORTMANN, 2004, p. 58).

Para a autora e o autor, a velhice nas sociedades camponesas é relativa e relacional, isto é, sua percepção depende das relações sociais estabelecidas ao longo da história de vida da pessoa. O que a(o) velha(o) é depende, portanto, do que ela(e) foi ao longo de sua vida e, particularmente, dos eventos cruciais para a comunidade rural a que pertence. Dito de outra maneira, é, novamente, a categoria *Nós* que define quando se é velha(o) camponesa(ês):

No mundo urbano individualista, pessoas idosas não possuem status elevado. São tratados como irrelevantes pela sociedade. No mundo camponês, contudo, o velho encarna a continuidade da comunidade, na medida em que transmite normas, saberes e valores aos jovens. A condição de velho, portanto, não é dada simplesmente pela idade, e a categoria “velho” não existe em si mesma. A velhice é dada pelo contexto social, cultural e histórico de uma sociedade. Nem todos com a mesma idade são igualmente velhos. Tudo depende da história de vida de cada um. (WOORTMANN; WOORTMANN, 2004, p. 68).

Ora, percebe-se aqui uma “mudança” na concepção da velhice nas sociedades camponesas: da força marginal de produção, as(os) velhas(os) passam a ser guardiãs(ões) da tradição, logo merecedoras(es) de respeito. Uma “mudança” significativa decerto, porém isenta ainda das paixões carnis, cortantes. Portanto, Woortmann e Woortmann apontam para uma “nova” forma de pensar a velhice nas sociedades camponesas “fora” do ideário tepichtiano, acrescentando uma dimensão do envelhecer no meio rural que passou a orientar muitas etnografias até finais da década de 1990. Ainda seguindo a autora e o autor: “Embora possam existir tensões [...], o velho é guardião da memória e da tradição, do saber acumulado, da identidade do grupo” (WOORTMANN; WOORTMANN, 2004, p. 68).

Na primeira década dos anos 2000, uma mudança se apresenta em relação ao ideário aqui exposto sobre a velhice nas sociedades camponesas. Por esse prisma, Neusa Gusmão e Adriana Alcântara (2008)

argumentam que, no Brasil da agricultura familiar, de escassa mão de obra, a(o) velha(o) camponesa(ês) ainda ativa(o) é, hoje, representante de uma paisagem rural que persiste e da qual dependem ainda significativamente outros polos da nação brasileira. Para as autoras:

Diante desse cenário de mudanças, é imperativo repensar a figura social do velho, uma vez que este não é tão-somente o guardião da memória e da tradição. Seu papel não está restrito a transmitir o passado, posto que viva o tempo presente num cotidiano marcado pelo confronto entre o novo e o velho. E mesmo que seja residente de um espaço reconhecido como rural, sua vida liga-se por diferentes razões a um espaço urbano próximo ou não. Hoje o idoso vai ao banco, assiste à televisão, participa de grupo de convivência, viaja e, sobretudo, convive com outras gerações. É já de amplo domínio que avós hoje criam netos e, muitas vezes, são eles chefes de família na ausência dos parentes mais novos e em idade produtiva que se engajam no mercado de trabalho. O que cabe perguntar é se todas essas mudanças implicam valores e atitudes que revelam estarem os mais velhos presos ou não ao mundo do “antigamente” ou se são eles flexíveis à modernização. (GUSMÃO; ALCÂNTARA, 2008, p. 158-159).

Para as autoras, a temática das relações intergeracionais, as novas relações entre avós e netas(os), ou seja, entre as(os) muitos jovens, crianças e velhas(os), cujo papéis são redefinidos, estabelecendo dinâmicas não tradicionais no universo das práticas rurais e redefinindo valores e hábitos sociais, são parte de estudos escassos e pontuais, que estabelecem o coletivo familiar como sujeito:

É aqui que o olhar da antropologia pode acrescentar aos olhares da ciência econômica, da gerontologia ou de outras ciências de caráter acentuadamente urbano uma outra possibilidade: a de buscar a função social da velhice no meio rural, compreendendo aí as muitas formas de envelhecer e de ser velho e seus significados para uma ordem social em mudança. (GUSMÃO; ALCÂNTARA, 2008, p. 178).

Ora, o conceito de velha(os) camponesas(es) não pode se restringir a uma “função social” da velhice no meio rural sem levar em conta as intensidades e paixões carnis nos corpos de velhas e velhos. É o que se passa em uma (re)orientação das teorias contemporâneas

sobre a velhice camponesa (FERREIRA, 2008; DUARTE, 2015; FERREIRA, 2016). O envelhecer passa a ser também associado às paixões, às questões das sexualidades e dos gêneros. Como este capítulo se centra apenas em como as teorias clássicas sobre o envelhecimento no campesinato brasileiro inventaram uma(um) velha(o) camponesa(ês) reservada(o) apenas a guardar a memória e a ser respeitada(o), logo desprovida(o) de sua sexualidade, de paixões contraditas, apresento abaixo algumas(uns) autoras(es) que, na contemporaneidade, (re) cobram velhas(os) camponesas(es) apaixonadas(os).

## A paixão

Na obra *Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero* (2006), organizada por Ellen Woortmann, Beatriz Heredia e Renata Menashe, na “Apresentação: ‘Da luta eu não fujo’”, as organizadoras acrescentam:

Os temas atuais – considerando-se como tais aqueles recorrentes na virada do século XX para o XXI – centram-se em análises de gênero com ênfase no empoderamento de grupos de mulheres, memória, ideário de comunidades tradicionais e relações de poder. O conjunto, possivelmente inspirado pela própria homenagem a Margarida Alves, e com o intuito de valorizar outras mulheres que se destacaram na luta política, há vários trabalhos sobre líderes sindicais femininas antigas ou mais recentes, conhecidas tão-somente em seus contextos locais ou regionais. Esse conjunto participou com quase 48% do total de trabalhos avaliados. Dentre os emergentes, característicos do novo milênio e que iluminam novas dimensões das comunidades e das mulheres rurais, despontam questões como sexualidade/homossexualidade, infância e velhice. Esses temas e seus sujeitos, subsumidos em análises anteriores como questões secundárias e até mesmo limitados a notas de rodapé, agora conquistam lugar de destaque, tornando-se temas/sujeitos principais. Esse conjunto corresponde a aproximadamente 23% do total avaliado. (WOORTMANN; HEREDIA; MENASCHE, 2006, p. 18).

Em *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*, acrescento a paixão segundo Mariano, rapaz-velho de 69 anos que vivia no vilarejo rural Goiabeiras e teimava em se apaixonar:

Mariano é uma máquina estética desejan-te, engendrada por seu devir-pedagogo. Aprendizagem de vida, ao iniciar, via ritos, os imberbes nos solos movediços das sexualidades, das intensidades e das paixões, Mariano fazia os jovens goiabeirenses agenciarem um devir-homem, um devir-macho, um devir-homossexual. (FERREIRA, 2008, p. 223).

Na mesa temática “Velhice rural: entre o geográfico e o social”, na VIII Jornada em Políticas Públicas, evento ocorrido em 2017, Adriana de Oliveira Alcântara acresce:

Das reflexões aqui situadas, surge a certeza da importância de se pensar novas linhas de investigação que possam originar outros estudos e pesquisas relacionadas com o sujeito que envelhece no espaço rural colocando [em] evidência outras temáticas [...]. Neste sentido, alguns aspectos observados a partir do estudo poderiam gerar novos temas de pesquisa e que podem ser aprofundados: a questão da solidão e da sexualidade manifestada, sobretudo, entre os homens solteiros e/ou viúvos; a questão da construção histórica do universo feminino e o trabalho doméstico no rural, dada a (in)visibilidade das tarefas da mulher, elementos que sustentam formas de reducionismo e naturalização dos papéis de gênero e como isto se coloca na relação velhice-contemporaneidade; a rearticulação da vida familiar e das relações sociais em função da aposentadoria rural e seus impactos para tais contextos. (ALCÂNTARA, 2017, p. 20).

É, pois, necessário avançar com as paixões cortantes e as sexualidades entre velhas(os) camponesas(es) na contemporaneidade, o que daria outro capítulo. O importante aqui é frisar que, nas teorias clássicas sobre o campesinato brasileiro, velhas e velhos camponesas(es) caminham em uma passagem arquitetada por teóricas(os): da força marginal de produção às(aos) guardiãs(ões) de tradição, logo merecedoras(es) de respeito. Para encerrar, apresento a paixão segundo Sila, cangaceira do bando de Lampião, em que a velha cangaceira passa a padecer de paixão por um jovem de 22 anos (ela, com 76 anos), em Fortaleza, Ceará. O depoimento de Sila por si só é suficiente para aprofundar as proposições teóricas aqui apresentadas sobre a paixão entre velhas(os) camponesas(es) na contemporaneidade e dispensa interpretações:

Foi numa dessas viagens à Fortaleza que meu coração quase pipocou... Meu Deus, dizia, na minha idade! Não tem idade para a paixão. Quem disse que não existe “amor à primeira vista” para os idosos. Quem disse que idoso não tem desejo? O que senti em Fortaleza... Meu Deus! Nunca meu corpo e minha alma sofreram tanto por causa de um amor. Nem sei se foi amor: foi pura paixão. Queimou tudo por dentro. Perdi a medida das coisas. Exagerei. Pedi demais... Velho não pede amor, padece do amor... Eu padei de uma paixão impossível... Tinha certo acanhamento... Uma velha tirando onda de menininha apaixonada. Não sabia que a paixão doía tanto... Digo isso agora, mas, na hora, não tinha vergonha nem acanhamento, sentia reviver, sentia meu corpo tremer como na minha adolescência ao ouvir o soldado dizer que eu era bonita. Nada pode se comparar ao que vivi em Fortaleza. Forte demais. As palavras parecem frias, não têm calor para dizer o tremor apaixonado de um corpo que deveria, segundo se diz, estar adormecido, aposentado. Uma mulher idosa, sobretudo uma mulher, só poder ser maternal, sem sexo, sem paixão carnal. Em alguns momentos, quando meu coração disparava, tinha a impressão que ia morrer de paixão. Nada sabia até então acerca da paixão.

Não, nunca tive medo do ridículo: eu com 76 anos, ele com 22... Para ele, o medo e o terror, o que compreendo totalmente; para mim, um grito que não quer calar. Calar neste caso é morrer.

Nunca tinha ficado apaixonada. Não sabia lidar com a paixão. Assustei-me, mas sentia-me feliz. Deve ser isso o milagre: estar apaixonada e ressuscitar a carne carcomida, velha, aposentada. Não sei o que a ciência pensa disso, mas nem sei também se a ciência se apaixona... Não mexe com coração vivo, carne viva. Não sabe o que pode acontecer com o corpo envelhecido, dominado pela idade das artérias; quando a paixão chega assim, sem avisar, de mansinho, enfeitada num corpo terno, jovem, pleno de vida e de amor, mas paralisado pela surpresa, ninguém controla mais nada. Não há idade para a paixão. Eu sei, eu vivi (vivo ainda?) o fogo dessa paixão. Bem sei, toda paixão é injusta. Mas a vida é injusta.

Provoquei medo, fiz sofrer alguém que não devia sofrer. Apavorei-o, mas nada podia fazer além de tentar realizar a fundo minha paixão. O velho torna-se novo, e o novo assombrado parecia a imagem do ancião, do idoso. Os jovens – todo mundo em geral – têm medo de um corpo idoso apaixonado. (SOUZA; LINS, 2005, p. 100-102).

Ora, que pode o corpo envelhecido dos camponeses e das camponesas? Calar, nesse caso, é morrer – diria a velha cangaceira e tantas outras velhas camponesas anônimas.

## Referências

- ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. Velhice rural: entre o geográfico e o social. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 8., 2017, São Luís. *Mesas temáticas* [...]. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2017. p. 1-34. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8cap6c7>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BOIS, Jean-Pierre. *Les vieux: de Montaigne aux premières retraites*. Paris: Fayard, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “*Casa de escola*”: cultura camponesa e educação rural. Campinas: Papirus, 1984.
- BRAUNSTEIN, Philippe. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. *Ruris*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 9-38, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7blprxl>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- DUARTE, Aline Gadelha de Almeida. *Velhice e espaço rural: (re)desenhando discursos*. 2015. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Sociedade) – Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.
- FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: Hucitec; Anpocs, 2008.
- FERREIRA, Paulo Rogers. A criança camponesa: da ambiguidade ao permissível. *Cadernos CERU*, São Paulo, série 2, v. 21, n. 1, p. 33-60, jun. 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8o7ptd6>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- FERREIRA, Paulo Rogers. *Ce qui nous rassemble autour de la “dernière bière”: vivre le feeling du moment en beauce (Québec)*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université Laval, Québec, 2016.

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- GARCIA JR., Afrânio. *Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GONTIJO, Fabiano. Sexualidade e ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação?. *Vivência: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 45, n. 1, p. 145-158, nov. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/ycqq5m9c>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- GUSMÃO, Neusa; ALCÂNTARA, Adriana. Velhice, mundo rural e sociedades modernas: tensos itinerários. *Ruris*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 155-181, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7smztnh>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- HEREDIA, Beatriz. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LOPES, Moisés; GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estevão Rafael; TOTA, Martinho. Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades – apresentação. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/yay7ron4>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- MINOIS, Georges. *Histoire de la vieillesse: de l'antiquité à la Renaissance*. Paris: Fayard, 1987.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. *Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. (Coleção Corpo de Baile).
- SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- SOUZA, Ilda Ribeiro de; LINS, Daniel. *Sila, uma cangaceira no divã*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2005.
- TARDE, Gabriel. *Psychologie économique*. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1902. Tomo I.



TEPICHT, Jerzy. *Marxisme et agriculture: le paysan polonais*. Paris: Armand Colin, 1973.

WOORTMANN, Ellen; HEREDIA, Beatriz; MENASHE, Renata (org.). *Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: NEAD/MDA, 2006.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. Velhos camponeses. *In*: LOUREIRO, Altair (org.) *Terceira idade: ideologia, cultura, amor e morte*. Brasília: Editora da UnB, 2004. p. 55-70.

# Caosmose quilombola: perspectivas, corpos, plantas e benzeções<sup>1</sup>

Sonia Regina Lourenço

O certo, que todos ficavam escutando o corpo de noturno rumor, descobrindo os seres que o formam. Era uma necessidade. O sertão é de noite. Com pouco, estava-se num centro, no meio de um mar todo [...]. À noite, o mato propõe uma porção de silêncios; mas o campo responde e se povoa de sinais. Quando se vem vindo sertão a dentro, a gente pensa que não vai encontrar coisa nenhuma.

João Guimarães Rosa, 2013.  
Extraído do conto “Buriti”<sup>2</sup>

Ir, você não vai, de jeito nenhum. Você sabe que mulher prenhe não pode entrar em casa em que esteja pessoa ofendida de bicho mau? Por amor dele, mesmo, então, você devia deixar dessa doideira!

João Guimarães Rosa, 2015.  
Extraído do conto “Bicho mau”<sup>3</sup>

Calú interpela Virgínia, esposa de Quinquim, para não entrar no recinto onde se encontra o filho que agoniza, vítima de ofensa de bicho mau. Mulheres grávidas são proibidas de se aproximar ou de tocar

---

<sup>1</sup> Para Félix Guattari (2008, p. 103), “o caos não é uma pura indiferenciação; possui uma trama ontológica específica. Está povoado de entidades virtuais e de modalidades de alteridade que não têm nada de universal”. A caosmopolítica é uma zona de ressonância da política nos termos das insurgências quilombolas contra os agenciamentos estatais e capitalísticos. O caos não é ausência de ordem, mas o esboço infinito de uma rede complexa, de um corte no caos que cria um plano de consistência e conexões entre elementos heterogêneos (LIMA, 2015). A caosmose quilombola é um caminho possível de acesso à criação que é política, ética e estética, não subsumida à política estatal.

<sup>2</sup> ROSA, João Guimarães. Buriti. In: ROSA, João Guimarães. *Noites do sertão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013. *E-book*. (Coleção Guimarães Rosa).

<sup>3</sup> ROSA, João Guimarães. Bicho mau. In: ROSA, João Guimarães. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. *E-book*. (Coleção Guimarães Rosa).

as vítimas dessas ofensas, que podem ser transferidas aos seus corpos. A ofensa de bicho mau é a picada de boicininga na perna de Quinquim. As estórias do sertão de Guimarães Rosa guardam analogias significativas com as estórias do sertão dos quilombos de Chapada dos Guimarães. As picadas de cascavel, jararaca ou cobra-coral são pensadas como ofensa de bicho mau, as porcariadas que alguém fez ou mandou fazer para seus desafetos. Quais os motivos das ofensas? Muitos.

A experiência de pesquisa de campo forneceu um solo etnográfico fértil a partir do qual as análises apresentadas aqui se encontram assentadas. A reflexão focaliza a perspectiva e as relações que as(os) quilombolas estabelecem entre os seres humanos e os seres não humanos que conferem à vida nos quilombos os sentidos do habitar, do viver e da extensão do sentido de humanidade para além dos seres humanos, incorporando plantas, animais e seres sobrenaturais como sujeitos que coabitam o mundo. O que se depreende do ponto de vista nativo é a coexistência entre seres humanos e seres não humanos em relações de complementaridade e reciprocidade.

Neste ensaio, pretendo mostrar que a cosmologia desses coletivos negros se constitui de fluxos relacionais dos quais emergem suas teorias locais sobre a natureza, o território e a vida, delineando, assim, os contornos e as formas de relações que chamo de cosmopolíticas quilombolas.

O trabalho de campo, desenvolvido desde meados de 2012 até o final de 2018 nas comunidades quilombolas de Morro do Cambambi, Lagoinha de Cima e Itambé, possibilitou escutar narrativas, conversar, fazer entrevistas e caminhar por quintais, roças e cemitérios, rios e matas, lugares e caminhos que constituem o território reivindicado por elas como tradicionais. Territórios do tempo “quando a cerca era feita para proteger as roças, de mandioca, arroz e feijão, do caititu e do porco do mato, e não para separar as famílias. “A terra era de uso comum”, disse Dona Anacleta, ceramista de Varginha, quilombo Morro do Cambambi, Chapada dos Guimarães (encontro de 9 de julho de 2018). Os três territórios reivindicados são lugares nos quais nasceram os bisavôs, os avôs, os pais, os parentes, onde cresceram e viveram grande parte de suas vidas, onde, como dizem, “foram todos nascidos e criados”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A pesquisa de campo nas comunidades Lagoinha de Cima, Itambé e Morro do Cambambi foi realizada nos períodos de maio de 2012 a dezembro de 2018, com intervalos e interrupções de meses e semanas conforme as dinâmicas da pesquisa etnográfica. Nos últimos cinco anos de pesquisa, constituiu-se um acervo de

As três comunidades negras rurais acionam a categoria jurídica de “comunidades remanescentes de quilombos”, conforme a definição do Art. 68 do ADCT, pois é esse artigo da Carta Constitucional que estabelece: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Se, de um lado, a narrativa histórica da cosmologia nacional enquadrou os quilombos como organizações “perigosas”, insurgentes, remanescentes ou sobras de culturas do Atlântico negro do passado colonial, por outro lado, as leis e os decretos promulgados desde o Conselho Ultramarino, a Lei de Terras, a Lei do Ventre Livre, o período pós-abolição, a Primeira República até a elaboração da Carta Constitucional de 1988, operaram como uma série de dispositivos de exclusão dos quilombos aos direitos sociais mais fundamentais (LEITE, 2008) e deixaram registrada a força da insurgência e da resistência contra os agenciamentos de Estado.

Do ponto de vista antropológico, os quilombos são “grupos étnicos”, conceito formulado por Barth (2000) para se referir aos grupos como organizações sociais e seus sinais diacríticos específicos usados para se autodefinirem nas fronteiras culturais, étnicas e linguísticas. Nos últimos 30 anos, diferentes coletivos se apropriaram da identidade política de comunidades remanescentes de quilombos em defesa de seus territórios. A definição de quilombos como “grupos étnicos” tem sido recorrente na produção de perícias, laudos e estudos antropológicos que visam fornecer subsídios para a identificação, a delimitação e a titulação dos territórios quilombolas. A definição dos coletivos quilombolas pelo conceito de identidade étnica ocorre de forma análoga ao que aconteceu com os povos indígenas, como ressaltou Viveiros de Castro (2016, p. 12), “forçados a se descobrirem como índios” quando o regime colonial e depois o Estado-nação buscaram um conceito que desse conta das diferenças, irredutíveis a uma categoria universalizável com a etnicidade. Assim, comunidades remanescentes de quilombos e “índios” possuem contornos normativos e políticos. Entretanto, nem

---

entrevistas, fotografias, registros audiovisuais, mapas e documentação histórica e bibliográfica sobre as três comunidades quilombolas. Esses dados estão em processo de sistematização e codificação. O acesso é restrito às(aos) pesquisadoras(es) do NAPAS da UFMT, que desenvolvem monografias, pesquisas de iniciação científica, extensão e dissertações de mestrado.

tudo o que se passa na vida social dos quilombos cabe no conceito de etnicidade; portanto, os diferentes regimes de socialidade e as diferentes perspectivas desses coletivos não cabem na rubrica que tende a unificá-los em uma identidade generalizada, tal como aconteceu com os índios brasileiros, que “descobriram que haviam sido unificados na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abrasileirados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 12).

As senzalas, as campanhas de aprisionamento e de destruição dos antigos quilombos e a legislação existente até a promulgação da Carta Constitucional foram tecnologias da biopolítica que puseram em operação, na acepção de Michel Foucault (2002, 2004), dispositivos que produziram o controle e o aniquilamento de corpos. O racismo de Estado sempre esteve incumbido de estabelecer um corte entre quem deve viver e quem deve morrer (FOUCAULT, 2002). Nas formas despóticas e autoritárias que marcaram com cicatrizes a história das populações negras e indígenas, as discursividades assentadas no *continuum* biológico hierarquizaram e tipificaram a espécie humana em raças e qualificaram algumas como mais humanas que outras. O processo de unificação dos regimes modernos do Estado-nação classificou “as pessoas que deveriam ser como nós”, e aquelas consideradas fora desse enquadre desapareceriam no *continuum* da rostidade dos regimes majoritários de poder. As discursividades fundadoras da cosmologia nacional sobrecodificaram a diferença pelo viés da raça, descodificando os fluxos existenciais de coletivos, territórios e corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

No contrafluxo da rostidade, as organizações quilombolas contemporâneas se apropriaram da categoria normativa “remanescentes de quilombos” e a transformaram em uma posição estratégica para atuar como sujeitos de direitos. A insurgência se atualiza por meio da identidade política de quilombo e dos modos de ser cosmopolíticos. A exigência de reconhecimento é o modo dramático de orquestrar os conflitos que emergem do cenário de disputas entre diferentes modos de relação com a terra, entre os grupos minoritários e os poderes hegemônicos.

As comunidades quilombolas são descendentes da população africana, desterritorializada por mais de 300 anos pelo sistema escravocrata mundial, compulsório e violento. Na América Latina pós-escravista, a população afrodescendente rearranjou-se, reorganizou-se, aliada ou não com os povos indígenas, na forma de quilombos. Interessante observar que, durante mais de três séculos, os poderes imperialistas que fermentaram o sistema escravocrata, o qual sustentou

o poder colonial, e o poder do Estado-nação da economia política moderna e capitalista tentaram subjugar os quilombos; e os quilombos, à sua maneira e com toda a sua força de insurgência e resistência, conseguiram se manter como sujeitos contra-o-Estado (CLASTRES, 2003), precisamente contra as forças unificadoras do Estado. No século XXI, os quilombos insistem em não se submeter às forças integradoras e homogeneizadoras do Estado-nação, embora exigindo o reconhecimento como sujeitos de direitos e a titulação de seus territórios de ocupação histórica e tradicional.

Na década de 1980, Maria de Lourdes Bandeira (1988) cunhou o conceito “territorialidade negra” para fazer referência ao “processo específico de construção de espaço e identidade contestatória, relacionando teoricamente com a estrutura do poder político”. Nessa acepção, a territorialidade negra “é uma instância subjetiva em direção a uma reorganização objetiva do espaço social e das diferenças étnicas” (BANDEIRA, 1991, p. 24-25), processo que engendrou a formação de quilombos em configurações sociais que conectam redes de parentesco, sociabilidades e cosmologias relacionais. Lagoinha de Cima, Lagoinha de Baixo, Morro do Cambambi e Ribeirão Itambé são comunidades negras conectadas por contiguidade territorial, redes de parentesco e fronteiras culturais que se exprimem nos discursos sobre si e sobre o outro. O outro do outro está simbolizado nas identificações e nas práticas religiosas que variam do catolicismo popular, dos segmentos pentecostais, às acusações de feitiçarias e benzeções, assim como as interdições de casamentos entre primas(os) “muito de perto”, parentes de “consideração”, filhas(os) de “criação”.<sup>5</sup>

O conceito de etnicidade permitiu ao campo de estudos de quilombos dos últimos 20 anos uma saída conceitual para dar conta dos sinais diacríticos que esses coletivos levam para o campo das fronteiras culturais e do modo como se autoidentificam como grupos étnicos. Quando se autoidentificam como “comunidades remanescentes de quilombos”, acionam uma identidade política como sujeitos de direito (OLIVEIRA, 2006), com o propósito de forjar o Estado a fazer valer

---

<sup>5</sup> Antropólogas(os) atuam na elaboração de laudos e relatórios antropológicos, os RTIDs, com vistas à aplicação do Decreto nº 4.887/2003 e da Instrução Normativa INCRA nº 57/2009, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos de que trata o Art. 68 do ACDT da Constituição Federal de 1988.

a política pública, qual seja identificar, delimitar e titular as terras de quilombos, também chamadas de “terras de preto, terras de santo, terras de uso comum” (ALMEIDA, 2006, p. 109).

As pesquisas antropológicas estão baseadas na experiência social desses grupos étnicos, em suas categorias nativas próprias, que não apenas anunciam a autoidentificação como “comunidades remanescentes de quilombos”, mas privilegiam o ponto de vista deles como diferentes sujeitos. Os quilombos são organizações sociais com relações de parentesco (HARTUNG, 1996), memória, territorialidade e rede de irmandades (MELLO, 2012; SANTOS, 2014), cosmologias e socialidades (MACEDO, 2007; VIEIRA, 2015) que vão além das fronteiras da etnicidade.

## Cosmopolítica quilombola: palavras, benzeção e feitiços

Os coletivos quilombolas vivem múltiplos modos de existência e se autoidentificam como negros, quilombolas ou quilhambolas. Embora tenham se apropriado da categoria histórica e normativa de quilombo, revestem-na de outros sentidos, deslocando os significados historicistas e coloniais, que tendem a vê-los de uma perspectiva frigidificada, para insurgirem-se como alteridades que não se submetem ao princípio da identidade nacional, desestabilizando posições de subordinação. A filósofa da ciência Isabelle Stengers (2010, 2018) cunhou o termo cosmopolítico para, entre outras questões, apontar os sentidos das relações entre ciência e política, humanos e não humanos, humanos e natureza, presentes na ciência moderna e nos modos de reação aos saberes dos outros, mediados pela ideia de tolerância. Stengers (2010) incita a refletir sobre o sentido da “maldição da tolerância”, que reinstala, cronicamente, no campo discursivo das ciências, a posição hierárquica entre saberes, colocando os conhecimentos do outro em uma relação de subordinação aos saberes hegemônicos.

O problema da tolerância, segundo a autora, reside, por um lado, na aceção de que apenas cientistas modernas(os) teriam o acesso ao mundo e à sua tradução em formas de inteligibilidade, desvelamento; e, por outro, na ideia de que os xamãs, as sacerdotisas e outras(os) mestres de saberes estariam imersos em universos de representações e de crenças em magia e em benzeções. Contra essa tolerância da ciência moderna, Stengers argumenta que a proposição cosmopolítica cria possibilidades

de dialogar com outros mundos possíveis e permite aceder aos “possíveis modos de coexistência não hierárquicos” (STENGERS, 2010, p. 355-356, tradução nossa)<sup>6</sup> no e do mundo contemporâneo, marcado pelas forças do capitalismo e de poderes que tentam encapsular os conhecimentos de populações tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhas, pescadoras, entre outras) como possíveis e futuros “produtos” sustentáveis (STENGERS, 2010). A proposição cosmopolítica não corresponde à ideia de um cosmo particular e não designaria um cosmo que englobaria todos os outros. O cosmopolítico, conforme delineou Stengers (2018, p. 446-447):

Designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos.

O conceito de cosmopolítica cria uma abertura no debate sobre as diferenças entre os modos de conhecimento e o modo como se dá a apreensão de outras perspectivas e definições do que seja a relação entre seres humanos e seres não humanos, sem reduzi-las ou desqualificá-las como formas de saber não sistemáticas, reminiscências, crenças etc. Nesse sentido, a noção de cosmopolítica abre um campo de possibilidades para o entendimento dos sentidos da relação entre humano e natureza no contexto quilombola. Os conhecimentos dos mestres quilombolas se apresentam como um ato de resistência política aos “grandes divisores da modernidade” que separaram o humano da natureza, o corpo da alma (LATOURET, 2005).

Nos quilombos de Lagoinha de Cima, Itambé e Morro do Cambambi, a pesquisa buscou saber o que é mais significativo para esses grupos sociais, como delineiam e atribuem sentidos às suas práticas e às relações entre seres humanos e seres não humanos. São essas relações que emergem das narrativas e das conversas quando o assunto envolve a terra, os morros, as serras e as bocainas, os córregos, os rios, os riachos e as cachoeiras, as roças, as plantas, as cavernas, as estradas, o tempo das chuvas e o tempo da seca e da estiagem, as doenças, a morte, os mortos

---

<sup>6</sup> No original: “possible nonhierarchical modes of coexistence”.



e as almas, os espíritos e as visagens, os infortúnios e as dívidas com as(os) santas(os). São vários os cenários etnográficos em que se pode identificar esse universo cosmológico que, por sua vez, se constitui em potência cosmopolítica.

**1º cenário – santas(os):** “Promessa é dívida”, diz seu Manoel Pretinho a Nayara Ferreira quando indagado sobre as promessas que movimentam as festas de santo. “Tem que pagar, né. Porque promessa é dívida. Quando tem festa de Santo Antônio, as meninas fazem promessas! Tem uma mulher que não é daqui, é de São Paulo, veio na festa e fez promessa, aí se casou. Mas ela vai vir aqui ainda para pagar a promessa”.<sup>7</sup> As(os) santas(os) não estão incluídos na categoria de seres não humanos, pois sua agência é caracterizada por qualidades que mais as(os) aproximam do humano. Não aparecem, por exemplo, como intermediárias(os) de uma relação entre humanos e uma divindade superior, que inclusive raras vezes apareceu nas narrativas ouvidas. Nas festas de santo dos quilombos, a igreja católica não desempenha uma posição determinante, nem é considerada necessária para a realização das rezas e cantorias. São as(os) festeiras(os) e o capelão ou a capelã que se responsabilizam pela orquestra da festa, pelas rezas e pela condução de todo o roteiro simbólico do pagamento das dívidas à(ao) santa(o).

As(os) santas(os) são agentes e intervêm, nas relações dos humanos entre si, para a resolução de seus problemas. Por isso, a devoção a elas(es) tem relação direta com suas qualidades específicas e se dá em função de determinados eventos ou infortúnios, tais como a cura de doenças e a resolução de conflitos familiares, além da proteção espiritual contra seres não humanos (o troá, o lobisomem, o nego d’água, as almas ou as visagens) e contra a ofensa de bicho mau, mau olhado, inveja, feitiçaria (sutilmente verbalizada), “mãe do corpo”. As festas de santo são contextos singulares nos quais as contraprestações são ofertadas pela “graça” recebida. Enquanto o discurso da ciência moderna insiste em dissolver ou expulsar a magia, as visagens e as(os) santas(os) do mundo, a etnografia mostra que esses seres insistem em coexistir com os humanos.

O Conga de Dona Chica, como é conhecida Francisca Corrêa da Costa, do quilombo de Lagoinha de Baixo, fica dentro de sua casa, logo

---

<sup>7</sup> Trecho da conversa de Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), com o Sr. Manoel Pretinho, no dia 25 de fevereiro de 2017, registrado no relatório final do projeto de pesquisa “Cosmopolíticas, territórios, memórias e performances de comunidades negras de Chapada dos Guimarães-MT”.

depois da entrada na varanda. As mulheres dos quilombos, herdeiras das festas de santo, estabelecem o espaço da sala como o lugar do sagrado para os altares das(os) santas(os), que reúnem imagens de São Benedito, Nossa Senhora da Guia, Santo Antônio, São José, São João e Nossa Senhora Aparecida, com velas, flores, ornamentos, água, ervas, rezas impressas e plastificadas ofertadas às(aos) devotas(os), estatuetas de pretos-velhos, colares de miçangas.

Ela mora na área urbana de Chapada dos Guimarães, de frente para o cemitério da cidade, e é identificada como benzedeira, reza-deira ou curandeira associada às práticas religiosas de matriz-africana. O Conga de Francisca parece conectar divindades do catolicismo popular, pretos-velhos, rezas e objetos numa forma de “heterogênese” (GUATTARI, 2008), emblemática da expressão cosmológica quilombola, operando como um eixo aglutinador da rede social negra para além das fronteiras da cidade. Francisca, a benzedeira, é uma referência simbólica e política da resistência das mulheres negras quilombolas, considerada uma das pessoas mais velhas e sábias dos quilombos de Serra Acima.<sup>8</sup>

**2º cenário – benzeções:** Na conversa com Marcela, do Morro do Cambambi, ela conta um episódio em que seu pai, conhecido benzedor do lugar,

[...] benzeu uma nuvem de gafanhoto que ameaçava as plantações de cana. Meu pai era benzedor. Aí certa vez, chegou uma nuvem de gafanhoto. E o gafanhoto é questão de dois dias, ele acaba com a plantação da cana. Aí vieram buscar o meu pai. Aí meu pai benzeu que, no outro dia, o gafanhoto estava torrado, parecia que levaram uma panela e torraram. O meu pai não era feiticeiro, mas ele benzia. Aí o Zinco, o meu ex-esposo, chegou, e esse cachorro aqui estava com uma ferida. Aí ele pegou foi ali, aí benzeu, benzeu, aí menina, aonde chegava, deitava e o bicho caía tudo morto.

Nayara: E como ele benzia?

Marcela: Ele benze. Tira as palavras certas. Ele não falava em voz alta. Ele não revelava. Não no meio de gente.

Nayara: O seu pai agia do mesmo modo?

<sup>8</sup> Serra Acima é o nome de Chapada dos Guimarães, chamada assim pela geração mais velha dos quilombos em referência à relação espacial das comunidades com Serra Baixo, nome dado a Cuiabá.

Marcela: A mesma coisa. O meu pai em dia de sexta-feira santa, sexta-feira maior, fazia uma garrafa com uma raiz que ele pegava no mato, ele saía cedo, aí ele ia lá no nosso sítio, nos quatro cantos, e ele benzia. Ali ele benzia que era para as cobras não picarem o gado, o porco, a galinha, para tocar a cobra dali. E no outro dia se podia ir olhar certinho tanto rastro de cobra que passava na estrada.<sup>9</sup>

As benzeções e arrumações são categorias nativas dos quilombos de Serra Acima, práticas de mulheres e homens que carregam, por sua vez, a ambiguidade de serem feiticeiras(os). São pessoas consideradas sábias e de quem se deve desconfiar, pois transitam entre a benzeção, a arrumação e a ofensa de bicho mau. Embora não se fale abertamente que alguém seja um feiticeiro ou uma feiticeira, ou ainda não se acuse alguém de ter encomendado feitiço contra outra(o), a ambiguidade é um atributo dessas pessoas, de forma análoga aos xamãs e/ou pajés ameríndios.

As ofensas de bicho mau são mandadas em pensamento ou por palavras contra outrem. Às vezes, como dizem, há ofensas que não são controladas pelas pessoas e acabam por atingir outras(os) que não seu alvo. Cabe aos benzedores e às benzedoras preparar remédios e proferir palavras que não se falam no meio de gente para restabelecer a saúde e o bem-estar das(os) ofendidas(os) – feridas(os) com picadas de cobras que circulam pelo sertão ou acometida(os) por doenças, maus-olhados e infortúnios como acidentes no trabalho. Pessoas ofendidas são descritas como equivalentes à pessoa empanemada (GALVÃO, 1955).

Além disso, a capacidade dos seres não humanos de transportar ofensas, como a picada de cobra (ofensa de bicho mau), contra seres humanos aponta para a possibilidade de existência de uma percepção análoga à “qualidade perspectiva” encontrada entre os ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), corpos com pontos de vista que não são exclusivos dos humanos. Assim, seria possível arriscar que a “qualidade perspectiva” não é exclusiva do pensamento ameríndio. Significa dizer que ela estaria presente nos modos de existência quilombola e de outras comunidades amazônicas não indígenas, como observado por Charles Wagley (1957), que considerou as práticas de benzeção e pajelança entre as comunidades amazônicas não indígenas como originárias de povos ameríndios:

---

<sup>9</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 7 e 8 de fevereiro de 2017.

Há porém outros elementos e complexos que parecem ter sido originados por mais de uma herança cultural. Dão a impressão de se haverem fundido nas práticas e costumes de duas ou três dessas tradições, passando a assumir as feições características da cultura popular amazônica. A crença em Matinta-pereira, indivíduo que, à noite, se transforma em fantasma, para citar um só exemplo, é provavelmente uma combinação da crença europeia em lobisomens com os conceitos dos índios amazonenses sobre os temíveis espíritos das selvas. Não obstante a sua origem, as crenças populares da Amazônia constituem um importante aspecto da concepção geral do homem rural, simples, da região. Tais crenças, aliadas ao procedimento usual a elas associado, frequentemente determinam a aceitação ou a rejeição dos conceitos científicos de importância vital para a transformação técnica do Vale Amazônico. (WAGLEY, 1957, p. 295-296).

O estudo de Eduardo Galvão (1955, p. 6), por sua vez, identificou como a “vida religiosa” dos “caboclos” da região do Baixo Amazonas estava organizada, de um lado, pelas irmandades religiosas de culto a santas(os), e de outro, pela existência de seres não humanos como currupiras, bichos visagentos, mães de bicho, seres encantados e a “panema”, a força mágica com o poder de alterar as habilidades dos indivíduos em suas práticas de caça, pesca e bem-estar. Os estudos de comunidades datados da década de 1950, como o de Galvão e Wagley (1957), apontaram para a complexidade do mundo relacional das cosmologias de comunidades ribeirinhas, seringueiras e pescadoras da Amazônia e para quanto o estudo das cosmologias dessas populações tradicionais amazônicas é revelador da socialidade desses sujeitos. Embora tenham analisado essas cosmologias por um viés culturalista e marcadamente pessimista, que previa o desaparecimento dessas comunidades do baixo Amazonas pelos constrangimentos sociais das culturas urbano-industriais, visão que assombrava a perspectiva antropológica do período, mostraram que nessas comunidades as relações entre natureza, cultura e sobrenatureza não são da mesma ordem que aquela compartilhada pela visão multiculturalista da modernidade (LATOURET, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1996).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Pace (2014) informa que as pesquisas foram realizadas com recursos do projeto sobre a Hileia Amazônica, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Wagley, Galvão e suas respectivas esposas realizaram pesquisa em uma das comunidades sob a competência do Serviço Especial de Saúde Pública (Sesp) no tempo de guerra, em Gurupá.

No quilombo de Cambambi, as benzedeadas são reconhecidas como pessoas dotadas de conhecimentos herdados de gerações anteriores. Na perspectiva de Dona Maria, raizeira e benzedead, “a benzeção não pode ser ensinada para qualquer pessoa, pois tem muito valor, só a pessoa que entende pode exercer, e é o benzedor quem identifica a pessoa. Se ela tem o dom, passa a palavra para ela”.<sup>11</sup> Palavras, rezas, folhas e dons circulam e transportam a cura e as preces para assegurar os bons presságios e sustentar boa saúde e proteção às pessoas e à comunidade. O ofício da benzeção existe na relação com os saberes sobre as ervas medicinais e a corporalidade. Dona Maria narra que ambos os conhecimentos se entrelaçam e não se excluem. O conhecimento sobre as plantas potencializa o outro, operando como modos de saber mutuamente implicados e complementares para a busca de eficácia nos processos de saúde-doença.

Os remédios preparados pelas benzedeadas e raizeiras são feitos de plantas colhidas na mata do cerrado e outras colhidas nos quintais, repletos de plantas medicinais e culinárias, além de flores e árvores frutíferas tais como seriguela, tamarindo, manga, banana, mamão, bocaiuva, babaçu, buriti. No quilombo Lagoinha de Cima, identificamos com Dona Vanilde e João Fidélis aproximadamente 96 nomes de plantas e 83 espécies pertencentes a 45 famílias botânicas. As espécies encontradas foram agrupadas de acordo com a categoria de uso – alimentar, medicinal, ornamental, para fins de construção de casas, chiqueiros, galinheiros, cercas e lenha (encontros de maio a outubro de 2013).<sup>12</sup> Nesse horizonte etnográfico, os estudos de Félix (2011) e Vieira (2015) mostram que a vida social em diferentes comunidades quilombolas, como em Serrinha – localizada no Baixo Amazonas, município de Oriximiná, no estado do Pará – e na Malhada – situada no Alto Sertão, município de Caetité, no estado da Bahia –, são constituídas por práticas de cura como as benzeções, que protegem contra as “porcariadas”, os “feitiços” e as “coisas ruins”.

Entre as doenças mais benzidas destacam-se a benzedura de cobra (ofensa de bicho mau), a arca caída, o quebrante, o mau-olhado e a dor de dente. Como ressalta Manoel Correa da Silva, conhecido como

---

<sup>11</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017).

<sup>12</sup> Pesquisa realizada no âmbito do projeto “Patrimônio cultural e saberes tradicionais quilombolas de Chapada dos Guimarães”, edital do Programa de Extensão Universitária (Proext), 2013.

Manoel Pretinho, “tem doença que a gente trata com reza e remédio, tem outras que só trata com reza, mas a pessoa precisa acreditar que vai dar certo, porque eu só faço o pedido pra Deus, mas quem executa é ele”. Marcieli, filha de Manoel Pretinho, narra que “o exercício para benzer e tratar com remédio de mato exige da pessoa não apenas fé e confiança em Deus, mas, sobretudo, a necessidade que o outro sinta o mesmo”.<sup>13</sup> As plantas e as ervas medicinais são reconhecidas e identificadas por seu “modo de agir”. Como narrou seu Manoel Pretinho:

Cada planta tem o seu modo de ser e agir, tem que conhecer o jeito dela para poder misturar, porque elas podem entrar em atrito. A planta é igual a gente. Tem horas que não gostam da outra. Então tem que reconhecer se há atrito, porque, do contrário, pode prejudicar a pessoa que está doente.<sup>14</sup>

Durante uma caminhada com Maria pelo seu quintal, ela identifica algumas plantas, dizendo: “Ah, esta daqui é demais de brava, não se dá com muitas plantas, não, mas é muito boa para doença de inflamação”. Ao enfatizar a beleza de uma planta com uma pequena flor bem no topo da cabeça, comentou: “Ah, essa daí é a tuia, nós chamamos de árvore da vida, ela é boa para tudo, ela é muito forte. Trata qualquer doença, pode usar outras plantas junto com ela, porque não zanga, ela ajuda todo mundo”.<sup>15</sup>

A expressão “planta é igual a gente” é uma forma de dizer que os seres do mundo vegetal (os seres não humanos) são seres de subjetividade, vontade e potência que podem afetar os corpos dos humanos quando acionados durante um processo de cura pela benzeção. Palavras e plantas postas em relação pelas mãos de benzedores e benzedoras produzem as possibilidades de cura, saúde e bem-estar às pessoas e ao mundo.

Na perspectiva das(os) quilombolas do Morro do Cambambi e do Alto Sertão de Caetité, as plantas estabelecem relações de afetos e sentimentos entre si, e entre elas e os seres humanos. Na Malhada, “tais sentimentos quando bem relacionados potencializam melhoras ao corpo, quando não, intensificam o grau da doença” (VIEIRA, 2015, p. 169).

<sup>13</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 25 de fevereiro de 2017.

<sup>14</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 7 e 8 de fevereiro de 2017.

<sup>15</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 7 e 8 de fevereiro de 2017.

Além da vontade e da potência das plantas, a dinâmica do tempo e o fluxo das águas são agentes que afetam e orientam a produção da roça. Para Seu Manoel Pretinho e Antero Pereira do Nascimento, conhecido como Tecão, as atividades da roça e do plantio se orientam pela dinâmica das águas e das estações, subdivididas em “tempo da seca” e “tempo das cheias”. Segundo Manoel Pretinho, “para fazer roça tem que respeitar o tempo das cheias e da seca. Cada um tem um ciclo que tem que respeitar. Tem coisa que planta e colhe em um tempo, e outras, em outro tempo”. Ernestino Bomdespacho Pereira lembra dos cuidados com a roça:

Como a gente vivia na roça, ajudando, a gente ia aprendendo, fazendo mesmo. Cuidar de roça é puxado, primeiro vem o manejo do roçado, você faz a roçada que é a retirada dos matos pequenos e fino, depois a gente tomba os tocos maiores e aí se tem a roça coivara, que é a roça limpa, nessa que a gente planta.

Manoel Pretinho chama a atenção para o conhecimento necessário para se ter uma boa roça:

Tem que saber plantar o tipo de ramo ou rama de mandioca. Tem alguns que só podem ser plantados na lua minguante. Tem outros que tem que plantar na lua crescente. Aquela que você planta na minguante tem que limpar na lua crescente. Tem todo um mistério. Há coisa que não depende de nós mas do regulamento da natureza.<sup>16</sup>

A força e o fluxo são imanentes da natureza, é ela quem regula e quem detém a potência, pois não depende apenas das forças humanas. A conjugação das chuvas e dos ciclos lunares é fundamental: atua no crescimento das plantas e ativa suas capacidades produtivas e agentivas. As caminhadas e os diálogos durante o trabalho de campo permitem escutar os modos de categorizar o tempo. Marcela Alves Pedroso explica e orienta que “o tempo não se define, se sente. Hoje mesmo, não vai dar de vocês saírem para visitar o pessoal, olha como o morro está escuro, é só cobrir a Serra do Morro (Cambambi) que o tempo encurta, pode tirar a roupa do varal, porque vem chuva brava”. Afíia Bezerra, ao

---

<sup>16</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcellly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 25 de fevereiro de 2017, no quilombo Morro do Cambambi.

apresentar o seu caprichoso quintal de orquídeas e de temperos como cebolinha, salsinha, manjerição, pimentas e plantas medicinais, explica a relação que tem com as flores: “As orquídeas são o meu cuidado, cuidando delas eu vivo o tempo, nem vejo ele passar. Quando olho para o céu já está escuro”.<sup>17</sup> O tempo, na perspectiva do quilombo, não é um processo que se mede, não há cálculo para encapsular o tempo porque é algo que se vive e se sente conforme o movimento e o ritmo das chuvas, do vento, do ciclo do dia e da noite. Pessoas e corpos celestes, vento e chuva estão implicados em relações de mutualidade, algo como a categoria de tempo ecológico que Evans-Pritchard (2007) observou entre os nuers, povo nilota do Sudão da África Oriental.<sup>18</sup>

**3º cenário – corpos e substâncias:** A relação entre seres humanos e seres não humanos não se restringe ao universo das plantas e das roças, do tempo, das águas e dos ciclos lunares, pois inclui a noção de corpo e as associações significativas entre abertura e fechamento. Quando as mulheres conversam sobre as práticas de autoatenção, enfatizam, sobretudo, o cuidado com a “barriga d’água”, que se manifesta no período da gravidez. Maria Afíia Bezerra explica que:

Com a barriga d’água tem que ter cuidado, principalmente quando se está grávida, pois o corpo da mulher fica todo aberto e por isso tem que tratar. [...] Trata com remédio de mato, dieta e massagem. Por exemplo, para mulher que vai ter bebê, faz comida leve, sopinha com farinha de milho e frango. Comida reimosa não pode porque inflama, e aí é mais complicado.<sup>19</sup>

Maria Afíia Bezerra narra que “o corpo da mulher é diferente do corpo do homem porque o da mulher tem vezes que está aberto né, do homem já não. O corpo da mulher muda de acordo com o regulamento do sangue. O sangue é a força que controla o corpo da mulher”.

---

<sup>17</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de 7 e 8 de fevereiro de 2017, na localidade de Pingadouro, no quilombo Morro do Cambambi. Dona Maria Afíia Bezerra é casada com Antero Pereira do Nascimento, presidente da Associação Quilombola Comunidade Negra Morro do Cambambi.

<sup>18</sup> Uma análise mais aprofundada sobre noção de tempo entre os quilombolas de Chapada dos Guimarães ainda está para ser feita.

<sup>19</sup> Trecho da transcrição feita por Nayara Marcelly Ferreira da Silva, bolsista PIBIC/CNPq (2016-2017), gravação de outubro de 2017.



Os sentidos atribuídos ao corpo feminino se associam a uma abertura proporcionada pela menstruação, pela gestação e pelo parto, enquanto os sentidos atribuídos ao corpo masculino se associam a uma forma fechada e dura. Abertura e fechamento, sangue e força apontam para algo semelhante ao que foi identificado entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, para os quais o corpo é um idioma simbólico na construção da pessoa ameríndia, e o sangue nessas cosmologias é codificado como uma substância ambivalente e perigosa (SEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987; BELAUNDE, 2006).

A simbologia do corpo aparece em diferentes contextos etnográficos, com denominações análogas tais como “dona do corpo”, “barriga d’água” ou “mãe do corpo”. Entre os tupinambás da Serra do Padeiro, na Bahia, os corpos das mulheres são agenciados pela “dona do corpo” (MACEDO, 2007). No quilombo Lagoinha de Cima, a “dona do corpo” aparece pelo nome de “mãe do corpo”, uma variação que corresponde a um ser que “anda pela barriga”. Dona Vanilde explica que:

A mãe do corpo anda pela barriga, caçando criança, dentro da barriga da mãe, parece uma cobra que está enrolando, e torce. Aí faz chá. A mãe do corpo é só um acompanhamento da criança [...]. Porque fala que está caçando uma criança, né, é o companheiro. Então, quando não acha criança, aí fica rodando na barriga. (Vanilde Francisca de Oliveira, encontro de 18 de junho de 2013).<sup>20</sup>

Vanilde é socialmente reconhecida como benzedeira. Ao falar sobre sua ascendência, ela se reconhece como descendente de “índios” – provavelmente dos kurá-bakairis, que viviam na região de Chapada dos Guimarães, e hoje vivem na aldeia Santana, no município de Nobres.<sup>21</sup>

No quilombo Morro do Cambambi, o corpo da mulher é categorizado por um fluxo contínuo entre “corpo aberto” e “corpo fechado”. Não é sempre que o corpo da mulher está aberto e propício aos fatores externos, mas sim nos momentos quando o sangue se manifesta. O sangue é o agente regulador do corpo da mulher, mais flexível se comparado ao do homem. Desse modo, em determinados momentos,

---

<sup>20</sup> Ser um companheiro ou alguém que acompanha a criança e que residiria no corpo da mulher evoca a categoria do duplo, tema para estudos futuros.

<sup>21</sup> Nobres é um município recente, criado em 1963. Antes dessa data, o território pertencia ao município de Chapada dos Guimarães.

sobretudo nos períodos gestacionais e menstruais, as mulheres devem seguir um conjunto de regras que implicam em obedecer a uma série de restrições alimentares e comportamentais (MACEDO, 2007).

As categorias que definem o corpo para essas relações são o corpo aberto e o corpo fechado. O corpo aberto está associado ao corpo feminino, à interioridade e aos processos de transformação corporal provocados pelo sangue menstrual, pela gestação, pelo parto e pela amamentação, fatores que provocam a abertura do corpo, enquanto o corpo fechado está associado ao corpo masculino, à exterioridade, às coisas duras e fechadas. O corpo feminino e o corpo masculino não estão numa relação de oposição, mas implicados em relações de mutualidade. O estudo de Belaunde (2006) aponta uma série de evidências etnográficas sobre a importante relação simbólica entre pensamento, sangue, corpo e gênero em diversos povos amazônicos. O sangue é um operador simbólico que

tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres. Em primeiro lugar, porque o sangue transporta conhecimento corporificado, atribuindo gênero à pessoa; em segundo, porque o sangramento é explicitamente uma posição feminina, embora ela não seja ocupada apenas por mulheres. (BELAUNDE, 2006, p. 232).<sup>22</sup>

As analogias encontradas nas comunidades quilombolas com as noções de corporalidade ameríndia não são apreendidas aqui como o resultado de influências das segundas sobre as primeiras. Não obstante a ideia de uma suposta “fusão” cultural entre as crenças indígenas, negras e europeias presente nas etnografias de Wagley (1957) e Galvão (1955), as etnografias contemporâneas nos quilombos podem ser apreendidas pelo conceito de heterogênesse, na acepção de Félix Guattari (2008).<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Um estudo aprofundado e comparativo sobre corpo e gênero ainda está para ser feito entre as comunidades quilombolas. Por razões de espaço e escopo, apenas menciono a relevância do tema para futuras análises.

<sup>23</sup> A proposta de pensar as cosmologias quilombolas através do conceito de “heterogênesse” é tributária do trabalho de Marcio Goldman (2009, 2011, 2015). O que se passa nos terreiros de religião de matriz africana, a partir de uma “matriz de transformações”, o processo de desterritorialização ocasionado na diáspora africana sob o domínio do sistema escravocrata e o processo de reterritorialização e resistência nas Américas há mais de 300 anos, quilombos e terreiros são contextos etnográficos que apresentam formas criativas, singulares e múltiplas da diferença e da diversidade cultural.

A heterogênesse não é um conceito que versa sobre mistura ou sincretismo. Ao contrário da fusão ou mistura, concebe que os acontecimentos e os encontros de alteridades podem fazer emergir outras modalidades criativas da diferença, sem, no entanto, fazer submergir um dos polos da relação. Em outras palavras, nas regiões da Amazônia, do Cerrado e do Nordeste, a antropologia tem se deparado com formas de pensar a relação entre humanos e não humanos que nos levam a refletir sobre as relações entre natureza, cultura e sobrenatureza, nos distanciando das dicotomias entre sujeito e objeto, pensamento e ação, humano e natureza, entre outras.

Não estaríamos, então, em busca de gêneses, misturas, tipologias ou até mesmo de processos de etnogêneses, mas da apreensão de “heterogêneses” (GUATTARI, 2008), em que as relações entre diferenças não se resumem às oposições ou misturas. Em outras palavras, evita-se sucumbir à lógica da assimilação para buscar o que se passa nesses “territórios-existências”, como as benzeções e arrumações, as festas de santo, os candomblés, a linha cruzada, ou ainda no culto aos encantados praticado pelos tupinambás da Serra do Padeiro, no estado da Bahia, acusados de não parecerem índios por cultuar uma religião de matriz africana, e não indígena (GOLDMAN, 2015).

Enquanto, nas ciências modernas, a racionalidade, a objetividade e a argumentação se fundamentam em uma epistemologia naturalista, universalista e relativista, nos quilombos importa acentuar a existência de diferentes sujeitos com corporalidades, forças e fluxos que indicam a “qualidade perspectiva” e “multinaturalista” de que se veste e se reveste o mundo para eles (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; SAEZ, 2004). É nesse sentido que o conceito de cosmopolíticas faz pensar e reconhecer os saberes quilombolas sobre o cosmos: a qualidade perspectiva e a presença de uma humanidade coextensiva a todos os seres, subjetividades, forças e potências. Descola (1998, p. 28) ressaltou que, na Amazônia, o referente comum aos entes/seres que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas “a humanidade enquanto condição”. Estaríamos, portanto, diante de ontologias que estabelecem “diferenças de grau, e não de natureza”, entre seres humanos, plantas e animais, ao invés de um dualismo entre natureza e cultura, humanos e não humanos como domínios ontologicamente opostos (INGOLD, 2000, p. 86, tradução nossa).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> No original: “a matter of degree rather than kind”.

É nessa abordagem que penso os territórios quilombolas como territórios cosmopolíticos, no sentido formulado por Guattari (2008) e Stengers (2010), perspectivas que deixam a ver as forças políticas de unificação do Estado-nação, o conflito entre as comunidades negras rurais e os segmentos latifundiários e do agronegócio e, ao mesmo, a capacidade de resistência e criatividade dessas comunidades – que, de forma análoga aos terreiros de candomblé, existem como “nichos de resistência” diante das religiões hegemônicas (BASTIDE, 1983, 1985; GOLDMAN, 2014, 2015).<sup>25</sup>

Os quilombos enfrentaram o sistema de escravidão, os capitães do mato, as expedições bandeirantes que objetivavam a sua destruição, os senhores de engenho, os latifundiários. Enfrentam os recentes regimes de exclusão e diminuição de seus territórios por parte das ações dos grandes proprietários da monocultura da soja, do milho e do algodão, e o uso intensivo de agrotóxicos que atingem os leitos dos rios, a saúde e o bem-estar das pessoas dos quilombos e as matas das regiões amazônica e do Cerrado.

Um caminho possível de compreensão desses modos de existência é pensar que os territórios quilombolas, mas não exclusivamente eles, implicam “universos de referência”, como Guattari descreve ao longo de sua obra (2008, p. 29), constituídos de saberes e práticas coletivas sobre os usos e a relação com a terra, sobre a relação com as plantas e outros seres que nela habitam. Em outras palavras, penso que os territórios quilombolas são “territórios existenciais”, no sentido proposto por Guattari (2008, p. 27), nos quais coabitam pessoas e outros seres não humanos – como santas(os), espíritos, curupiras, bichos visagentos, lobisomens –, agenciamentos – como as benzeções e as feitiçarias, próprios de processos de subjetivação e “apreensão” (GUATTARI, 2008, p. 118) –, afetos e redes de reciprocidade. Nesse sentido, os territórios quilombolas podem ser descritos como lugares da “heterogênesse”, a manifestação intensiva da multiplicidade, da alteridade (GUATTARI, 2008). Esses agenciamentos não decorrem das oposições binárias clássicas como indivíduo e coletivo, significativo e significado, natureza e cultura, mas exprimem o sentido de relacionalidade (STRATHERN, 2014) entre os humanos e os seres não humanos.

---

<sup>25</sup> Essa analogia entre coletivos diferentes, mas originários da diáspora africana e da violência do poder colonial, é tributária da reflexão de Goldman (2009, 2011, 2015).

O que podemos aprender sobre esses territórios cosmopolíticos é que eles nos ensinam que há outros mundos possíveis, os quais incluem a diferença e a alteridade como princípios constituidores. Se as ciências modernas apenas toleram os regimes de conhecimento desses coletivos como meras fantasias ou lendas, ameríndios e quilombolas se mostram muito mais relativistas e abertas(os) quando reconhecem os agenciamentos e as subjetividades de seres não humanos, corpos actantes que circulam e atuam em seus modos de existência (LATOURET, 2012). Observamos que o sentido de humanidade que euro-americanas(os) atribuem apenas ao *homo sapiens* é restrito, enquanto para povos ameríndios e quilombolas esse sentido é mais expansivo e coextensivo. Em outras palavras, “a cultura consiste na forma como as pessoas delineiam analogias entre diferentes domínios de seus mundos” (STRATHERN, 1992, p. 47).

Destarte, tudo parece apontar para um contexto etnográfico de cosmologias quilombolas, singularizadas por ontologias relacionais e fluxos multissensoriais que conectam sons, barulhos, formas, cheiros, substâncias de diferentes entes, pessoas, plantas, animais, espíritos, almas, que gozam de subjetividades. As ontologias quilombolas prefiguram coletivos em uma malha relacional de humanos e não humanos, em contraste com os conceitos de sociedade e cultura. Quando pergunta “o que pode um corpo?”, Spinoza diz que “não se sabe o que pode um corpo, ou o que se pode deduzir de sua mera natureza”, mas ele existe como potência, com o poder de afetar e de ser afetado (SPINOZA, 2007, p. 167).

Poderíamos pensar que as cosmopolíticas quilombolas seriam a expressão da multiplicidade contra a mestiçagem, da diferença contra a identidade. Os seres não humanos exprimem o potencial ontológico de “realizar esse possível como virtual” e “multiplicar o nosso mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132), e o potencial simbólico de expressar perspectivas sobre as relações sociais vivenciadas, conectando os sujeitos entre si e ao seu território.

As tentativas de destruição dos territórios quilombolas e a negação de sua existência por parte de setores do agronegócio e da economia capitalista mundial parecem ser tributárias da lógica da propriedade privada que galvanizou a malha fundiária nas mãos de latifundiários e de grandes grileiros de terras desde a fundação do Brasil como nação, e do não entendimento de que nesses territórios do sertão do Cerrado não habitam apenas humanos, mas outros seres cujas ontologias conferem a potência ao sertão como um universo cosmopolítico.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA/UFAM; Fundação Ford, 2006. (Coleção Tradição & Ordenamento Jurídico). v. 2, p. 101-132.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: um estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 15., GT Temas e problemas da população negra no Brasil, 15 a 18 de outubro de 1991, Caxambu. *Anais [...]*. Caxambu: Anpocs, 1991.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985. v. 2.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, jan./jun. 2006. ISSN 1678-9857. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9npak3m>. Acesso em: 26 jul. 2020.
- BRASIL. *Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Ministério da Casa Civil, 2003. Disponível em: <https://tinyurl.com/ybybxx45>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- BRASIL. Constituição (1988). Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 5 de outubro de 1988. *Legislação Informatizada – Constituição. ADCT de 1988 – Publicação Original*. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8no3kyh>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- BRASIL. *Instrução Normativa nº 57/2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinstituição, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília: Incra, 2009. Disponível em: <https://tinyurl.com/yddbua7>. Acesso em: 23 jun. 2020.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34, 1996. v. 3.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998. Disponível em: <https://tinyurl.com/yafboypq>. Acesso em: 26 jul. 2020.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FÉLIX, Camila Corrêa. “*Eles são cristãos como nós*”: humanos e encantados numa comunidade negra amazônica. 2011. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. p. 277-293.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955. 202 p. (Biblioteca Pedagógica Brasileira: Brasiliana. Série 5. v. 284).

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, [S. l.], v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8umgrho>. Acesso em: 26 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Cavalos dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 407-432, 2011. Disponível em: <https://tinyurl.com/ydcl93nv>. Acesso em: 26 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 7-24, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8v2yst8>. Acesso em: 26 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/yicswoswk>. Acesso em: 26 jul. 2020.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: 34, 2008. 208 p.

HARTUNG, Miriam. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros*

*no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

INGOLD, Tim. From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. In: INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Nova Iorque: Routledge, 2000.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: 34, 2005. 152 p.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EdUFBA; EdUSC, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/yc29z6xy>. Acesso em: 26 jun. 2020.

LIMA, Vladimir Moreira. *Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política*. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2015. E-book.

MACEDO, Ulla. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. 2007. 196 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora da Unesp; Paralelo 15, 2006.

PACE, Richard. O legado de Charles Wagley: uma introdução. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, v. 9, n. 3, p. 597-615, set./dez. 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/yclbleu3>. Acesso em: 26 jun. 2020.

SAEZ, Oscar Calavia. Moinhos de vento e varas de queixadas: o perspectivismo e a economia do pensamento. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 227-255, out. 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/y6vs3joy>. Acesso em: 3 jun. 2020.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. Brasília: Editora da UnB, 2014.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; Marco Zero, 1987. p. 11-29.



- SILVA, Nayara Marcelly Ferreira da. *Relatório Final Iniciação Científica (PIBIC-CNPq)*. Projeto de pesquisa “Cosmopolíticas, territórios, memórias e performances de comunidades negras de Chapada dos Guimarães-MT”. Cuiabá: UFMT, 2017.
- SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- STENGERS, Isabelle. The Curse of Tolerance. In: STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics II*. Mineápolis: University Minnesota Press, 2010. p. 303-416.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8bs8h62>. Acesso em: 25 jul. 2020.
- STRATHERN, Marylin. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. Nova Iorque: Routledge, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetitê*. 2015. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9qkhtwb>. Acesso em: 25 jun. 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <https://tinyurl.com/yasmyvkw>. Acesso em: 25 jun. 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: N-1 Edições, 2016. 23 p. (Coleção Pandemia).
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Nacional, 1957. 401 p. Disponível em: <https://tinyurl.com/y5ardjzk>. Acesso em: 22 jun. 2020.

# Saberes tradicionais, narrativas e territorialidade contemporânea

Raquel Mombelli

Este artigo se propõe a analisar a relação entre os saberes tradicionais, as narrativas orais, interconectadas à experiência da escravidão, e seus efeitos na afirmação da territorialidade contemporânea no contexto de reconhecimento legal de terras quilombolas da Invernada dos Negros, no município de Campos Novos, em Santa Catarina.<sup>1</sup> A relação entre o avanço dos procedimentos administrativos de regularização fundiária e reconhecimento do direito às terras quilombolas<sup>2</sup> e a reprodução de determinadas narrativas orais que acionam saberes tradicionais é o eixo que conduz a reflexão. Tais narrativas apresentam conteúdos que abordam descrições de situações envolvendo determinados seres sobrenaturais ou objetos que inesperadamente aparecem e reaparecem em vários lugares do território quilombola da Invernada dos Negros. Alguns desses seres sobrenaturais são identificados como manifestações de “espíritos” pertencentes a antigos escravos que teriam vivido naquelas terras. Essas manifestações são identificadas e nominadas pelas(os) moradoras(es) do lugar como “visagens” ou “encantes”.

---

<sup>1</sup> O tema foi objeto de estudo de minha tese de doutorado, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Os objetivos da tese foram analisar e correlacionar o processo de reconhecimento territorial quilombola e seu registro como patrimônio cultural pelo Estado brasileiro, além de analisar a relação entre os pleitos territoriais, a reapropriação coletiva da territorialidade e os acervos a serem protegidos pelo Estado nessa área (MOMBELLI, 2009).

<sup>2</sup> Em 2004, foi emitida, para a Invernada dos Negros, a certidão de reconhecimento como comunidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Nesse mesmo ano, ocorreu a abertura de um processo de Inquérito Civil Público pelo Ministério Público Federal (MPF), Procuradoria de Joaçaba, em Santa Catarina, para averiguar a situação fundiária das terras herdadas da Invernada dos Negros, e iniciou-se os procedimentos administrativos junto ao Incra/SC.

Essas visagens ocorriam com frequência no passado, mas diminuíram à medida que se expandia o cultivo de monocultura de *Pinus elliottii*, espécie de árvore exótica de pinheiro introduzida na região a partir da década de 1970. No entanto, com o avanço das etapas que perfazem o processo administrativo de regularização das terras quilombolas, as visagens reapareceram, e, nesse contexto, são percebidas pelas(os) suas(seus) narradoras(es) como algo que “está voltando cada vez mais”. Por meio da pesquisa realizada, foi possível observar uma estreita relação entre o acirramento dos conflitos vivenciados nos últimos cinco anos, resultantes de um sistemático questionamento por diferentes agentes externos em torno dos direitos da Invernada dos Negros, e as narrativas sobre a incidência das visagens em várias áreas de terras naquela região.

As narrativas sobre a origem da Invernada dos Negros estão relacionadas a um grupo de africanas(os) que, na condição de escravas(os), chegaram à região Meio-Oeste de Santa Catarina no século XVIII, obtendo posteriormente a alforria e a concessão de terras através de testamento lavrado em cartório no ano de 1877. O documento determina a doação da terça parte da Fazenda São João, a Invernada dos Negros, a 12 ex-escravas(os),<sup>3</sup> condicionada ao usufruto e à inalienabilidade perpétua dessas terras.

A existência desse documento e a doação condicionada ao usufruto perpétuo e à inalienabilidade das terras sempre foram mencionadas por um grupo de pessoas que, atualmente, se identificam como descendentes das(os) antigas(os) ex-escravas(os) legatárias(os). Esse grupo se identifica como herdeiro<sup>4</sup> da Invernada dos Negros, e a referência aos documentos confirma essa identificação; nessa condição, sustentam o direito reivindicado de acesso e de propriedade daquelas

---

<sup>3</sup> Nomes dos legatários registrados no Inventário do Tenente Matheus, dono da Fazenda São João, localizada no distrito de Campos Novos: Manoel, Geremias, Margarida, Damazia, Joaquim, Domingos, Salvador, Manoel, Francisco, Inocência, Pedro e Josepha (Documento de tomo 006/Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, de Campos Novos, Inventário de 1877).

<sup>4</sup> Aqui, faz-se necessária uma diferenciação entre os termos “legatário” e “herdeiro”. Considero legatárias(os) as(os) ex-escravas(os) nominadas(os) no documento de testamento de 1877. As(os) herdeiras(os) são as(os) descendentes dessas(es) legatárias(os), que formaram famílias e laços de parentesco ao longo do tempo. Na atualidade, como mencionado no texto, são 127 famílias que se reconhecem como descendentes das(os) legatárias(os) do testamento e, portanto, legítimas herdeiras do legado das terras da Invernada dos Negros.

terras. Para esse grupo, ser considerada(o) herdeira(o) e ter o direito de acessar as terras significa conseguir estabelecer vínculos de descendência com essas(es) ex-escravas(os). Essas famílias e seus descendentes são reconhecidos como referências dos troncos antigos e como origem da atual comunidade. Os laços de parentesco construídos ao longo do tempo por essas famílias orientam as noções de pertencimento à comunidade. Também organizam o princípio de ocupação das terras de uso comum e perpétuo da Invernada dos Negros nessa comunidade de herdeiros até o presente momento.

Atualmente, 127 famílias herdeiras ocupam somente 4% da área reivindicada no processo de reconhecimento, que totaliza aproximadamente 8 mil hectares.<sup>5</sup> A drástica redução da área originalmente herdada ocorreu por diferentes fatores, entre eles o interesse do Estado brasileiro em transformar essas áreas de usufruto comum em terras para a ocupação privada de imigrantes da Europa e descendentes. Em sintonia com esse projeto, pautado no racismo e na ideologia do embranquecimento, um processo jurídico de “Ação de divisão das terras da Invernada dos Negros”<sup>6</sup> foi impetrado na década de 1940. A ação jurídica permitiu a divisão das terras herdadas em duas metades, sendo uma delas repassada para o advogado responsável pelo processo como pagamento de seus honorários. A outra parte foi dividida em 32 quinhões entre as famílias das(os) herdeiras(os) que conseguiram permanecer nas terras apesar das imposições do processo jurídico. Nas décadas seguintes, a partir de incentivos fiscais do governo brasileiro, fazendas de cultivo de *Pinus elliotti* começaram a imperar rapidamente na paisagem local, avançando cada vez mais sobre as divisas do território pertencente às(aos) herdeiras(os), alcançando inclusive o cemitério onde estão sepultadas(os) suas(seus) parentes.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Essa é a área identificada e em processo de titulação pelo Incra/SC. Transcorridos mais de 14 anos do processo, só foram regularizados mil dos 8 mil hectares identificados como território quilombola. As áreas regularizadas ainda não se encontram em nome da Associação Remanescente de Quilombo da Invernada dos Negros (Arqin), órgão de representação jurídica das(os) herdeiras(os).

<sup>6</sup> Ação de divisão do imóvel denominado de Invernada dos Negros, que tramitou na Comarca de Campos Novos no ano de 1928, número de tomo 1278 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

<sup>7</sup> O impacto ambiental causado pelo pinus na região, assim como por seu alastramento nas áreas de terras das(os) herdeiras(os), foi abordado no relatório antropológico produzido por Mombelli (2006).

## Escravidão e visagens

A presença de escravas(os), africanas(os) e afrodescendentes na região de Campos Novos, onde se localiza o quilombo Invernada dos Negros, foi demonstrada por muitas pesquisas historiográficas,<sup>8</sup> relatos de viajantes no século XIX, dissertações e monografias.<sup>9</sup> Além disso, há uma variedade de notícias de jornais, documentos jurídicos e registros de livros paroquiais com referência à presença desses grupos populacionais. Várias(os) autoras(es) também têm relacionado a presença histórica desses grupos, na condição de escravas(os), à atividade do tropeirismo na região.<sup>10</sup>

O conjunto desses fatos não explica por que razão uma reação silenciosa e incômoda é manifestada pelas(os) herdeiras(os) da Invernada dos Negros quando o tema é a terrível experiência da escravidão na região. Indagações sobre fugas, castigos ou outras práticas vinculadas ao sistema escravista são respondidas com um silêncio absoluto. Isso não significa, no entanto, que haveria uma recusa absoluta desse tempo da escravidão por esse grupo, mas que tal fato está associado diretamente às políticas de colonização do país, assentadas na ideologia do branqueamento da nação, segundo a qual se procurava produzir uma identidade nacional ignorando a presença e o papel das(os) africanas(os) e de suas(seus) descendentes na formação étnica e cultural da nação brasileira. Ao mesmo tempo, essa ideologia impregnou as formas de produzir as historiografias locais, que resultaram em uma leitura hegemônica de que o sistema escravista no estado catarinense foi menos significativo e, ainda, de que teria sido menos violento do que aquele desenvolvido no restante do país. Por isso, também não é de se estranhar que a existência de um testamento de doação de terras a africanas(os) alforriadas(os), ocorrido anteriormente à criação do município de Campos Novos (fundado em 1898),<sup>11</sup> não tenha sido

---

<sup>8</sup> Consultar, por exemplo, Piazza (1983), Cabral (1968) e Santos (1977).

<sup>9</sup> No que tange aos trabalhos recentes (monografias e dissertações), consultar Lazarini (1993), Marcon (1999), Borges (2005) e Oliveira (1994).

<sup>10</sup> Sobre a presença de negras(os) na condição de escravas(os) na região, ver Pedro (1988).

<sup>11</sup> No único livro de história sobre o município de Campos Novos, de Paulo Blasi (1994), não há menção sobre a Invernada dos Negros, embora o autor apresente alguns comentários sobre a existência de descendentes de escravas(os), como antigas damas de leite de alguns personagens considerados folclóricos na cidade. A criação

objeto de merecida referência em nenhum livro da historiografia local, apesar de se tratar de um caso raro na história do estado catarinense. Porém, o fato de não haver referências historiográficas sobre a existência de tal documento ou uma presença frequente e substancial de relatos sobre a escravidão na região não significa a ausência de uma memória sobre o período da escravidão entre as(os) herdeiras(os) da Invernada dos Negros. Se as lembranças das(os) herdeiras(os) não alcançam objetivamente o tempo da escravidão, esse tempo, no entanto, pode ser e é acessado através das visagens. As visagens são as formas pelas quais essa relação com o passado, com a escravidão, se manifesta. Ressalto, novamente, que uma memória do “tempo da escravidão” não é imediatamente estabelecida pelas(os) herdeiras(os), e, geralmente, esse período é constantemente sintetizado pela expressão de que suas memórias não alcançam esse tempo. Entretanto, pelo ato de narrar ou contar as situações de visagens, uma conexão particular com o tempo da escravidão pode ser identificada. Como isso ocorre?

As visagens são descritas como a ocorrência de certas situações em que surgem visões ou aparições de objetos ou seres considerados sobrenaturais. Nessas situações, sons assustadores são ouvidos, fantasmas surgem do meio da mata, bichos de ouro são vistos, galos dourados aparecem e desaparecem sem deixar vestígios, mulheres sobrevoam a mata, falam e gritam, bichos lutam com pessoas, objetos levitam, fantasmas avisam sobre potes de ouro enterrados, fogueiras em movimentos circulares “brotam” da terra e escravos retornam do além. Nesses lugares em que as visagens aparecem, acredita-se que estejam depositadas ou enterradas riquezas, provavelmente potes de ouro. Essas aparições se manifestam com o propósito de proteger o ouro supostamente depositado nesses lugares. Acredita-se que tais manifestações são advindas de seres sacrificados no passado, com o objetivo de resguardar o ouro enterrado e de garantir que sua apropriação ocorra somente por aquele considerado seu legítimo proprietário. Os depoimentos apresentados abaixo destacam como essas noções de tempo – o passado, da escravidão, e o tempo presente – são apresentadas; em seguida, demonstra-se como tal ato de narrar as visagens pode ser compreendido como algo que dá sentido aos atuais

---

do município foi em 1898. Os dois livros mais conhecidos sobre a historiografia oficial catarinense, de Osvaldo Cabral (1968) e de Walter Piazza (1983), também não mencionam a existência ou a história dessas(es) descendentes de ex-escravas(os), herdeiras(os) das terras da Invernada dos Negros.

processos de territorialização contemporânea. O herdeiro Francisco de Sousa,<sup>12</sup> conhecido como seu Chico Preto, traduz a mensagem transmitida pelo evento da visagem:

*Nós, os escravos mesmo enterravam dinheiro. Vamos supor que você enterrava dinheiro, aí matava um ou se não um cachorro, qualquer bicho, e enterrava ali e dizia praquele bicho atender aquele dinheiro. [...] É, cuidar do dinheiro. Se eles marcavam que era pra mim ou era pra você, ou era pra você; se fosse pra você, era só ela; se fosse pra mim, era só pra mim. O outro não tira... e não tira mesmo. [...] Se não for pra aquela pessoa não tira. [...] É, pote, panela, né, dessas panelas que tem aí [...]. Daí que dá as visagens, isso aí. Aqui tem isso aí... tem aqui nesse canto aí. Tem aqui, tem pra lá, tem pra cá. Onde quer tem aí. Eu sei onde é que tem muitas coisas aí, mas eu não me meto. (Chico Preto, 2007, grifos meus).*

A herdeira dona Maria Santa descreve o evento da visagem como associado à existência de ouro enterrado em determinados lugares das terras da Invernada dos Negros. Ela é conhecedora das ervas e plantas medicinais, benzedeira e parteira da localidade, e narra em detalhes como ocorre a manifestação da visagem:

*As visagens é quando tem pote de ouro enterrado, os fazendeiros mandavam enterrar o pote de ouro e lá mandava matar o escravo para que ninguém soubesse onde estava o ouro. Por isto que os escravos voltam [...]. Quando tem visagem, você não pode soprar assim pra trás, tem que soprar pra frente, que aí ela vai [...]. Mas não dá pra falar muito porque, dona Raquel, dá muito medo, é barulho de corrente pra um lado, é pra outro, e a gente cai no buraco, é tudo eles que faz. Eles volta [os escravos]. Olha só: elas aparecem por tudo que é lugar por aqui, aqui perto mesmo dá pra ver onde elas apareceram. Mas quando elas aparecem tem que rezar o terço e benzer o lugar. Você tem que fazer o sinal da cruz ali e não é bom retirar o “encante”. Ele deve permanecer lá, no lugar. Pois se a gente o tira, traz só desgraça, é só morte, destruição, [...] porque é a ganância que atrai isso. Não dá pra pegar, não. (Maria Santa, 2008, grifos meus).*

As visagens estão diretamente relacionadas a locais onde se acredita estarem depositados e/ou enterrados potes de ouro – nos

---

<sup>12</sup> Falecido em 2016.

quais se encontram também os denominados “encantes”.<sup>13</sup> Para as(os) narradoras(es) das visagens, algumas aparições seriam “almas” de escravos sacrificados no lugar onde o ouro era enterrado. Essa seria uma prática adotada pelos fazendeiros – os proprietários do ouro – como forma de assegurar o segredo absoluto sobre sua localização. As aparições de seres vindos de outro mundo – as almas dos escravos sacrificados no passado –, seus ancestrais, estão por ali e se manifestam para proteger os encantos, o ouro e a riqueza enterrados naquele lugar.

Como explicam as(os) narradoras(es), as visagens se apresentam em diversos lugares da região. No entanto, pode-se afirmar que sua incidência está associada a locais mais significativos da vida social da comunidade: áreas onde se localizam os terrenos das unidades familiares, na lavoura, nos poteiros e na mata nativa. Os lugares em que se manifestam as visagens são considerados “lugares de interdito”, exigindo das pessoas uma constante postura de vigilância e atenção ao cruzar por eles, já que esses eventos podem significar também uma ameaça.

As visagens estão relacionadas aos marcos de apropriação tradicional da comunidade naquelas terras. Assim, não é por acaso que existem relatos de visagem ocorridos junto a um muro de taipa de aproximadamente meio metro de altura e cem metros de comprimento. O muro foi construído pelas(os) antigas(os) herdeiras(os) com a intenção de demarcar as divisas entre as terras herdadas e as terras vizinhas, com o objetivo de frear as frentes de ocupação que já avançavam em algumas áreas de domínio do grupo. O muro tem sido mencionado em inúmeros relatos produzidos em torno dos usos e da ocupação das

---

<sup>13</sup> Em 1955, Eduardo Galvão identificou o termo “encantado” como um fenômeno reconhecido pela população de Itá, na Amazônia, uma espécie de força mágica atribuída aos seres sobrenaturais. Por influência desses seres sobrenaturais, determinados objetos, todos os bichos e inclusive os seres humanos, dependendo das circunstâncias, poderiam se tornar “visagentos” ou “encantados”. Essa noção não se aplicaria às(aos) santas(os) ou a divindades cristãs. Para essa população, os sobrenaturais habitariam o fundo de rios, igarapés ou poções. Lá também habitariam seus companheiros, os chamados caruanis. Esses lugares, habitados por esses seres, formariam um reino encantando, semelhante a uma cidade: com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se fosse revestido de ouro. Os habitantes desse reino seriam loiros e de pele muito alva. Alimentar-se-iam de uma comida especial que, se provada pelos habitantes deste mundo, transformá-los-ia em encantados que jamais retornariam do “reino”. Os companheiros desse reino agiriam como espíritos familiares dos pajés ou curadores e, por isso, acreditariam poder fazer o mal para outras pessoas, assim como têm o poder de atuar, de controlar e de proteger a natureza (GALVÃO, 1955).



terras como um marco de referência na luta pela preservação de seu território. É uma espécie de memorial e funciona como um símbolo da trajetória de ocupação e da resistência de ocupação das terras herdadas. Seu Valdevino de Souza, conhecido como Vino, relata uma das visagens que presenciou exatamente naquele lugar:

É... Então era meio-dia bem certinho, daí nós estava, nossa casa tudo era chão, as paredes tudo era chão e coberto “esteira”. Eu, compadre Tonho e irmão saímos da porta pra fora assim, desceu, não tem cavalo, não tinha bicho nenhum, desceu seis mulas assim no meio do mato e se sumiu num canto assim. Daí sabe a falecida mãe, eu digo “mãe, ó lá as mulas ali”, daí eu “olha lá, é mula mesmo?”. E ela dizia “uhnuhn”. “É mula, mãe!”. Daí ela, “creio em Deus padre”, ela disse assim. Daí se sumiu aquelas mulas lá, seis mulas, sem cabeça! [...] Sem cabeça... e ali na taipa velha ali perto do... nós ia daqui vender pinhão lá na cidade, ia carregado e voltava carregado. Daí nós voltamos meio tarde à noite, era meia-noite, atravessou um bode preto e pulava em nós e não nos deixava passar. E ia pra lá e ia pra cá. E pulava... daí o pai rezou e se sumiu aquele bode preto. E tem até hoje, se o cara cruzar de noite tem aquele bicho, aquele bode preto.

As narrativas que descrevem as visagens são reproduzidas geralmente em conversas informais ou durante as rodas de chimarrão, em torno do fogão a lenha, no final do dia ou de manhã cedo, costume cotidiano compartilhado entre parentes e pessoas do lugar. As visagens fazem parte do dia a dia, da vida e do imaginário simbólico do lugar. Assim, elas remetem a uma situação dificilmente apresentável, ou seja, “quando o significado não é mais absolutamente apresentável e o signo<sup>14</sup> só pode referir-se a um sentido, não a um objeto sensível” (DURAND, 1988, p. 13-14). Aquelas(es) que as descrevem tendem a ressaltar o quanto a experiência foi permeada por situações de grande mistério e de difícil compreensão imediata.

---

<sup>14</sup> Durand (1988) classifica dois tipos de signos: os signos arbitrários e os signos alegóricos. Os primeiros são puramente indicativos, remetem a uma realidade significada; se não presente, pelo menos sempre representável. Os segundos, os signos alegóricos, remetem a uma realidade significada, dificilmente apresentável, e são obrigados a figurar concretamente uma parte da realidade que significam. Dessa forma, o autor define o conceito de imaginação simbólica: quando o significado não é mais apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido, não a um objeto sensível.

As narrativas orais sobre as visagens podem ser analisadas enquanto uma forma de poesia vocal, como definiu Zumthor (2000).<sup>15</sup> Quando Zumthor trata de vocalidade, evoca a poesia oral enquanto uma forma de poesia que assume seu papel de comunicadora a partir de elementos como intérprete/narrador e ouvinte. Seguindo as discussões desse autor, as poesias/narrativas também podem ser compreendidas como um tipo de performance, já que implicam uma capacidade do sujeito em dominar determinada competência, que é a do saber fazer, ou seja, de narrar a visagem. No entanto, a narrativa não se resume ou se define somente como uma simples forma de comunicação, pois possui uma ligação estreita com os saberes tradicionais considerados relevantes por esses sujeitos, sobretudo com relação aos cuidados com a natureza, as formas de conduta e os valores morais. Esses saberes também estão relacionados a um tempo da escravidão, a um tempo não linear que informa sobre a relação das(os) herdeiras(os) com o lugar, com o território. Por meio da performance, desse ato de narrar as visagens, transmite-se conhecimento; e, ao fazê-lo, tem-se a capacidade de modificá-lo (ZUMTHOR, 2000). O que é narrado e ouvido sobre as visagens não é percebido como repetição, porque as pessoas ouvem e recontam, e esse movimento é entendido como algo atualizado. Trata-se antes de uma forma de receptividade denominada pelo autor de reiterabilidade, ou seja, os conteúdos e as informações não são considerados redundantes, mas algo mágico e próprio da poesia vocal, um momento privilegiado da recepção, em que um enunciado é realmente recebido. Trata-se de um momento único em que o objetivo não é repassar uma informação ou uma simples comunicação, mas consiste em mudar aquela(e) a quem se dirige; nesses termos, receber uma comunicação é necessariamente sofrer uma transformação.<sup>16</sup> As narrativas sobre as visagens possuem esse caráter de marcar e comunicar um conhecimento único, uma forma de evocar o passado no presente.

Essa possibilidade de acessar um passado pelas narrativas das visagens é um tipo de poesia para Zumthor (1997, 2000) e de

---

<sup>15</sup> Para esse autor, a poesia vocal consiste em uma diversidade de manifestações: as canções, os contos e/ou as narrativas que contêm certos aspectos não verbais, porém não totalmente contrários à escrita, são fontes de eficácia textual.

<sup>16</sup> Segundo o autor, o resultado dessa perspectiva levaria ao surgimento de um sentimento apropriável, em outros termos, numa fusão de horizontes de expectativas (ZUMTHOR, 2000).

rememoração para Walter Benjamin, segundo Gagnebin (1999). Por meio das narrativas, é possível acessar um passado histórico desaparecido ou esquecido em termos de intensidade, e não de cronologia. Gagnebin (1999), recorrendo a Benjamin, demonstra a importância central da narração para pensarmos sobre as noções de tempo e de história a partir dos conceitos de origem (*ursprung*) e de rememoração (*eingedenken*). Segundo a autora, o termo “origem” de Benjamin não se refere a uma negação absoluta da dimensão histórica, mas a uma forma de apreensão do tempo histórico em termos de intensidade, e não de cronologia, como dito anteriormente. A noção quer antes se distanciar de concepções como a do desenrolar histórico e remeter a um passado que é acionado por meio do ato de lembrar ou da leitura de certos signos ou textos (as visagens enquanto poesia vocal), denominados de rememoração. Rememorar implica, nesse sentido, um processo mediativo e reflexivo. Não se trata de reencontros imediatos com o passado, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas de determinada “promessa de regresso ao passado”, pois o passado é algo que está sempre ameaçado e possui o sentido de passado/desaparecido (*vergangen*). Assim, para Benjamin, o movimento de volta ao passado constrói um sentido de origem e implica um duplo sentido de reconhecimento: “por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado (não fechado)” (GAGNEBIN, 1999, p. 16). A vontade de regresso ao passado contém também a precariedade desse processo e alude a um sentido de restauração, ou seja, o reconhecimento de que a recordação de uma ordem anterior é também a fragilidade dessa ordem. Portanto, rememorar é restaurar um movimento da origem sempre incompleto, não fechado e voltado para o futuro.<sup>17</sup> Rememorar o passado não é simplesmente uma restauração do passado, mas uma transformação do presente, que é retomado e transformado. Assim, o sentido de origem torna-se profundamente histórico, pois a restauração não significa um retorno às fontes, mas, antes, o estabelecimento de uma nova ligação entre o passado e o presente.

As visagens, reproduzidas ao longo do tempo pelas sucessivas gerações de herdeiras(os) da Invernada dos Negros, podem ser enten-

---

<sup>17</sup> A origem seria uma retomada do passado com abertura para o futuro. O *ursprung* é uma categoria histórica, e não uma forma atemporal. E, por isso, inacabamento e abertura também lhe pertencem, são as condições de possibilidade (não a garantia) de seu completo desdobramento (GAGNEBIN, 1999).

didadas como formas pelas quais se pode falar, revelar e ressignificar os eventos ocorridos no passado. Assim, além de carregar um poder explicativo sobre eventos relacionados à escravidão, as visagens comportam conteúdos morais importantes para consolidar as relações sociais. Afinal, o ouro está de alguma forma associado à maldição, fazendo com que tanto sua exploração quanto sua posse sejam consideradas situações que podem trazer desgraças e morte, como aparece nos depoimentos das(os) narradoras(es), registrados anteriormente. O ouro enterrado está associado à ganância e se constitui em um sinal de extrema cobiça, lançando sua maldição sobre quem o possui. Esses eventos, simultaneamente, descrevem, julgam e revelam o sofrimento das(os) negras(os) no tempo da escravidão. Eles são elaborações de sentidos de práticas coletivas. Através das narrativas, pode-se perceber as explicações que as(os) herdeiras(os) elaboram sobre o mundo a que pertencem e sobre os valores e as moralidades que dão sentido a suas ações. Os escravos que surgem nas visagens são aqueles que foram sacrificados no passado por seus senhores, para guardar segredo do local onde o ouro foi enterrado. O sangue sacrificado do escravo guarda o ouro e está impregnado na terra. Mistura-se a ela. O sangue escravo, o ouro e a terra estão indissociáveis. No momento das visagens, são esses escravos que se manifestam, fazem barulho, colocam correntes, montam armadilhas, cavam buracos, tudo para proteger o ouro. Os escravos protegem o ouro e as terras. O tempo dos escravos está de volta, está no tempo presente. Há uma diluição das divisões do tempo. As relações aqui estabelecidas apontam para uma concepção de um território, dos sentidos e significados de que esse território é portador para as(os) herdeiras(os). Assim, a definição de território negro se aproxima daquela de Neuza Gusmão (1999, p. 145), como algo que remete à própria condição de existência dos sujeitos:

O negro se faz parte de uma terra singular, uma terra que possui e da qual é possuído. Sua história nela se inscreve e ele próprio, enquanto negro, nela – terra – encontra-se inscrito. A terra é, assim, um ser vivo de mesma natureza; sua relação com ela está centrada em ritos, mitos, lendas e fatos. Memórias que contam sua saga revelam sua origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento.

O território nesses termos constitui-se, portanto, como algo único,

pois “é sinônimo de relações vividas, fruto do trabalho concreto dos que aí estão, fruto da memória e da experiência pessoal e coletiva de sua gente, os do presente e os do passado” (GUSMÃO, 1999, p. 149-150).

As visagens informam, para além das relações com a terra e com o lugar, quadros interpretativos da sociedade da qual emergem. Essas narrativas orais podem ser consideradas como um conjunto de expressões discursivas, segundo o qual os sujeitos interpretam a si mesmos, o seu passado e a sociedade em que vivem, conforme proposto nos estudos produzidos por Lima (2003). Dessa forma, elas forneceriam conteúdos importantes para explicar também as drásticas transformações ocorridas no lugar. Uma delas seria a relação estabelecida entre a manifestação das visagens e as alterações na paisagem natural, a destruição da mata nativa e sua substituição pelo *pinus* na região. Segundo explicam as(os) herdeiras(os), à medida que a mata local foi substituída por vastas plantações de *pinus* e eucalipto e as terras da região passaram por processos de divisões e fragmentações, houve diminuição na frequência das visagens. Como explicam as irmãs Dona Bertolina de Sousa e Dona Maria Santa de Sousa, “agora não tem mais visagem porque o pinu<sup>18</sup> comeu tudo, não sobrou mais nada. Agora com o pinu não tem mais visagem, mas já teve muita, muita mesma”.

Destacam-se com esses depoimentos a relação de oposição estabelecida entre o *pinus* e a visagem. Onde há *pinus* não há visagem. Essa oposição revela, por sua vez, uma percepção sobre a natureza, o lugar e a relação com o espaço. Não há visagem nessas áreas porque representam a entrada das(os) que ocuparam as terras por elas(es) herdadas, significando, portanto, a expropriação, a invasão e a imposição de uma nova ordem. O *pinus* representa a esterilidade, a destruição e a ausência. A árvore é considerada para as(os) herdeiras(os) um monstro que “comeu as visagens”, como explica muito bem Dona Bertolina: um monstro que devora o “encante”. Assim, pode-se pensar o *pinus* como um elemento que se opõe não apenas à visagem, mas também às árvores de araucárias, utilizadas como referências espaciais para a indicação das moradias das famílias dos antigos troncos velhos.<sup>19</sup> O *pinus* se opõe à noção de encantado que as visagens detêm. O *pinus*

---

<sup>18</sup> Forma linguística local utilizada pelo grupo para nominar a árvore *Pinus elliotti*.

<sup>19</sup> Sobre essa questão das referências espaciais, ver relatório antropológico “Invernada dos Negros”, publicado no *Boletim Informativo* nº 3, de 2006, do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (Nuer) da UFSC.

é o lugar do desencantado, sem mistérios. Onde ele se estabelece impõe-se a paisagem monótona habitada pelo monstro que domina e não deixa o encanto se manifestar.

É necessário chamar a atenção para outro aspecto do universo das narrativas das visagens. O ato de desenterrar o ouro ou de se apropriar dele está revestido de enfrentamentos de determinados riscos, entre eles a possibilidade da loucura e da morte, como alertam as narrativas. Só deve apropriar-se do ouro aquele para o qual o minério está destinado. A desconsideração a tal recomendação pode estar associada à possibilidade de desestabilização de dada ordem vigente. O que isso significaria?

A noção de risco que a visagem comporta pode ser pensada nos termos de Marcel Mauss (2003). O autor aborda a questão da morte enquanto uma sugestão coletiva<sup>20</sup> causada por uma ruptura da comunhão social que sustenta os sujeitos de determinada sociedade. O sujeito sabe que vai morrer porque a morte é algo que está associado a causas determinadas por uma coletividade. Assim, o rompimento de regras morais, os pecados ou as forças sagradas podem levar um sujeito a acreditar que vai morrer. Afirmo o autor:

Este estado coincide geralmente com uma ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado, com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta. A consciência é então invalidada por ideias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária da parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitado ou julga-se em pecado, e morre por essa razão. (MAUSS, 2003, p. 350).

Se em algumas sociedades a morte pode ser atribuída a causas morais ou religiosas, em outras, como no caso dos maoris, é a intensidade das crenças que produz tal efeito. São as noções puramente morais e religiosas que dominam aquela sociedade, e o senso refinado de moral e de escrúpulos é atribuído à maioria das causas de mortes entre eles. A morte por “pecado mortal” é, portanto, a mais frequente entre os maoris, como demonstra o autor.

---

<sup>20</sup> Marcel Mauss (2003) realizou um estudo comparativo sobre as causas coletivas para a morte entre os australianos e os maoris, da Nova Zelândia.

No caso da Invernada dos Negros, pode-se associar a noção de “pecado mortal” de Mauss à possibilidade de acessar o ouro enterrado. É a crença em determinada moralidade e em certas regras que faz com que a pessoa seja impedida de cometer um “pecado mortal”; a crença de que infringir regras morais terá como punição a loucura ou a morte. Assim, se não houver a certeza de que o ouro acessado está destinado para a pessoa que o localizou, ela cometerá um “pecado mortal” e certamente será acometida de loucura e até de morte. A noção de “pecado mortal” também está próxima das análises produzidas por Mary Douglas (1976) em torno das classificações de perigo e pureza em determinadas sociedades. Segundo a autora, todas as sociedades seriam portadoras de certos tipos de crenças ameaçadoras ou formas de advertências que informariam sobre a ordem social ideal. A partir dessas crenças, qualquer contato considerado perigoso carregaria uma carga simbólica, uma forma de expressar dada ordem social. Assim, existiria aquilo que a autora denominou de “crença-perigo”, como parte de um código moral a sancionar as leis e a manter certas regras, conforme sua explicação:

[...] a ordem ideal da sociedade é guardada por perigos que ameaçam os transgressores. Essas crenças-perigos são tanto ameaças que um homem utiliza para coagir um outro, como são perigos que ele teme incorrer por lapsos de retidão. Elas são uma linguagem forte de exortação mútua. Nesse nível, as leis da natureza são introduzidas para sancionar o código moral [...]. Logo achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças em contágio perigoso, como quando se considera que o olhar ou contato de um adúltero provocam doença em seus vizinhos ou filhos. (DOUGLAS, 1976, p. 14).

As “crenças-perigos” são formas de separação, purificação, demarcação e punição de transgressoras(es) e teriam como função principal, segundo a autora, impor uma sistematização a uma experiência desordenada. A noção de risco de morte ou de loucura associada à possibilidade ou não de apropriação do ouro enterrado estaria relacionada, portanto, ao estabelecimento e à manutenção de dada ordem e a regras sociais produzidas por crenças em contágios perigosos.

Se determinados perigos podem ser interpretados como símbolos de uma relação entre as partes de uma sociedade, como afirma Douglas, os riscos em torno do acesso e da posse dos objetos de ouro, nas terras da Invernada dos Negros, cumpririam esse

papel, seriam formas de crença-perigo. O ouro é uma metáfora que representa a relação das(os) herdeiras(os) com as terras, com o lugar. Ele também representa a riqueza que aquelas terras detêm. As terras herdadas são consideradas uma dádiva e, nessa condição, são também sagradas, afirmam algumas(uns) das(os) narradoras(es). Se a dimensão sagrada está relacionada a noções de perigo, “o sagrado precisa estar continuamente cercado com proibições”, como alerta Douglas. Assim, o sagrado pode ser tratado também como contagioso, exigindo que as relações estabelecidas com ele sejam expressas por “rituais de separação e demarcação e por crenças no perigo de se cruzar fronteiras proibidas” (DOUGLAS, 1976, p. 35). O estabelecimento de uma ordem implicaria uma restrição, que, na situação estudada, se traduziria pelos riscos de se apropriar do ouro enterrado. Se a ordem simboliza tanto o perigo como o poder, é nas advertências com relação ao acesso ao ouro que se confirma e se reconhece a potência dessa ordem. Conforme análise de José Carlos Rodrigues, as classificações do que é sagrado e do que é profano são maneiras de ver o mundo em que:

[...] o objeto de interdição é Sagrado, ao passo que o Profano é aquilo a que estas interdições se aplicam. O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado, do qual não ousamos nos aproximar, porque ele não pode ser tocado. Está permanentemente protegido desse contato pelas interdições que isolam e protegem o profano. Tudo o que é sagrado existe à parte: não pode ser colocado em pé de igualdade com o que é profano e muito menos estar com ele misturado. Qualquer contato indevido tem por efeito a sua profanação, ou seja, o desaparecimento dos atributos que o constituem. (RODRIGUES, 1983, p. 24-25).

O acesso ao ouro pode implicar um ato de profanação porque está associado ao risco de se cruzar fronteiras que são consideradas sagradas. A terra é uma dádiva sagrada. O ouro e a riqueza existentes naquelas terras pertencem a todas(os) e não podem ser apropriados individualmente. Retirar e se apropriar do ouro enterrado constitui uma ameaça à ordem moral e à ordem estabelecida. Todas(os) aquelas(es) que desejam se apropriar do ouro enterrado representam uma ameaça, pois podem ser as(os) transgressoras(es) de uma regra comum, compartilhada pela comunidade de herdeiras(os). Aquela(e) que deseja se apropriar do ouro pode incorrer numa quebra simbólica daquilo que deve permanecer interligado: o ouro e a terra. Apropriar-se do ouro é romper o sentido da dádiva atribuída às terras herdadas, de sua



sacralidade, que não se limita ao objeto – a terra –, mas na atitude, na relação que se estabelece com ela. A terra é o próprio ouro ali enterrado.

Apropriar-se do ouro enterrado constitui um tabu, no sentido de que isola o sagrado e opõe-se ao que é acessível a todas(os) indefinidamente. O objeto tabu é detentor de uma força incomum, e, por isso, exige-se certos cuidados de conduta diante do que é sagrado: “Essa força é o elemento-base do Sagrado; é a raiz comum das crenças de sacralidade; é o mana. O mana não é apenas uma força, mas a força” (RODRIGUES, 1983, p. 26). O mana é força contra a ganância, perigo constante e ameaça aos valores compartilhados pelo grupo. Qualquer transgressão nesse sentido implica provocar uma ruptura com aquilo que deveria continuar ligado, o sentido atribuído ao território. Apropriar-se do ouro é compreendido como uma forma de poluição, de transgressão dos caros valores compartilhados pelo grupo. É também avaliado como um risco, uma ameaça ou um perigo porque significa que alguém cruzou uma linha que não deveria ter cruzado, e isso pode tanto enfraquecer o grupo quanto acarretar a sua dissolução. As visagens e o ouro são pressupostos por meio dos quais a experiência coletiva e os vínculos com o território são transmitidos, repassados, renovados e perpetuados às sucessivas gerações de herdeiras(os). O encanto – o ouro enterrado – está e permanecerá intocado, e deve permanecer assim porque as terras da Invernada dos Negros encobrem e abrigam o ouro, elas são o próprio ouro – a dádiva. As terras e o ouro não podem ser apropriados individualmente, eles pertencem a todas(os), estão protegidos pelos encantos das visagens. A observação criteriosa ao que é recomendado – o ouro só pode ser extraído por aquele a quem está destinado – indica o princípio moral e ético da relação instituída com o lugar, com aquelas terras. Não se pode se apropriar individualmente de algo que pertence a todas(os) e é compartilhado por todas(os) – a dádiva coletiva das terras.

## Visagens: transmissão de saberes e força vital da territorialidade contemporânea

A atual anúncio realizada pelo grupo de herdeiras(os), de que “as visagens estão voltando cada vez mais”, está associada às lutas travadas pelo grupo em torno do acesso e do direito à terra e dá sentido à territorialidade contemporânea desse grupo. As narrativas sobre as visagens revelam, sobretudo, uma concepção de terra que se opõe a outra:

a de terra privada, a de terra-mercadoria. Além disso, constituem-se numa resposta às múltiplas tentativas de deslegitimação do patrimônio material (a terra) e imaterial (a relação com o lugar, a relação das(os) herdeiras(os) com o lugar), enfrentadas ao longo de mais de um século de ocupação das terras herdadas. As terras herdadas são dádivas e sagradas, estão repletas de significado que as visagens atualizam, reatualizam e ressignificam a partir de suas manifestações. As visagens informam e acionam sobre referências fundamentais à existência e à continuidade da trajetória de luta e da relação com as terras herdadas. Nesse sentido, as visagens constituem um patrimônio imaterial inestimável. As visagens são e continuarão a ser acionadas constantemente pelas(os) herdeiras(os) para mantê-las(os) em alerta permanente na defesa de seu território, contra seus adversários, contra aquilo que tenta mudar os sentidos atribuídos historicamente pelas(os) herdeiras(os) àquele lugar.

O processo de reconhecimento legal das terras herdadas tem ampliado as perspectivas com relação ao futuro e à reprodução do próprio grupo de herdeiras(os). Há possibilidades reais de elas(es) permanecerem nas terras e, sobretudo, de renovarem os vínculos simbólicos e materiais com aquela terra, expropriada pelo advogado que agiu protegido pelo racismo nos anos 1940.

A territorialidade da Invernada dos Negros é resistência quando, diante das tentativas frequentes de questionamento e suspeição sobre o direito pleiteado, responde através de suas referências ao passado, alimenta-o por meio de uma narrativa poética de referência topográfica. As memórias sobre os escravos sacrificados, que emergem pelas visagens, não as(os) deixam esquecer sua trajetória de resistência, de trabalho e de luta pelo direito a ocupar as terras herdadas. Isso implica, inclusive, trazer à tona todas as experiências sociais até o momento desconsideradas.

As narrativas sobre antigos escravos que reaparecem como visagem simbolizam uma percepção de tempo cíclico: os escravos fazem parte do presente, são o presente, e não um passado remoto. Ao contrário, eles comportam o passado e o presente concomitantemente. Fazem parte de uma memória coletiva que informa sobre as(os) antepassadas(os) e sobre a continuação de suas(seus) descendentes naquelas terras. Fazem parte de uma tradição – de uma tradição e de uma tradicionalidade que se revelam pela combinação de determinada leitura sobre o passado com as reivindicações contemporâneas. Nesse sentido, pode-se afirmar a construção de uma noção de tradição que nada tem a ver com uma linearidade histórica, ou mesmo com uma

ideia de repetição do tempo pretérito. O tradicional, além de ser do tempo presente, é, portanto, social e politicamente construído. Assim pode-se também dizer que, nesse processo, grupos ou comunidades tradicionais, como a comunidade quilombola Invernada dos Negros, num eterno e sempre atual processo de transformação, redefinem permanentemente suas relações com a natureza, e não apenas repetem tradições fixas (ALMEIDA, 2008).

Dessa forma, as narrativas sobre as visagens informam sobre as relações estabelecidas com a natureza e sobre uma noção de sustentabilidade local, pois nos locais onde aparecem as visagens há mata protegida, são lugares de interdito. Essa visão de mundo se contrapõe à terrível ameaça do cultivo intensivo de *pinus* – “o monstro que comeu as árvores, que esconde o sangue dos escravos sacrificados, o sangue de seus antepassados”. A terra é dádiva porque contém sangue, riquezas, os encantos e o ouro. Os ensinamentos sobre como entender os processos de divisão das terras e de como protegê-las, bem como manter acesa a esperança de retomá-las, vêm das visagens, desses seres sobrenaturais que ensinam como cuidar daquele lugar. As narrativas são acionadas para reafirmar os vínculos simbólicos da territorialidade, para defender o bem comum, para perpetuar a terra como dádiva, e não como mercadoria.

É importante ressaltar ainda que as narrativas são contadas em uma sequência não linear, acentuando as passagens em que as sensações de temor e de insegurança são vivenciadas. Esses aspectos asseguram a existência de uma forma única de comunicação local. Uma maneira de contar histórias aprendidas com os antepassados e vivenciadas no tempo presente, no cotidiano da comunidade. Muito mais que um simples ato de narrar, as narrativas constituem-se em práticas de socialização que não transmitem somente histórias, mas saberes, práticas sociais, valores morais sobre as formas de viver, de relacionamento e compreensão do mundo natural e do sobrenatural. Essas narrativas integram o patrimônio cultural e imaterial, e reiteram e atualizam os vínculos estabelecidos com o território da Invernada dos Negros, expressões de uma territorialidade contemporânea.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. Manaus: PPGSCA/UFAM; PPGDA/UEA; Fundação Ford, 2008. v. 1.
- BLASI, Paulo. *Campos Novos: um pouco de sua história*. Florianópolis: Edeme, 1994.
- BORGES, Nilsen C. Oliveira. *Terra, gado e trabalho: sociedade e economia escravista em Lages, SC (1840-1865)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *História de Santa Catarina*. Florianópolis: Secretaria de Educação e Cultura, 1968.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix; EdUSP, 1988.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Discurso escravo em terra de negros. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (org.). *Brasil: um país de negros?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; CEAQ, 1999.
- LAZARINI, Sérgio. *História demográfica da Paróquia de São João Batista de Campos Novos: 1872-1940*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.
- LIMA, Nei Clara. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Editora da UnB, 2003.
- MARCON, Frank Nilton. *Visibilidade e resistência negra em Lages*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MOMBELLI, Raquel. Relatório antropológico: Invernada dos Negros. *Boletim Informativo do Nuer: quilombos no sul do Brasil: perícias antropológicas*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 19-130, 2006. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7x28djv>. Acesso em: 24 abr. 2020.

MOMBELLI, Raquel. *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

OLIVEIRA, Ancelmo Pereira de. *A formação do negro no espaço rural de Campos Novos*. 1994. Monografia (Pós-Graduação *lato sensu* em História do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Oeste de Santa Catarina, Joaçaba, 1994.

PEDRO, Joana Maria (org.). *Negro em terra de branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

PIAZZA, Walter. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: EdUFSC; Lunardelli, 1983.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Nova história de Santa Catarina*. Florianópolis: EdUFSC, 1977.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

# A expansão da mineração e o território quilombola em Trombetas: o caso da consulta prévia<sup>1</sup>

Erika G. A. S. Beser

Esta pesquisa apresenta uma discussão acerca da invisibilidade quilombola e da expansão da mineração, tendo como foco o estudo de caso da aplicação da consulta prévia, prevista na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em comunidades quilombolas que vivem às margens do rio Trombetas. Nesse local, a empresa denominada Mineração Rio do Norte (MRN) tem explorado bauxita em diversas áreas que fazem fronteira com territórios quilombolas e áreas de preservação ambiental.

Os territórios quilombolas Alto Trombetas I e II estão localizados no município de Oriximiná, no oeste do Pará, na mesorregião do Baixo Amazonas, na microrregião de Óbidos. Aproximadamente 30% das(os) habitantes de Oriximiná vivem na zona rural ou em áreas de floresta e beira de rios. Grande parte dessa população dedica-se à economia de subsistência baseada em roça, caça, pesca e coleta de gêneros florestais (destacadamente castanha e copaíba), tradicionalmente realizadas pelos grupos locais. Nas últimas décadas, um número crescente de moradoras(es) da zona rural tem se empregado em atividades ligadas à exploração madeireira e à mineração de bauxita, que ocorrem no interior e nas imediações de Unidades de Conservação (UC) e de terras demarcadas no interior do município – em especial, no âmbito das concessões florestais e das operações de lavra da MRN, na Floresta Nacional (Flona) de Saracá-Taquera.

---

<sup>1</sup> A primeira versão deste artigo foi apresentada no II Seminário Internacional América Latina (SIALAT) – realizado na cidade de Belém, na Universidade Federal do Pará, dos dias 27 a 29 de novembro de 2017 –, com o título: “A expansão da mineração em território quilombola: ‘Meu direito é menor do que o do outro?’”.



comunidades quilombolas estão reunidas em diversas associações com o intuito de garantir seus direitos.

## Sobre o contexto histórico de conflito da região

Ressalta-se, na trajetória histórica do grupo, o processo de ressignificação dos termos mocambo e quilombo na vivência das comunidades negras do Trombetas. Referidas pejorativamente como “os pretos do mocambo”, negligenciadas ou simplesmente desconsideradas pela sociedade abrangente até meados do século XX, assumem a identidade de “remanescentes de quilombos” a partir da década de 1980 como uma condição positiva para a conquista de visibilidade como sujeitos de direitos. Nesse sentido, segundo Acevedo e Castro (1998), os termos mocambos e quilombos devem ser contextualizados para melhor compreensão da trajetória desse grupo.

O termo mocambo, de acordo com as autoras, era utilizado no século XIX por agentes do governo para classificar pejorativamente lugares de criminosos, desertores e perseguidos pela sociedade escravista. Entretanto, o movimento quilombola em Oriximiná lhe deu novo uso como sinônimo de resistência e de luta pela titulação das terras que tradicionalmente ocupam na condição de remanescentes de quilombos. O próprio termo quilombo também foi ressignificado, ultrapassando o sentido histórico de agrupamento de negras(os) fugidas(os) – noção “refrigerificada” (ALMEIDA, 2002, 2008, 2011) e anacrônica – para designar o processo de resistência e autoafirmação dos grupos negros diante da ordem escravista. O termo sofreu ainda uma importante reinterpretação jurídica, passando a ser utilizado em processos de regularização fundiária de identificação de comunidades ditas remanescentes de quilombos. A ressignificação do termo se deu em um contexto político de emergência de direitos específicos das(os) remanescentes de quilombos, a partir da Constituição Federal de 1988, que forneceu o enquadramento jurídico-político para grande parte das ações realizadas pelos vários atores sociais envolvidos nas disputas territoriais na região do rio Trombetas, inclusive a consulta prévia e as experiências vividas para que esse instrumento fosse garantido.



## A implantação da mineração e das Unidades de Conservação no Trombetas

A década de 1970 correspondeu a um intenso movimento de expropriação de terras públicas no município de Oriximiná. No bojo dos planos desenvolvimentistas do governo federal e das políticas nacionais de intensificação da ocupação da Amazônia, grandes empresas foram incentivadas a implantar projetos de monta na região, beneficiando-se de favorecimentos econômicos e fiscais concedidos pelo poder público. Entre elas, a MRN foi responsável pelas transformações mais significativas no que tange à reorganização socioespacial e cultural das comunidades em geral na região, em especial nas remanescentes de quilombos. A MRN iniciou suas atividades de pesquisa mineral na região do Trombetas em 1969, identificando ao longo de terras marginais ao curso do rio diversos platôs com grandes jazidas de bauxita. Em 1976, a empresa construiu em Porto Trombetas uma cidade-enclave para sediar suas instalações e servir de base para as operações de lavra em extensões de terra ao longo do rio Trombetas. Essa cidade-enclave, erigida em meio à Floresta Amazônica e a povoados negros formados por famílias remanescentes dos antigos mocambos, tornou-se um território à parte no município de Oriximiná, um território gerido pela empresa.

Juntamente com a empresa mineradora, também chegaram à região novos agentes de regulação ambiental e representações locais de órgãos estatais até então ausentes, implicando de forma progressiva a modificação de limites, normas e regras de direito e uso dos territórios ocupados pelas comunidades. Assim, o projeto minerador, ele próprio produto de políticas públicas, promoveu em escala local a institucionalização de processos cotidianos pela introdução de novas instituições públicas e privadas (agências, empresas, órgãos etc.) na área, assim como a judicialização das relações sociais concernentes ao uso dos territórios e dos recursos naturais sob domínio das(os) quilombolas, apresentando-lhes novos mecanismos públicos de regulação. Três anos depois da implantação da MRN na região, foi promulgada no Congresso Nacional uma proposta da empresa de demarcação da Reserva Biológica do Trombetas (Rebio). Nesse ínterim, a empresa utilizou a estratégia de compra de terras para expandir seu domínio territorial na região, como foi o caso da fazenda da família Almeida e das terras de posseiros na área de Porto Trombetas, conforme explica Wanderley (2008), com base em relatos registrados em sua pesquisa. Segundo o autor:

[...] o caso mais emblemático na região se deu na área das comunidades quilombolas do Jacaré, Abuí, situadas a montante do rio. Os remanescentes sofreram com o processo de grilagem promovido pela empresa paulista Xingu/SA, para posterior demarcação da Reserva Biológica do Trombetas. (WANDERLEY, 2008, p. 52).

Vale observar que a Rebio foi instalada em local até então ocupado por várias famílias remanescentes de quilombos, as quais não foram consultadas nem sequer informadas a respeito da delimitação da UC. Também não foram identificadas ou reconhecidas como habitantes do lugar, dado por inabitado por ocasião das pesquisas preliminares para a criação da UC, o que indica a invisibilidade das comunidades perante o Estado.

Em 1979, chegou o IBDF [Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal]. Quando eles chegaram aqui, a gente morava aí [...]. Quando o chefe vinha para cá, acho que ver a área, se realmente não tinha ninguém morando, eles chegavam aqui na casa e diziam: “Olha, amanhã vai entrar um pessoal aqui, os donos da terra. Quando vocês verem o barulho da lancha, alaguem a canoa de vocês, apaguem o fogo de vocês e corram para o mato, se escondam, porque vai entrar um pessoal aqui”. [...] Por que eles faziam isso? Porque eles foram dizer para o governo que aqui não morava ninguém. Depois que nós fomos descobrir. Por isso que ele vinha na frente, mandava a gente se esconder, apagar o fogo, alagar a canoa, pra quando viesse aqui ver, não tinha ninguém: “é verdade o que o B. disse lá em Brasília, que não tem ninguém! Uma área de reserva, sem povo, sem gente, sem ter ninguém”. *Aí depois, nós fomos sabendo. Ele cansou de chegar aqui em casa. Em lugar por aí, panela ele tomava, tracajá, paca da panela; estava cozinhando, ele chegava pegava e jogava a comida pro mato. Deixava muita gente sem comer. Ele cansou de fazer isso aqui, nesse rio grande, por aí. E o pessoal ficava sem comer. Ele fazia isso. Ele era muito ruim.* (Entrevista com Raimundo Dias Barbosa, Comunidade Jamari/Último Quilombo, out. 2012 *apud* SILVA NETO, 2014, p. 62).

O caráter invisibilizante da criação da Rebio se traduziu em uma série de ações do governo federal, a exemplo do pagamento de indenizações para as(os) moradoras(es) da área. Negligenciando a condição de posseiros das(os) quilombolas, o Estado indenizou apenas as(os) proprietárias(os) que apresentassem título ou algum instrumento jurídico válido para atestar a propriedade da terra – sendo que, na

região, confundiam-se as propriedades legítimas com as posses dos patrões (SILVA NETO, 2014).

*À época eram poucas famílias camponesas que detinham alguma comprovação formal de posse ou propriedade – juridicamente válida ou não – como, por exemplo, Ermelinda do Socorro da Silva que recebeu por herança uma área de castanhais de 992 hectares, cujo documento [datava] de 1936, embora não tenha sido indenizada, em razão de, ao tempo das indenizações, ainda não ter alcançado a maioridade civil e residir, por esse motivo, na cidade de Oriximiná, conquanto sua documentação lhe conferisse pleno direito à indenização segundo os critérios adotados pelo IBDF. A esmagadora maioria dos moradores, no entanto, não possuía qualquer documentação comprobatória da ocupação, restando assim expropriada em função do não reconhecimento da condição de tradicionais e legítimos ocupantes das terras onde suas famílias reproduziram-se física, social, econômica e culturalmente há gerações. (SILVA NETO, 2014, p. 68).*

A invisibilidade das comunidades locais ainda viria a ser reforçada e prolongada pelos funcionários do IBDF, então responsável pela gestão da UC, e por anos após a criação dela. Em diversos e frequentes episódios, tanto os mais quanto os menos violentos (prisões, surras e outras formas de violência física), alguns funcionários recomendavam às(aos) quilombolas que se escondessem e ocultassem vestígios de ocupação (violência moral).

Mataram um primo da Dulce aqui, lá nessa praia onde nós trabalhávamos, na Gorda. O guarda do IBAMA [Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis] – nesse tempo era o Pró-Tartaruga que tinha – ele deu um tiro no peito do cara. De noite ele estava na praia espiando, rondando. Rondou, o cara correu, foi lá para beira. Quando foi para embarcar, ele deu tiro no peito do cara. Ele estava na praia pegando tracajá. Ele morava lá na Boa Vista. Aí, matou o cara. Eu não sei nem se foi preso o cara. Agora esse homem que matou por causa do tracajá é o pior invasor aqui dentro dessa área, é o homem que mais invade [pra pegar] tartaruga, tracajá. Desde 1979 foi assim [...] no tempo do B. [...] se ele pegasse, ele batia, trazia o Federal. A federal entrava para cá, batia nego mesmo. Batia muito. (Entrevista realizada na comunidade Jamari/Último Quilombo, out. 2012 *apud* SILVA NETO, 2014, p. 70).

Com os sucessivos abusos de violência física e moral, praticados por alguns funcionários do IBDF, e a recorrente negação de direitos de que as(os) quilombolas pretendiam usufruir, diversas famílias afetadas pela Rebio migraram para comunidades próximas, como Moura e Boa Vista, mas outras resistiram à decisão do governo e permaneceram no interior da reserva. Em 1989, foi demarcada a área da Flona Saracá-Taquera, outra UC incidente em territórios ocupados por descendentes dos mocambos do Trombetas. Embora se enquadre na modalidade de UC de Uso Sustentável, que é mais complacente que a Rebio e tolera a presença humana, a Flona também representa uma série de restrições de acesso e de uso por parte das comunidades locais. Ainda assim, no interior dessa UC foram demarcados platôs de bauxita para serem explorados pela MRN, e as(os) quilombolas deixaram de ter livre acesso a áreas que antes utilizavam para extração de copaíba, madeira, cipós, caça e outras atividades.

Figura 7 – Mapa de áreas de exploração da MRN e Territórios Quilombolas



No quadro geral, as transformações territoriais nas últimas décadas do século XX refletem o interesse da MRN de proteger as áreas em seu entorno de futuras ocupações e preservar as reservas minerais do subsolo ali existentes, promovendo um discurso de proteção ambiental, semelhantemente ao que se passou em caso de disputa territorial na região de Carajás, no Pará:

[...] o entorno dos territórios criados e defendidos pela empresa mineradora é local de disputa, lugar onde o centro (a empresa) tende a se estender territorialmente e impor sua racionalidade. Este encontra sempre maneiras legítimas de fiscalizar e regular as vidas dos moradores do próprio território e do entorno [...]. A reivindicação e luta por uma vasta área de terra por parte de uma grande empresa [...] representa também suas pretensões de ampliação futura de suas atividades mineradoras e de extensão de controle do patrimônio ambiental a um espaço mais amplo, em face das necessidades atuais e futuras de diversificação de suas atividades e escassez. (COELHO, 2002 *apud* WANDERLEY, 2002, p. 102).

## A organização das comunidades quilombolas

A partir dos anos 1980, as constantes formas de violência praticadas pelos poderes públicos e privados contra os grupos negros do Trombetas chamaram a atenção de entidades de direitos humanos e da igreja católica de Oriximiná, principalmente por intermédio de missionárias(os) das Sociedades do Verbo Divino. Baseadas(os) em orientações da Teologia da Libertação e nos princípios das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as(os) verbitas passaram a apoiar diretamente a organização desses grupos para que iniciassem uma luta formalizada contra a violência racial. Como o histórico de ocupação quilombola no Trombetas se orientou pela dispersão das moradias em vastas porções de terra para melhor controle do território e dos recursos naturais da região, a organização dos grupos negros em forma de comunidades incluiu principalmente a adoção ou construção de marcos físicos e simbólicos dentro do território ocupado por famílias, parentes e vizinhas(os) que se reconhecessem como um grupo. Assim, a escolha do santo padroeiro, a construção de sua capela, do barracão comunitário e de outros espaços de uso coletivo constituíram, tanto quanto a realização de reuniões regulares de cunho político e religioso, estratégias importantes para a formação das comunidades, contribuindo para a institucionalização e para a visibilização da ocupação quilombola do território.

O modelo de organização comunitária incentivado pelas(os) missionárias(os) católicas(os) deu alguma visibilidade aos grupos negros perante as instituições religiosas e estatais, oferecendo-lhes mais condições para lutar pelos seus direitos, principalmente a titulação da terra coletiva. Outros atores sociais também apoiaram a formalização

do grupo para a luta pelos seus direitos, tais como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a Federação da Agricultura, o Movimento dos Atingidos por Barragens, as lideranças negras nacionais, o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa) e a CPI-SP.

Toda essa mobilização teve impulso no contexto jurídico-político da época, marcado pela instituição de direitos específicos das(os) chamadas(os) remanescentes de quilombos na Constituição Federal de 1988. Entre os novos direitos, ressalta-se aquele determinado pelo Art. 68 do ADCT, reconhecendo a propriedade definitiva das áreas tradicionalmente ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombos e obrigando o Estado a emitir-lhes os respectivos títulos. Como destaca Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), o conceito de quilombo adotado na Constituição Federal de 1988 reproduziu um esquema interpretativo “frigorificado”, causando certa confusão entre juristas e historiadoras(es). A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) reuniu pesquisadoras(es) e especialistas no tema, formando o Grupo de Trabalho Terra de Quilombo com a intenção de qualificar os variados contextos contemporâneos de construção da identidade quilombola, expondo os sentidos do termo “quilombo” atualizados pela Constituição.

Entre as próprias comunidades negras rurais às quais pretendia se aplicar, esse termo não era usual. Na prática, as terras ocupadas pelas(os) “remanescentes” que a Constituição intencionava proteger eram referidas por diversas designações: “terras de preto”, “lugar de preto” (ALMEIDA, 1989, 2006) e “mocambo”, como era o caso em Oriximiná. A adoção do termo “quilombo”, portanto, exigiria um trabalho relativamente intenso de esclarecimento e de disseminação de informações entre lideranças e comunidades. Logo, a homogeneização do termo “quilombo” e “quilombola” para se referir às comunidades negras e suas(seus) ocupantes tradicionais constituiu uma estratégia política empreendida pelo movimento negro a fim de favorecer a identificação dos grupos negros com memórias e traços histórico-culturais que os tornavam sujeitos do direito assegurado na Constituição Federal, em especial o direito à terra. Em Oriximiná, como em muitas outras localidades no Brasil, foi no contexto de disputas territoriais que a identidade quilombola ganhou força, revigorando a história e a cultura das comunidades. Como efeito das mobilizações, as comunidades em questão se organizaram em associações, cooperativas, movimentos sociais e outras entidades representativas a nível estadual, municipal e regional. Assim, em

1988, foi criada a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (Arqmo).

Bom, a criação da Associação é que antes o sofrimento dos negros era mais do que existe hoje, né!? Em 1980, com a criação da Reserva Biológica [do Trombetas], expulsaram várias famílias do Lago do Jacaré... E te vira aí! Teve alguns que receberam algumas indenizaçõzinha que eles deram, e outras, segundo o pessoal, que não receberam nada. E aí foi que a gente começou a se organizar. Quando foi em 1988, que o tema da Campanha da Fraternidade falava sobre o negro, aí foi que a gente teve o conhecimento da história do negro, como é que vieram para o Brasil, o sofrimento que eles tinham, tudo isso. A professora Idaliana [professora em Óbidos], junto com outros órgãos e a igreja daqui de Oriximiná e mais a prelaia de Óbidos, mobilizaram e organizaram, e saiu o primeiro Encontro Raízes Negras, que aconteceu no Pacoval. Quando a gente veio de lá, veio com o compromisso de organizar o segundo encontro aqui já no Município de Oriximiná... E foi assim que a gente fez. Nisso tudo, quando a gente estava organizando, a gente já tinha o sonho de criar uma associação. Então, quando a gente foi lá pro Jauari, a gente já foi com aquele pensamento, se fosse possível criar uma associação para lutar e defender os negros. Lá no Jauari, lá teve um momento de reunir as comunidades todinhas e fundar... Quando foi no dia 25 a gente veio para cá para Oriximiná para escrever um projeto e escolher uma coordenação provisória, isso em julho de 1989. (Entrevista de Carlos Printes a Luciana Carvalho, Oriximiná, 3 dez. 2012).

Como as titulações de terra são feitas em nome da entidade representativa das comunidades abrangidas nos limites de cada território quilombola, associações locais foram formadas com o apoio da própria Arqmo, que, assim, passou a ser considerada pelas(os) quilombolas como a “Associação-Mãe”, já que deu origem, posteriormente, a outras associações representativas dos diferentes territórios quilombolas.

## O caso da consulta prévia no Trombetas

Um grupo de lideranças quilombolas recorreu ao MPF para denunciar a expansão da mineração em área de pretensão quilombola. O desdobramento desse evento foi o início do Inquérito Civil Público, que está reunindo informações para serem utilizadas como parte dos

dados da pesquisa. A cronologia do caso remonta a uma notícia que resume a problemática da expansão da mineração na região do Alto Trombetas:

Desde 2012 a expansão da Mineração Rio do Norte alcança áreas sobrepostas aos territórios quilombolas incidentes na Floresta Nacional Saracá-Taquera. Estimativas indicam que as concessões da MRN abrangem 8% da dimensão de territórios quilombolas. Em 2013, a MRN obteve a licença de operação do Ibama para explorar o platô Monte Branco parcialmente incidente na Terra Quilombola Alto Trombetas II. Apesar do Plano Básico Ambiental do empreendimento Monte Branco, reconhecer que a área em questão é utilizada para extração de óleo de copaíba pelos quilombolas de sete comunidades e que a supressão da floresta pode trazer impactos para a renda dessa população, não houve consulta prévia, livre e informada nem tampouco acordos visando a indenização pelos prejuízos. Em março de 2016, o Ministério de Minas e Energia autorizou a MRN a proceder os estudos que viabilizarão a licença ambiental para a extração de bauxita em mais quatro platôs (Cruz Alta, Cruz Alta Leste, Peixinho e Rebolado) em terras quilombolas a partir de 2021. (O ESTADONET, 2016, s. p.).

A própria CPI-SP, por intermédio de um representante, solicitou ao MPF a realização de uma reunião, em julho de 2012, com lideranças quilombolas da Arqmo. Na ocasião, relatou a crescente movimentação da MRN no sentido de explorar o platô Cruz Alta, localizado na Flona Saracá-Taquera, sendo que essa área também é objeto de pretensão da comunidade quilombola. A partir das declarações da ONG e das lideranças da Arqmo presentes à reunião, o MPF lançou mão do Inquérito Civil Público para apuração dos fatos. Em busca dos primeiros esclarecimentos, o órgão oficiou à MRN solicitando dados relativos à exploração mineral no referido platô, tais como: a data de início dos trabalhos; as providências que já foram tomadas; a área exata de exploração; quais estudos de impacto ambiental foram produzidos; o andamento da realização do procedimento de consulta prévia às comunidades. Também fez questionamentos a alguns órgãos da esfera ambiental: ao Instituto Chico Mendes de Bioconservação (ICMBio), se foi dada autorização para pesquisas ou para exploração no platô Cruz Alta; ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), se havia, de fato, uma concessão para exploração da área e quais estudos



respaldavam essa concessão; ao Ibama, se havia alguma possível exploração do platô Cruz Alta.

O Ibama informou que se encontrava em fase de análise o Termo de Referência para elaboração do Estudo de Impacto Ambiental e o Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) das Zonas Central e Oeste, que contemplam os platôs Cruz Alta, Cruz Alta Leste, Peixinho, Rebolado, Escalante, Jamari e Baroni, todos localizados na Flona Saracá-Taquera. Já a MRN informou que estava realizando pesquisas geológicas no referido platô, visando um melhor conhecimento da mineralização da bauxita, e que possuía autorização de supressão vegetal para acesso à área.

Em relação à abertura de ramais no Platô Cruz Alta, destaca-se que, antes mesmo de iniciar as tratativas junto a órgãos ambientais competentes, em 09/03/2012, a MRN se reuniu com a comunidade Mãe-Cué para informar sobre o planejamento dos trabalhos de detalhamento geológico no Platô Cruz Alta. Em 07/07/2012 devidamente autorizada pelo ICMBio, a MRN iniciou os trabalhos de limpeza dos ramais. E, em 04/09/2012, após a conclusão de abertura do ramal principal, a MRN reuniu-se novamente com a comunidade Mãe-Cué para informar sobre o início dos trabalhos de abertura dos ramais secundários. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 255).

Na sequência, foi dado um despacho no qual o procurador destacou a preocupação, do ponto de vista ambiental e do ponto de vista humano, para com as populações tradicionais que vivem na região, em especial as populações quilombolas que têm processos de reconhecimento e titulação de terras em andamento. Evocou a necessidade da consulta prévia quanto a eventuais medidas administrativas, tais como a expedição de licenças para exploração do platô, que podem afetar diretamente essas comunidades.

Não se trata apenas da necessária concretização do direito de consulta previsto na Convenção 169, mas de garantir o direito fundamental dos povos quilombolas de ter preservado seu modo de vida, de ter preservado o direito ao seu território nos termos do art. 68 do ADCT, de ter preservado seu direito à informação. Entende-se que não é possível alijar as comunidades quilombolas mesmo nas discussões preliminares de um empreendimento que pode causar dano tão considerável para a terra que reivindicam [...]. A presença quilombola no local é de conhecimento notório, não é aceitável que reste

*invisível* do ponto de vista jurídico, sendo imprescindível que seja considerada tal presença pelo empreendedor e órgãos públicos de fiscalização e licenciamento (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 321, grifo nosso).

Acrescentou que, do ponto de vista ambiental, um avanço da mineração deve estar atrelado à demonstração da efetiva recuperação das áreas em que a exploração se deu, bem como a uma reflexão quanto ao nível de impacto aceitável em um espaço especialmente protegido. A partir daí, foi enviado ofício à FCP para que promovesse a consulta prévia em relação à exploração do platô Cruz Alta. Reagindo ao posicionamento do procurador do Ministério Público Federal, os advogados da MRN questionaram se a consulta prévia era o instrumento adequado, já que o procurador do ICMBio teria salientado que o procedimento correto para o caso seria a audiência pública. Assim, a MRN se posicionou no direito de avaliar a legalidade do procedimento criado para a consulta prévia, alegando, ainda, que todas as medidas preventivas, mitigatórias e compensatórias do empreendimento minerário são de competência do Ibama.

Em outubro de 2012, houve a reunião da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, na qual estiveram presentes representantes: do MPF, das(os) quilombolas, da CPI-SP, da MRN, da FCP, do Ibama e do ICMBio. O representante da FCP esclareceu a diferença entre audiência pública e consulta prévia, informando ainda que essa última está prevista em casos que envolvam comunidades quilombolas. A representante da CPI demonstrou que, embora o processo de titulação do Incra não estivesse avançando, outros processos que incidem nas comunidades seguiam adiante; o direito de lavra concedido pelo DNPM à empresa não podia ser a palavra final, devendo-se levar em consideração que foi concedido em outro momento histórico.

Em outubro de 2013, o MPF recomendou que o Ibama e o ICMBio suspendessem licenças ou autorizações para atividades da MRN na área do platô Cruz Alta e na região de pretensão quilombola. Além disso, recomendou à FCP que começasse de imediato o procedimento de consulta prévia às comunidades, ao qual já havia se comprometido, iniciando os trabalhos no prazo de 15 dias do recebimento dessa recomendação. Em resposta à recomendação do MPF, a procuradora do Ibama esclareceu que, do seu ponto de vista, o instrumento correto para o diálogo entre os interessados seria a audiência pública e que o momento certo para realização dela seria após a elaboração de estudos sobre o caso.

Esclareço que os citados platôs se encontram dentro da Floresta Nacional Saracá-Taquera e não em terras quilombolas. [...] Esclareço, também, que um dos instrumentos de diálogo com as comunidades afetadas do empreendimento são as audiências públicas nas quais serão dirimidas dúvidas e recolhidas as dúvidas e sugestões frente à apresentação dos estudos ambientais. Porém, *essas são realizadas apenas após a elaboração dos estudos, sendo as considerações das comunidades inseridas na análise do processo.* [...] somente os estudos ambientais poderão indicar quais serão as comunidades que serão afetadas. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 389).

Em janeiro de 2014, o ICMBio informou ao MPF que aceitou a recomendação de suspender as autorizações emitidas para atividades que incidem nas áreas pretendidas pelas comunidades quilombolas até que se desse o cumprimento da Convenção nº 169 no que tange à realização de consulta prévia. Em maio do mesmo ano, a CPI-SP solicitou ao Ministério Público apoio na obtenção de informações mais detalhadas sobre os estudos geológicos da MRN nas terras quilombolas Alto Trombetas e Moura-Jamari-Último Quilombo. Nessa solicitação, a representante da CPI-SP, a antropóloga Lúcia Andrade, enfatizou:

Vale frisar que os estudos geológicos em questão – diferentemente de outros estudos de avaliação de impacto ambiental, como a coleta de amostragem de flora e fauna – implicam por si só em impactos ao meio ambiente. Para ilustrar a grandiosidade da atividade, mencionamos que a previsão da MRN é utilizar 120 funcionários para os estudos (o dobro de trabalhadores da primeira etapa 2012/2013). (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 412).

Em junho de 2014, o MPF registrou, em despacho, as preocupações manifestadas pelas(os) interessadas(os) em relação à “constante presença da MRN em áreas quilombolas e com a realização de reuniões que foram designadas como ‘consultas’, mas sem a participação de todas as comunidades e despida de informações suficientes quanto aos estudos que se pretende autorizar” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 486). Em outro despacho, o MPF solicitou ao ICMBio a apresentação de um laudo técnico descrevendo detalhes das pesquisas geológicas e do EIA/RIMA, destacando os impactos sobre a vida cotidiana e as atividades de subsistência das comunidades. Em relação a esse ponto, o laudo apresentado pelo ICMBio considerou que:

A movimentação de pessoas, máquinas e equipamentos, aspectos comuns na fase de planejamento de grandes obras, podem afetar as populações próximas de duas formas: modificações na dinâmica cotidiana dos moradores, principalmente de Mãe-Cué. A causa deste impacto é a geração de ruídos, aproximação de curiosos e avistamento das movimentações; ansiedade e angústia nas populações quilombolas das áreas reivindicadas [...] relação com a incerteza sobre a titulação dos territórios reivindicados. [...] esses impactos embora temporários, são reais, de significância marginal e tendem a progredir caso os territórios reivindicados não sejam titulados e o licenciamento não avance, isto é, conceda-se a Licença Prévia. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 510).

Em agosto de 2014, o MPF oficiou à FCP para que no prazo de 10 dias se realizasse a consulta prévia, nos termos previstos em lei. Em seguida, a representante da CPI-SP encaminhou um ofício ao MPF comentando a atuação da FCP:

A consulta não se resume a um concordar ou não com a atividade da mineradora, mas também em estabelecer em quais condições ela poderá ser realizada para minimizar impactos para as comunidades [...] É, no mínimo, estranho que o órgão responsável por conduzir a consulta prévia aos quilombolas desconheça a atividade que é objeto da consulta. E se não dispõe de informações sobre os estudos, é de se supor que também não tenha uma avaliação de seus impactos, nem tão pouco [sic] condições de propor medidas de controle e de mitigação decorrentes desses impactos. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 576).

Em setembro de 2014, a Arqmo enviou ao MPF um ofício afirmando que as(os) quilombolas não queriam realizar uma consulta prévia aos estudos que a MRN pretendia empreender, mas queriam aplicar a consulta propriamente na fase de licenciamento do empreendimento. Em seguida, um ofício da MRN solicitou ao MPF “uma efetiva intervenção nas ações coordenadas pelas entidades do terceiro setor, uma vez que os princípios da consulta preconizados pelo MPF estão sendo ignorados por seus representantes nessas ações”, assim como que “seja disponibilizada a realização imediata de reunião entre o órgão e os verdadeiros representantes das comunidades do Alto Trombetas I e II para os devidos esclarecimentos e correção do direcionamento que está sendo dado ao processo”

(MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 591). Na sequência, por intermédio de seus advogados, a MRN solicitou que fossem retomadas as autorizações para a realização dos estudos socioambientais. Em outubro de 2014, o MPF, em um extenso relatório acerca do caso, afirmou que o documento apresentado pela Arqmo “não é apto o suficiente para afastar o direito à realização do processo de consulta, já que existem parcelas consideráveis das comunidades quilombolas afetadas que desejam exercê-lo”. No documento, a procuradora pondera:

Estamos a tratar de interesses de comunidades tradicionais quilombolas. Povos, esses, historicamente perseguidos pelo Estado e, quando passaram a não lhes serem [sic] mais economicamente interessantes, foram relegados à invisibilidade e ao abandono. [...] Essas comunidades são invisíveis aos olhos do Estado e assim tendem a permanecer diante da falta de exercício de direitos de participação que poderia, de alguma forma, alterar o panorama historicamente verificado. Ao considerar que parte das lideranças quilombolas apresentou declaração formal de negativa participação no processo de consulta prévia para a autorização de estudos minerários e detalhamento geológico, e que a consulta é um direito que pode ou *não pode ser exercido pelo seu titular (já que ninguém é obrigado a exercer um direito que lhe prestigia), somado, mais uma vez, o respeito à autodeterminação que acompanha tais comunidades, não lhe persistiria a condição válida para a realização do processo de consulta. Contudo [...]*, duas questões hão de ser enfrentadas: a) a representatividade e a legitimidade daqueles que subscrevem a manifestação (não querem estudos) e os direitos das maiorias, já que parte considerável das comunidades manifestou perante essa procuradora da República o interesse e o firme propósito na realização da consulta; b) parte importante da fase de autorização de continuidade dos estudos e detalhamento geológico não está definida, qual seja, a indenização cabível pelo uso da terra, nos termos do art. 27 do Código de Minas, pois seria objeto de discussão durante o processo de consulta, conquanto independente de sua realização. [...] o art. 27 merece leitura constitucional quanto a dois aspectos: a) legitimidade das comunidades quilombolas recebem [sic] a indenização: em que pese ainda não existir titulação para a maior parcela territorial das comunidades atingidas, os respectivos processos

administrativos de reconhecimento da propriedade encontram-se em trâmite. De mais a mais, o próprio art. 27 alude a simples condição de possuidor [e] *já confere direito a indenização*; b) *os danos e prejuízos apontados pelo art. 27 não se resumem àqueles meramente materiais, já que alcançam também os danos e prejuízos imateriais causados às comunidades locais [...]*. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2012, p. 581).

No contexto etnográfico apresentado, é recorrente que quilombolas façam a seguinte reflexão: “Meu direito é menor do que o dos outros?”. Na visão desses atores, os direitos quilombolas que estão presentes no arcabouço jurídico não estão presentes no cotidiano dessas comunidades. O estudo de caso da aplicação da consulta prévia em Trombetas demonstra que, apesar da existência do direito, a disputa com outros direitos faz inexistir ou desaparecer o direito daquelas(es) que mais sofrem os impactos decorrentes do conflito.

Assim, o episódio da realização da consulta prévia para a expansão da mineração em áreas pleiteadas pelas(os) remanescentes de quilombos no Trombetas, com seus desdobramentos em curso, revelou-se paradigmático da situação que confronta certa visibilidade jurídica – garantida pela legislação específica existente, que é conhecida e acionada pelos atores do caso – e a recorrente (in)visibilidade moral dos grupos quilombolas – manifestada em sucessivas ocorrências que demonstram que a condição de sujeitos de direitos lhes é, na prática, negada. Diante de todo esse quadro, esta pesquisa assume que a diversidade étnica existente no Brasil, ameaçada pelo curso de grandes projetos que vêm sendo implantados em diferentes porções do território nacional, afetando inúmeras comunidades tradicionais, faz necessário que os estudos sobre a aplicação da consulta prévia como direito dessas comunidades sejam aprofundados. Se a consulta se pretende um instrumento pautado em concepções de igualdade, em contexto de tratamentos diferenciados, é essencial para sua implementação conhecer melhor situações de demandas de direitos diferenciados, como é o caso dos quilombos do Trombetas. Enfim, é patente a necessidade crescente de estudos sobre consulta prévia no Brasil, tendo em vista o número igualmente crescente de processos judiciais que têm exigido a aplicação desse instrumento em contextos de grandes projetos.

## Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: UFPA/NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean. *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Belém: UFPA/NAEA, 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA/UFAM; Fundação Ford, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. *Terras quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2011.

BESER, Erika Giuliane Andrade Souza. *A expansão da mineração em território quilombola: "Meu direito é menor do que o do outro?"*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA – SIALAT, 2., 2017, Belém. *Anais* [...]. Belém: UFPA, 2017.

BRASIL. Constituição (1988). Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 5 de outubro de 1988. *Legislação Informatizada – Constituição. ADCT de 1988 – Publicação Original*. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8no3kyh>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília: Secretaria-Geral da Presidência da República, 19 abr. 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/o7385ut>. Acesso em: 23 jun. 2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. *Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000480/2012-81*. Pará: MPF, 2012.

O ESTADONET. *Expansão da mineração ameaça os territórios quilombolas na Calha Norte*. 15 jul. 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxoo399b>. Acesso em: 23 jun. 2020.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural do território quilombola Jamari/ Último Quilombo*. Santarém: Ecodimensão, 2014.

WANDERLEY, Luiz Jardim de Moraes. Movimentos sociais em área de mineração na Amazônia Brasileira. *In*: TRINDADE JR., Saint-Clair Cordeiro da; ROCHA, Gilberto de Miranda (org.). *Cidade e empresa na Amazônia: gestão do território e desenvolvimento local*. Belém: Paka-Tatu, 2002. p. 137-169.

WANDERLEY, Luiz Jardim de Moraes. *Conflitos e movimentos sociais populares em área de mineração na Amazônia Brasileira*. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.



# Do devir-museu à autopoiese museal: novos paradigmas discursivos do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia

Ryanddre Sampaio de Souza

A potência estética de sentir, embora igual em direito às outras – potências de pensar filosoficamente, de conhecer cientificamente, de agir politicamente –, talvez esteja em vias de ocupar uma posição privilegiada no seio dos Agenciamentos coletivos de enunciação de nossa época.

(GUATTARI, 2012, p. 116)

A memória miticamente vivência imagem em palavra, ponteia o silêncio ao falado, aproxima a emoção do conhecimento. Entre o visível e o oculto, mantém-se uma relação comum para conservar o olhar, o ouvido, o sentido, o apreendido.

(CASTRO, 2009, p. 91)

Museus, instâncias de memória que são constantemente atravessadas por agenciamentos múltiplos, tangenciados por experiências pessoais e coletivas, de interesse político, artístico, científico ou histórico – ou, ainda, todos os anteriores, conjugados em sua essência própria de criação e produção de representatividades –, não são instituições cristalizadas no tempo, e, por mais que às vezes não deem a perceber, um olhar mais demorado sobre eles pode nos revelar que estão em constante movimento, obedecendo a um fluxo que os conecta com a trama das sociedades nas quais estão inseridos. Um fluxo que nos possibilita ver, como rupturas dessa própria trama, as entranhas dessas sociedades que os constituem. O que nos interessa, mais do que a constatação do

movimento, é o sentido e a velocidade que tal movimento estabelece nas dinâmicas museais; não o que é conhecimento, mas o que tais instituições querem nos fazer conhecer.

Percebidos em um passado não tão distante como templos detentores de segredos e de adoração de objetos sacralizados pela musealização, ela mesma “um ritual performativo de imposição classificatória e substituição de sentidos” (SOUZA, 2016, p. 52), os museus não são apenas o lugar onde coisas relativas ao passado ou a um outro diferente de nós são depositadas e colocadas sob o crivo dos olhos curiosos daqueles que possuem os privilégios necessários para vê-los. O que os museus guardam em estantes, armários e vitrines são muito mais que objetos, são coisas que, atravessadas por múltiplas agências, possuem uma alma própria inerente a elas, como já analisou Marcel Mauss ao falar das dádivas como prestações integrais e do *hau* das coisas trocadas (MAUSS, 2003); “pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social, através de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e pensamento sobre seu mundo” (LAGROU, 2009, p. 11).

No caso particular do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT (o qual será referido neste trabalho através de sua sigla, MUSEAR), a potência de reprodutibilidade dos seus discursos sobre as alteridades que estão atravessadas na materialidade de seus acervos nos interessa de forma particular – para além dos seus objetivos regimentais, de seus dispositivos administrativos de regulação e ordenação das ações institucionais. Essa potência está ligada nevrálgicamente ao princípio fundamental de produção de um paradigma estético que pode ser entendido como força motriz para a produção de regimes de visibilidades diversas acerca dos povos indígenas, como veremos na presente análise. A própria sigla MUSEAR, definida pelo Conselho Científico do museu após a troca oficial do nome (de Museu Rondon para Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia), marca uma mudança paradigmática nos eixos de produção do conhecimento do museu, na forma de pensar a si mesmo e sua atuação na universidade: a sigla não apenas comporta as iniciais do nome da instituição, mas indica uma ação, um movimento, um fluxo de musealidade – “musear”, um fazer/fazer-se museu.

O MUSEAR, criado em 30 de junho de 1972 sob o nome de Museu Rondon, no *campus* de Cuiabá da UFMT, possui na sua gênese um paradoxo entre antropologia e indigenismo que, se formos considerar que houve de fato uma possível superação de tal paradoxo, demorou mais de 40 anos para ser superado. Ele estabeleceu-se principalmente pela colaboração, desde

a fundação do museu, de indigenistas e missionárias(os) vinculadas(os) à instituição na condição de pesquisadoras(es), tornando-se elas(es) próprias(os) as(os) principais doadoras(es) dos primeiros registros de acervo. O museu, pensado à época enquanto “um centro de reflexão e de ação indigenista”, deveria promover o “auxílio às sociedades atávicas pré-colombianas afim de torná-las dinâmicas, auto-defensáveis, capazes de participar, ativamente e conscientemente do esforço nacional de desenvolvimento” (CATÁLOGO GERAL DA UFMT, 1973 *apud* MACHADO, 2007, p. 29). Foi apenas uma década após sua criação que as(os) primeiras(os) antropólogas(os) chegaram à universidade e começaram a atuar no museu, posteriormente sob a responsabilidade do Departamento de Antropologia, que viria a ser fundado mais uma década depois, em 1992.

Claramente, esse paradoxo é uma herança da tensão constitutiva da universidade da qual faz parte. A UFMT, criada em 10 de dezembro de 1970, em plena ditadura militar, conhecida à época de sua fundação como Universidade da Selva, foi pensada como parte de um “conjunto de instalações federais de vanguarda que operam o desbravamento e a integração da Amazônia”, trabalhando para a formação de “um novo tipo de colonizador” (CATÁLOGO GERAL DA UFMT, 1973 *apud* MACHADO, 2007, p. 22-23), ideia claramente vinculada a um eixo de produção de assimetrias e hierarquizações no Centro-Oeste brasileiro. Assim, aliado aos fundamentos da política indigenista constitutiva da época, sob o comando do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – outrora sob o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), fundado pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon –, o museu constitui-se maquinicamente<sup>1</sup> através dos reflexos da promoção de uma nova colonização e de um povoamento das fronteiras e do interior do Brasil, pelo suposto vazio demográfico que justificava a sua criação.

Tais considerações possibilitam nos depararmos com um panorama geral que será importante para as reflexões aqui suscitadas. O presente artigo avançará sobre algumas das considerações levantadas pela etnografia realizada entre os anos de 2014 e 2016 no Museu

---

<sup>1</sup> O conceito de máquina (DELEUZE; GUATTARI, 2004) será utilizado neste trabalho de forma a pensar o museu como um sistema de cortes cujas partes não se separam da totalidade da realidade: “tudo funciona ao mesmo tempo, mas em hiatos, rupturas, avarias e falhas, intermitências e curtos-circuitos, distâncias e fragmentações, numa soma que nunca reúne as partes num todo” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 45).

Rondon de Etnologia e Arqueologia,<sup>2</sup> que, através da análise dos acervos museológico, arquivístico e documental da instituição, visou demonstrar as formas através das quais os objetos atuaram nesse espaço museológico e quais ações agenciaram os discursos produzidos sobre a visibilidade ou invisibilidade acerca da diferença ou dos povos indígenas nele presentificados.<sup>3</sup> Percebeu-se à época que as cosmologias que atravessam esses objetos e os povos dos quais são originários eram reduzidas a textos que tentavam explicar seus usos e a legendas que tentavam descrever sua forma: “explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 41). Identificou-se, assim, como eram produzidas as assimetrias dos discursos, e esse será justamente o ponto de partida para esta nova argumentação. Ao buscar adotar em suas práticas de sentido ontologias xamânicas, os museus etnográficos poderiam construir novas alternativas de multivocalidade e simetria através das suas exposições, de suas classificações e de seus diversos regimes de produção de discursos e visibilidades, deixando de objetivar as cosmologias e de atribuir um mínimo de intencionalidades aos seus acervos. Poderiam, com isso, os museus tornarem-se zonas de contato não apenas entre pessoas de culturas diferentes, mas entre saberes, fluxos, cosmologias e mundos plurais.

Acredito que a possibilidade de uma multivocalidade resida na própria capacidade dos espaços museológicos de valorizar mais o ideal de subjetividade constitutivo da economia do xamanismo cujo direcionamento é dado justamente pela intertextualidade cultural [...] engendrando possibilidades de pensarmos os discursos produzidos por essas instituições de forma que as diversas agências indígenas não sejam apagadas dos objetos que fazem parte de seus acervos nem no diálogo que deve ser aberto e tornado constante com os próprios índios. Entendo que o perspectivismo ameríndio não responda todas as reflexões aqui propostas, mas nos ajuda a refletir sobre essa

---

<sup>2</sup> Dissertação de mestrado do próprio autor, defendida em 30 de março de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT) e orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Sonia Regina Lourenço.

<sup>3</sup> O termo “presentificação” substitui aqui o termo “representação” através de uma reflexão da ideia de “presentificação do invisível” presente na psicologia histórica de Jean Pierre-Vernant. Repenso, assim, o acervo para além da ideia de signos figurativos, mas como ícones revestidos de significados que tornam possível presentificar aquelas(es) cuja agência atravessa os objetos, evidenciando ao mesmo tempo a própria ausência das pessoas que os produziram (VERNANT, 1990).

proposta estratégica: todo museu será museu do índio, uma vez que as intencionalidades investidas nesses espaços e a intertextualidade cultural poderão trazer a multiplicidade e simetria necessárias para a produção de um conhecimento mais plural e comprometido com as alteridades. (SOUZA, 2016, p. 182).

Partindo então dessas análises, a reflexão que apresento no presente trabalho diz respeito às possibilidades observáveis de novas práticas do MUSEAR para a construção de uma relação dialógica entre os processos de produção discursiva de museus e povos indígenas a partir da reformulação dos circuitos expográficos do museu, concluída em outubro de 2016, após a maior reforma da história da instituição. Através de novas posturas de entendimento sobre o que é o MUSEAR e seus objetivos institucionais, busco compreender as lógicas adotadas para a construção desses novos discursos sobre a alteridade, de que forma tais mudanças impactaram na experiência interpretativa do público visitante e se refletem na ação social do museu. Veremos na presente análise que novos regimes discursivos rizomáticos podem ser estabelecidos através de tal multiplicidade interpretativa da inscrição das agências que atravessam o discurso museal – refletindo sobre a passagem de um devir-museu a uma autopoiese museal e percebendo que o museu, então como máquina autopoietica, estabelece um paradoxo de dependência com os agenciamentos indígenas e não indígenas que o atravessam. Dessa forma, mantém sua potência de agir sem deixar de se pensar novamente como museu. Essas reflexões serão fundamentais para compreender as possibilidades de inserção do museu em um panorama mais amplo de discussões sobre os direitos dos povos indígenas e sua participação na instituição, pensando esse espaço enquanto um dispositivo cujas práticas discursivas e não discursivas dos seus enunciados expositivos contribuam para a visibilidade e a compreensão das demais cosmopolíticas ameríndias que ali também venham a se presentificar.

Começarei, então, a costurar a trama das minhas colocações. Como exposto anteriormente, a UFMT, fundada em plena ditadura militar, conhecida como a Universidade da Selva, um lugar de formação de “um novo tipo de colonizador” (como se algum outro tipo fosse melhor que os anteriores), abrigou o Museu Rondon, criado inicialmente com o objetivo de fortalecer os movimentos de “expansão das fronteiras econômicas na Amazônia mato-grossense, com o incentivo

e o financiamento dos governos da ditadura militar” (MACHADO, 2007, p. 28). Entre as(os) principais pesquisadoras(es) vinculadas(os) à época ao museu estavam as(os) missionárias(os) da Missão Anchieta,<sup>4</sup> presente na região desde a década de 1930, desenvolvendo serviços assistenciais e de evangelização indígena após a desativação das estações e das linhas telegráficas implantadas nas primeiras décadas do século XX pela Comissão Rondon.

Tal prática refletia sobre a forma através da qual o museu produzia suas exposições e sobre como participava – ou deixava de participar – das discussões envolvendo os direitos dos povos indígenas. O próprio nome da instituição aponta para a maneira através da qual o museu lidava com as agências indígenas, e sua manutenção até os dias de hoje reflete uma tensão acentuada em um campo de forças extremamente delicado, além de uma relação complexa com uma política de valorização da imagem do marechal Rondon no estado de Mato Grosso e dentro da própria universidade; o poder “só se realiza e se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial”, modos variáveis da própria “legitimação das posições do governo” (BALANDIER, 1982, p. 7). Assim, mais preocupadas com os objetos e suas classificações através da afirmação do poder e da gerência do Estado sobre ele, as primeiras narrativas expográficas pouco se preocupavam com as pessoas que produziram as cerâmicas, cestarias ou máscaras ali expostas. A valorização do artefato utilitário como afirmação de uma alteridade radical invisibilizava as agências que atravessam as coisas; elas ocupavam os espaços expositivos como evocação de curiosidade e como reificação do exotismo, organização típica dos antigos gabinetes de curiosidades que classificavam como um “outro” homogêneo a pluralidade das culturas das quais os objetos haviam sido subtraídos; o colecionismo podia ser observado ali em sua máxima de imperativo social de dominação e ordenação do mundo.

Até o momento do seu fechamento para a reforma, que será entendido aqui como um momento importante de suspensão, a exposição do Museu Rondon era marcada pela estratificação. As peças e os textos expositivos eram separados por categorias: “armas”, “cerâmica”, “plumária”, por exemplo. Organizada em nichos por tal interpretação utilitária ou, ainda, por sua constituição material, a

---

<sup>4</sup> O padre João Dornstauder, por exemplo, autor do livro *Como pacifiquei os Rikbaktsa*, identificava-se como pesquisador do Museu Rondon à época de sua publicação.

pluralidade de agenciamentos e subjetividades que atravessam essas coisas era suprimida em mais um estranho molde entre os muitos outros aos quais já estavam submetidas, presas dentro das paredes do museu, dentro das vitrines e encaixadas em categorias que não davam espaço para pensar a multiplicidade da vida social das coisas expostas. A transposição do sistema classificatório do inventário para a proposta expositiva do museu evidenciava, assim, uma forma particular de lidar com a alteridade: através da disciplina. Tal “arte das distribuições” (FOUCAULT, 2014, p. 139), presente no discurso museológico do Museu Rondon, então pensado como um dispositivo disciplinar, estabelecia o lugar exato que as coisas deviam ocupar e exigia que a própria classificação fosse evidenciada nesse processo.

O acervo do MUSEAR, que atualmente abrange quase 60 etnias, é subdividido em 13 categorias diferentes, relativas tanto à sua composição material quanto ao seu uso. Tal forma de classificação foi estabelecida para responder às normas de documentação museológica, possibilitando a organização, a preservação e o acesso ao acervo. Porém, há de se avaliar de forma consciente que tal planilhamento contém certo grau de etnocentrismo e de hierarquização na medida em que é uma imposição epistêmica da nossa forma de entender e de dividir o mundo sobre a forma das(os) outras(os), e que não é, necessariamente, a mesma do meio social da qual essas peças foram retiradas. Tal classificação é insuficiente para dar conta de todas as cosmologias e simbologias inerentes aos usos e dos costumes vinculados aos objetos, e, dessa forma, o museu não conseguia estabelecer-se epistemologicamente como tal.

Essa é uma das questões que apontam para a formação de um signo diacrítico que marca a instituição até o momento do seu fechamento: o “devir-museu” (SOUZA, 2016). Essa forma de pensar o Museu Rondon nos faz compreendê-lo como um museu que abarca ao mesmo tempo todas e nenhuma forma de ser museu, estabelecida pelo paradoxo do que entende ser e o que é de fato. Um museu que sempre se propôs a ser através de sua coleção, mas que em última instância nunca foi atravessado por uma “potência-museu” que, até então inativa, se estabeleceu na tensão entre se fazer, refazer e desfazer.

Um devir que pode ser pensado enquanto uma espécie de bricolagem que se constrói por sentimentos e sensações, moldado por relações de poder-saber e subjetivações diversas nas suas potências de agir ou, especificamente, potências-museu, que transcendem nossa concepção e dinâmicas tempo-

espaciais, existindo de si para si, ainda enquanto uma projeção da sociedade que o constituiu. (SOUZA, 2016, p. 126).

O devir-museu é, então, ele próprio indicativo da circularidade na epistemologia do pensamento da instituição: não é imaginário como um sonho, é marca da própria construção do real. Caracterizado pelo movimento circular uniforme e por uma velocidade angular constante em um plano horizontal, na produção e na manutenção desse devir-museu “não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a ‘faz fugir’” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 24-25). Ele subentende processos de territorialização e desterritorialização em que o plano pensado não é atingido. O retorno ao “não-ser-museu” pelo ponto de partida inicial da constante busca do “ser-museu” indica um ciclo que se fecha nele mesmo, mas que não repete os mesmos padrões: um novo “não-ser-museu” alcançado após uma volta inteira na circularidade não será o mesmo da partida, e tal assimetria é marca própria do devir.

Acredito, porém, que tal momento de circularidade na construção de um “ser-museu” foi superado, e o MUSEAR hoje tem uma potência fundamental para uma nova ação social em parceria com os povos indígenas. Como apontado anteriormente, o Museu Rondon passou por um momento de hiato entre os anos de 2013 e 2016, em que permaneceu fechado para visitas em razão da maior reforma da história da instituição.<sup>5</sup> Nesse período de liminaridade, repensava-se também o próprio museu para além de seu prédio e as ações e os posicionamentos que seriam tomados dali para a frente; aos poucos, o Museu Rondon ia tornando-se Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia. Enquanto museólogo da instituição, acompanhei de perto tais discussões durante seu período de dormência, e, após um afastamento tempo-espacial necessário para desenvolver essas reflexões, compreendo que ambos os processos de reformulação – física e epistemológica – foram fundamentais para causar uma desestabilização na circularidade do devir-museu, impulsionando a instituição a um movimento diferente para além da horizontalidade marcada até então: uma espiralização que ascende a novos territórios existenciais, como veremos a seguir.

---

<sup>5</sup> O MUSEAR fechou suas portas em 7 de outubro de 2013, com uma previsão inicial de dez meses de reforma, permanecendo fechado até 10 de outubro de 2016, data de sua reabertura.



Algumas considerações sobre as reformas devem ser pontuadas. O prédio onde funciona o museu foi construído para abrigar o restaurante universitário, e, dessa forma, subentende-se que não fora pensado para a finalidade museológica. A construção moderna, como uma grande vitrine, era totalmente cercada por vidros. Parte das obras constituía-se, então, pela retirada das paredes de vidro e pela construção de paredes de alvenaria por questões de segurança, de conservação do acervo e de conforto, uma vez que o clima de Cuiabá tende a ser drástico na maior parte do tempo. O MUSEAR passou a contar com duas salas de exposição, uma para as de longa e outra para as de curta duração. O salão de longa duração é o mesmo onde estava montada a exposição anterior: uma sala ampla e sem divisões, mas agora com novas instalações elétricas, iluminação, equipamentos contra incêndio e portas de segurança. A sala de exposições de curta duração, consideravelmente menor, ocupou o espaço onde funcionava a antiga reserva técnica do museu, que foi deslocada para um prédio anexo novo, projetado especialmente para tal finalidade, à ocasião do início das reformas.<sup>6</sup>

O fechamento durou mais do que o planejado, e, inicialmente pensado para ser entregue no segundo semestre de 2014, o museu foi reaberto apenas em outubro de 2016. Esse momento estendido de suspensão evidenciou uma série de questionamentos que o museu nunca havia recebido em suas quatro décadas de funcionamento. Sendo muito frequentemente relacionado com as obras que a cidade passou a receber por ocasião da Copa do Mundo de 2014,<sup>7</sup> os custos da reforma e sua finalidade foram alvos de diversas críticas, exemplificadas aqui por um caso de vandalismo carregado de significações que foi registrado no espaço que viria a ser a sala de exposições de longa duração do museu. Na parede caiada, a pichação falhada “Para que isto aqui?”

---

<sup>6</sup> Fora essas mudanças específicas dos espaços expositivos, o museu passou por mudanças estruturais em seus ambientes administrativos e recebeu uma expansão onde se encontram o novo auditório, os banheiros de visitação, os espaços para um café e para uma livraria, além de uma varanda que se projeta sobre a encosta do terreno onde foi construído. Após a conclusão das obras da reforma, porém, o museu continuou sendo alvo de diversas contestações que não cabem neste trabalho, mas que evidenciam tamanha desestabilização do museu e de seu lugar na capital mato-grossense e na própria universidade.

<sup>7</sup> Cuiabá foi uma das capitais selecionadas para receber jogos da Copa do Mundo de 2014 e passou por uma série de reformas, principalmente relacionadas ao planejamento e à mobilidade urbana. Porém, como em outras cidades-sede, as obras não foram concluídas até o momento de produção deste texto.

evidenciava um momento de tensão constitutivo desse cruzamento entre permanência e mudança. Nunca questionado antes por sempre estar lá, sua ausência marcou ainda mais seu lugar no circuito cultural da capital mato-grossense.

O planejamento desse outro momento do MUSEAR pós-reforma foi então atravessado por todos esses questionamentos, e a nova exposição foi pensada não mais dentro dos moldes de uma típica montagem de museu etnográfico: foi projetada como uma exposição de arte. O acervo, através de um circuito aberto e orientado, foi organizado em instalações que visavam desprendê-lo do interior das vitrines, ao mesmo tempo que apelavam tanto para a riqueza estética quanto para a diversidade de objetos que, a princípio, poderiam ser considerados similares postos em conjunto: cestos que carregam comida, outros que armazenam bens, outros que transportam crianças; maracás que produzem ritmo, que curam pessoas ou que transformam a tessitura do mundo. As máscaras bakairis e mehinakos libertam-se dos vidros, e as máscaras xavantes, kuikuros, matipús, waujas flutuam no espaço expositivo; com as eventuais correntes de ar, vez ou outra podemos vê-las dançando ao som das várias línguas que se transportam do Parque Indígena do Xingu para dentro do salão.<sup>8</sup> A exposição estática, que até então evidenciava uma imposição das categorias sobre as agências dos objetos, passa a ganhar fluxos, cores, vozes e movimento.

O motivo da adoção desse tipo de abordagem diz respeito não apenas a uma desconstrução da linearidade univocal de antes, mas principalmente à possibilidade de discussão de assuntos importantes que, por sua natureza, não cabiam nas linhas dos textos expositivos. Um dos muitos exemplos é a questão que atravessa ainda hoje a ação de curadoras(es), críticas(os) de arte, museólogas(os) e antropólogas(os): a relação entre arte e artefato. Apesar de há muito superada, acredito que essa discussão, assim como a rede de Vogel,<sup>9</sup> pode ainda capturar debates acalorados: mesmo retirados de seu contexto etnográfico

---

<sup>8</sup> A exposição conta com a reprodução do filme *Para onde foram as andorinhas?* (Instituto Catitu, 2016).

<sup>9</sup> Referência a uma rede de caça zande exibida na Galeria de Arte Contemporânea do Center of African Art de Nova Iorque em 1988, sob a curadoria da antropóloga Susane Vogel. Segundo Alfred Gell, “a intenção de Vogel era quebrar o elo entre a arte africana e o ‘primitivismo’ da arte moderna (Les Demoiselles d’Avignon, de Picasso, as pseudomáscaras africanas de Modigliani e Brancusi, etc.) e sugerir, diferentemente, que os objetos africanos podem ser analisados em uma perspectiva mais ampla” (GELL, 2001, p. 176).

original, ou aquele em que foi produzido para circular, os objetos classificados como “artefatos” podem ser considerados objetos de arte uma vez que “incorporam ideias, veiculam significados” (GELL, 2001, p. 184), além de possuírem uma multiplicidade de atravessamentos próprios de uma rede de relações sociais complexas, comunicando um “nexo de intencionalidades” que serviriam para definir, então, o que seriam obras de arte. Entende-se dessa forma que a instrumentalidade (característica do que era considerado como artefato etnográfico) e a arte não são, de qualquer maneira, conceitos exclusivos e tangenciam uma série de outros atravessamentos estéticos, estilísticos e de eficácia. E ainda: considerando tais reflexões e pensando na produção de uma nova exposição do MUSEAR, conjuga-se à discussão arte/artefato uma questão não menos importante: a diferenciação de museus de arte e museus etnográficos ainda pode ser considerada um recurso válido para entendermos tais instituições e suas coleções?

Se objetos indígenas cristalizam ações, valores e ideias, como na arte conceitual, ou provocam apreciações valorativas da categoria dos tradicionais conceitos de beleza e perfeição formal como entre nós, por que sustentar que conceitualmente esses povos desconhecem o que nós conhecemos como “arte”? (LAGROU, 2009, p. 13).

Na nova proposta expositiva, os objetos não estão mais segmentados em categorias como anteriormente: eles misturam-se com demais objetos, os quais dividem um mesmo vínculo cosmológico; podem, então, ser vistos em um panorama mais estendido, alargado não pelo espaço, uma vez que alguns desses objetos ainda habitam vitrines, mas pelas tramas cosmológicas que suas novas disposições possibilitam estabelecer entre elas. Entremeadas a esses núcleos, há a presença intencional de múltiplos espelhos por toda a sala, de diferentes tamanhos, colocados em diferentes contextos e posições. Esse jogo de espelhos proposto é um jogo de alteridades: sua eficácia reside em colocar o rosto da(o) visitante ao lado do rosto de outras pessoas que, a princípio, pudessem ser entendidas por ela(e) como distantes, passando, assim, a aproximá-las(os). Veem-se ao lado dos yawalapitis, kamaiurás e kaiabis, por exemplo; pelo reflexo, as crianças podem ver-se usando um *pariko* boe-bororo ou adornos rikbaktsas, karajás ou manokis refletidos em seus corpos. A tensão que é gerada por essa relação da(o) visitante com o espelho, de certa forma nos fundamentos da metáfora laciana,

objetiva estabelecer uma relação de reconhecimento do outro, a alteridade que se constitui pela percepção de si através do reflexo.

Todas essas mudanças giram em torno de uma tônica central da exposição, a diversidade étnica, tentando fugir da exotização das culturas e objetificação das pessoas ali presentificadas para que, individualmente, pudessem ser trabalhadas questões específicas (culturais, territoriais e políticas) das dez etnias selecionadas para compor a exposição, além das 16 que vivem no Parque Indígena do Xingu. A seleção desses dez povos indígenas que iriam, nesse primeiro momento, participar da nova montagem do museu estabeleceu-se pelo cruzamento de dois fatores: a presença na universidade de estudantes indígenas das referidas etnias<sup>10</sup> e a presença de objetos daquela etnia no próprio acervo do museu.

Dessa forma, desde o início, a exposição foi pensada através da possibilidade de uma curadoria compartilhada, o que acabou por não se concretizar por uma série de questões burocráticas e de planejamento, estabelecendo-se assim com as(os) alunas(os) uma curadoria colaborativa. Os textos das exposições foram, então, produzidos pelas(os) pesquisadoras(es) do Conselho Científico do MUSEAR, e a seleção de materiais e a produção das legendas, quando possível, foram feitas em conjunto com algumas(uns) dessas(es) alunas(os) indígenas que se interessaram em ajudar no processo de montagem da nova exposição. Chamo de colaborativa, e não de compartilhada, justamente por isso: a curadoria não foi dividida simetricamente, mas pudemos contar com a colaboração das(os) alunas(os) em algumas partes da construção dos discursos. Entendo, dessa forma, que a tão desejada simetria na produção de conhecimento sobre “o outro” ainda não foi alcançada no MUSEAR, mas não deve ser desconsiderado esse importante passo rumo à multivocalidade, de se repensar enquanto espaço de pluralidade, de se propor a fazê-lo, ainda que tal fazer seja uma potência embrionária cujo produto seminal é a própria exposição. E essa exposição, pensada em caráter de “longa duração” ao invés de “permanente”, é receptiva e propõe-se diariamente à reconstrução e à ressignificação.

Então, de maneira geral, as novas propostas expositivas visaram a produção de simetria, nem sempre alcançada, dos discursos museológicos através do reconhecimento de uma colonialidade própria

---

<sup>10</sup> São elas: xavante, rikbaktsa, paresí, manoki, karajá, chiquitano, guató, boe-bororo, javaé e umutina, além das 16 que compõem o Parque Indígena do Xingu: aweti, ikpeng, kaiabi, kalapalo, kamaiurá, kísédjê (suyá), kuikuro, matipu, mehinako, nahukuá, naruvotu, wauja, tapayuna, trumai, yudja e yawalapiti.

do passado histórico de tais instituições, que, longe de inviabilizar suas ações na instância de tempo presente/futuro, servem elas mesmas como mecanismos de construção de novas formas de produção de conhecimento através da formação dos seus acervos, das suas exposições e das suas ações educativas junto ao público visitante. Para além do tripé “pesquisa-preservação-comunicação”, talvez devamos pensar os museus num constante tensionar de fluxos e fragmentações, como as “máquinas-desejantes” que são (DELEUZE; GUATTARI, 2004). Máquinas-desejantes que “com o barulho de suas engrenagens [...] cantam suas verdades em seus discursos de palavras, formas, luz e cor” (SOUZA, 2016, p. 96) e que, através dos encaixes e da rotação de suas engrenagens simbólicas, estabilizam e desestabilizam ligações entre significação e objetos fragmentados pela própria musealização, uma vez que todo objeto “supõe a continuidade de um fluxo, e qualquer fluxo a fragmentação de um objeto” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 11).

Uma proposta de exposição de arte em um museu etnográfico não é uma radicalização, mas marca a desestabilização buscada e até então preterida: um cubo branco que, afastado da noção de sacralidade ou da morbidez higienizadora de uma imagem de “sepulcros familiares de obras de arte” (ADORNO, 1983, p. 175, tradução nossa),<sup>11</sup> pudesse, assim, tornar esse quase-novo-museu em um espaço de valorização das diversas ontologias que ali viriam a habitar. E que, dessa forma, estabelecesse uma relação um pouco mais simétrica e dialógica considerando seu deslocamento e sua inserção em uma dinâmica museal estranha à sua gênese, a qual vimos anteriormente. O novo espaço passa, então, a não apenas comportar objetos, como um depósito ou sepulcro, mas também a adotar um novo paradigma estético que tenta dar conta das cosmologias que atravessam esses objetos sem reduzi-las a textos descritivos e valorizando sua potência estética de intervenção: “um reencantamento de outra natureza das modalidades expressivas da subjetivação [em que] os territórios existenciais se diversificam, se heterogeneizam” (GUATTARI, 2012, p. 121).

O novo paradigma estético tem implicações estético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas. (GUATTARI, 2012, p. 123).

---

<sup>11</sup> No original: “family sepulchers of works of art”.

Chegamos, dessa forma, a uma transposição da dinâmica de circularidade própria do devir-museu para uma espiralidade dessa nova proposta de produção de conhecimento do MUSEAR sobre (e em potência com) os povos indígenas – espiralidade que, aos poucos, passa a se movimentar também em um eixo vertical pelas possibilidades de pensar, agir e produzir-se efetivamente como museu: uma mudança paradigmática da passagem do devir à autopoiese. Esse conceito tem origem nas Ciências Biológicas (MATURANA; VARELA, 1980), mas há muito já ultrapassou suas fronteiras, ainda mais se considerarmos a porosidade dos limites e quão fluidas essas divisões entre as ciências podem ser percebidas, uma “mistura de gêneros”, como Geertz (1980) já analisara. Apropriada então pelas Ciências Humanas e Sociais, a noção de autopoiese denota um modelo autônomo de autoprodução, máquinas que produzem a si próprias em um paradoxo de dependência, já que dependem de recursos provenientes do meio para sua manutenção. Guattari (2012) se apropriará desse conceito de máquinas autopoieticas de Maturana e Varela para transpô-lo ao entendimento do meio social.

Parece-me que sua noção de autopoiese, como capacidade de autorreprodução de uma estrutura ou de um ecossistema, poderia ser proveitosamente estendida às máquinas sociais, às máquinas econômicas e até mesmo às máquinas incorporais da língua, da teoria, da criação estética. (GUATTARI, 2012, p. 108).

Para o filósofo, esses sistemas são reatualizados de formas múltiplas e heterogêneas e podem deixar de existir por falta de retroalimentação ou, ainda, “derivar em direção a destinos que o[s] tornem estrangeiro[s] a ele[s] mesmo[s]” (GUATTARI, 2012, p. 109). Assim os museus etnográficos podem ser repensados como sistemas de retroalimentação e de produção de discursos que devem estar em simbiose com as alteridades indígenas das quais se alimentam. É uma dupla predação. E o produto desse sistema, além de sua própria manutenção, é a reprodução dos novos regimes discursivos que devem estar alinhados com as pluralidades agentivas nele presentificadas, na condição de que, caso as desconsidere, estará novamente à deriva para um lugar onde voltará a não ser reconhecido como museu. A circularidade da ideia de devir transpôs-se numa espiralização de um sistema autopoietico: a transição de um “querer-ser-nunca-conseguir” para uma autoprodução de si mesmo pelos discursos sobre o “outro” em uma relação de dependência desse mesmo “outro” para a própria sobrevivência do sistema. Através

desses novos paradigmas, o museu é posto em um movimento ascendente que, tangenciando a horizontalidade, acelera verticalmente rumo a outros territórios existenciais.

Nesse sistema, para além de pensar os discursos museológicos como possibilidades de tradução de outras culturas, penso que o eixo explicação/entendimento seja mais produtivo para compreender as formas através das quais os museus podem falar sobre a alteridade de forma mais plural, abrindo um canal de interpretação nas narrativas museológicas. Tal eixo pode possibilitar a tão desejada multivocalidade ao considerar não apenas as múltiplas vozes que constroem os discursos museais – pesquisadoras(es), curadoras(es), historiadoras(es) e os próprios agentes de forma direta ou colaborativa, como no caso do MUSEAR –, mas também as múltiplas interpretações que tais discursos podem adquirir pelas(os) visitantes. Essas interpretações possuem um caráter plural, porém não são ilimitadas, uma vez que interpretações incorretas não validam os discursos: “o texto é quase individual, e a validação de uma interpretação aplicada a ele pode ser considerada, com completa legitimidade, para fornecer um conhecimento científico do texto” (RICOEUR, 1973, p. 107, tradução nossa).<sup>12</sup> Cada uma dessas interpretações não é uma síntese do conteúdo apresentado, mas são possibilidades individuais dentro de uma gama de interpretações possíveis.

Portanto, o que queremos entender não é algo oculto por trás do texto, mas algo revelado na frente dele. O que deve ser entendido não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível. O entendimento tem menos do que nunca a ver com o autor e sua situação. Ele quer entender as proposições-mundiais abertas pela referência do texto. Entender um texto é seguir seu movimento do sentido para a referência, do que ele diz para o que ele fala. (RICOEUR, 1973, p. 113-114, tradução nossa).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> No original: “text is a quasi-individual, and the validation of an interpretation applied to it may be said, with complete legitimacy, to give a scientific knowledge of the text”.

<sup>13</sup> No original: “Therefore what we want to understand is not something hidden behind the text, but something disclosed in front of it. What has to be understood is not the initial situation of discourse, but what points toward a possible world. Understanding has less than ever to do with the author and his situation. It wants to grasp the world-propositions opened up by the reference of the text. To understand a text is to follow its movement from sense to reference, from what it says to what it talks about”.

Para entender essa forma de perceber a exposição, utilizo uma metáfora que me parece adequada em muitos sentidos: o museu etnográfico como uma floresta autopoietica (que é ela própria um sistema) de produção interpretativa, onde cada árvore é um elemento constitutivo do sistema: cada texto, cada objeto, cada ser humano e não humano, cada finitude arboresce de forma régia, com copas largas e de raízes profundas que se interligam e se estabelecem em um conjunto harmônico. Assim como, em menor escala, cada flor é um nó trançado, uma palavra, uma pluma, uma cor, um sopro. Esse bosque museal é ele próprio um complexo de regimes discursivos rizomáticos: um sistema abstruso de enunciações que articulam entre si múltiplas conexões através de “agenciamentos coletivos de enunciação” (GUATTARI, 2012, p. 19); esses substituem a noção de um sujeito único de enunciação e dão a entender que há uma pluralidade de agentes na produção dos discursos museais que não se estabelecem apenas de forma linear, mas de forma transversal entre pessoas e objetos, visitantes e pesquisadoras(es), silêncios e polifonias.

Diferentemente das macieiras que Dorothy encontra seguindo o caminho dos tijolos amarelos em sua psicodélica visita a Oz, as árvores desse sistema ecológico museal não tentam nos atingir com seus frutos; podemos escolher, ou não, colhê-los. O caminhar por entre as árvores do discurso é uma ação processual: compreende-se um antes, um durante e um depois marcados pela experiência da relação com esses fluxos interpretativos, por processos de territorialização e desterritorialização que, através da inscrição e da interpretação, produzem um sistema de equilíbrio na tensão da sua relação com as cosmopolíticas ameríndias: uma nova máquina de visibilidades. E, justamente por ser processual, ainda que não impositiva, caminhar nessa floresta é também uma experiência de captura, já que esses regimes discursivos rizomáticos, como as plantas, compõem um sistema aberto de relação com o mundo. O que vemos nos olha de volta (DIDI-HUBERMAN, 2010). A floresta é uma armadilha, assim como o Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia também tornar-se-á.

Por fim, considerando todas as reflexões propostas até o presente momento do texto, ofereço mais alguns casos concretos que objetivam tais proposições. A primeira delas diz respeito novamente à problemática do nome do museu. Conforme afirmado anteriormente, há uma aura que se estabeleceu no nome da instituição que reifica a imagem do próprio Estado em um museu que deveria estar falando sobre os povos indígenas, os quais, em última análise, ainda possuem



muitos de seus direitos preteridos por esse mesmo Estado. O nome de marechal Rondon, um herói dos *Tristes trópicos*, possui nele próprio uma fantasmagoria que torna visível toda a problemática político-social das frentes de integração nacional, cujas botas pisotearam toda e qualquer alteridade. Não é incomum, dessa forma, pelo seu nome, que um número considerável de pessoas busque no museu informações sobre essa figura que habita o imaginário problemático dos heróis nacionais. Muitas(os) visitantes chegam com a ideia de estarem acessando um memorial e são surpreendidas(os) com a informação de que ali não há um único item de acervo referente ao patrono das comunicações do Exército Brasileiro. É aí que jaz a eficácia da armadilha e há a captura daquelas(es) que, buscando o colonizador, deparam-se com a agência dos povos indígenas que tiveram seu mundo transformado por ele.

Outra experiência diz respeito a um caso mais específico, mas que demonstra esse novo momento de produção de conhecimento do museu, essa potência dialógica, de pluralidade e ação política que se estabelece nesse sistema autopoietico do MUSEAR. A sala de exposições de curta duração constitui-se atualmente de um espaço que, mesmo pequeno, permanece aberto à ocupação por outras entidades ou outras(os) produtoras(es) culturais, através de edital específico, para montagens de exposições que estejam em conformidade com as missões institucionais do museu. À ocasião da 15ª Semana Nacional de Museus em 2017, o Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia produziu, em parceria com o Museu de Arte e Cultura Popular (MACP/UFMT), uma exposição de curta duração com uma contrapartida itinerante chamada “Relatório Figueiredo e contemporaneidade: Estado, violência e resistência dos povos indígenas”.<sup>14</sup> Pensada em conformidade com o tema da semana de museus, “Museus e histórias controversas: dizer o indizível em museus”, a exposição trouxe à tona uma série de reflexões sobre o Relatório Figueiredo<sup>15</sup> e a violência do Estado contra os povos indígenas.

---

<sup>14</sup> A exposição – aberta em 16 de maio de 2017 no MUSEAR, e sua contrapartida itinerante, em 17 de maio de 2017, no MACP –, com uma previsão inicial de seis meses de duração, permanece aberta até hoje no MUSEAR, com uma frequência de público muito expressiva desde a reabertura do museu.

<sup>15</sup> O relatório é composto por um conjunto de documentos produzido pela Comissão de Inquérito de 1967 em razão das investigações da Comissão Parlamentar de Inquérito de 1963, instaurada para investigar os crimes cometidos por agentes do Serviço de Proteção aos Índios.

A exposição [...] nos ajuda a pensar sobre as assimetrias, visibilidades e silenciamentos que permeiam as instituições museológicas, tornando-se essencial para podermos trazer para dentro desses espaços discussões que não são comumente abordadas, tornando claras as limitações de tais instituições através dos silenciamentos sobre temas sensíveis e críticos em seus discursos. É necessário reafirmar a importância dos museus enquanto espaços de reflexão e discussão sobre as políticas públicas que respondam as demandas dos povos indígenas no cenário político atual ou que, ao menos, colaborem para a consolidação de seus direitos. Tratar assuntos como a violência do Estado aos povos indígenas em um museu de etnologia, universitário e federal, é buscar também um eixo de simetria na responsabilidade institucional acerca da inclusão, pelo respeito e valorização da diversidade e pelo reconhecimento da alteridade. E dar um passo a mais em direção à pluralidade, afastando os museus de seu passado colonial e hierarquizante, através de suas dinâmicas de poder e esquecimento, para torná-los espaços de multivocalidade e ressonância entre produção de conhecimento, objetos e suas relações sociais.<sup>16</sup>

O mais importante, porém, foi tornar visível através da sensibilidade, contrastando com as barbaridades que estão relatadas nos trechos retirados do relatório, a resistência dessas pessoas frente à destruição iminente dos seus mundos e a agência desses povos por meio do destaque dado ao sorriso de mulheres e crianças em fotos que, surpreendentemente, podem ser encontradas no documento. Ao centro da sala escura, rodeadas por textos, cópias de documentos e trechos do relatório, quatro imagens de dois metros de altura cada, muito bem iluminadas, impressas em tecido leve e com certa transparência, mostram de forma quase etérea os rostos de mulheres e crianças que, sem identificação, sorriem para a(o) visitante. A exposição não objetiva destacar a violência, ainda que tal informação seja necessária para afirmar a importância do documento e indicar que as torturas contra povos indígenas, marca do regime militar brasileiro, nunca acabaram, apenas tomaram novas formas na contemporaneidade. Durante a produção dessa exposição, por exemplo, a mídia noticiava um ataque contra os gamelas no Maranhão, quando pelo menos 13 indígenas foram feridas(os), tendo ao menos um deles suas mãos decepadas. Essa notícia compôs também a exposição. O museu deixa então de ser

---

<sup>16</sup> Trecho retirado de um dos textos que compõem a exposição de curta duração.

templo, gabinete, depósito, sepulcro ou devir. As lágrimas, a tristeza e a revolta, que hora ou outra podem ser vistas estampadas nos rostos das(os) visitantes, são, elas próprias, marcas do pulsar desse sistema de regimes rizomáticos que atravessam tempos, pessoas, instituições e agências. O museu tenta não mais calar frente às demandas dos povos indígenas: “O silêncio é de chumbo, o discurso é dominado pela atualidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 68).

A potência agentiva do museu em ser multivocal reside então na polifonia organizada pela máquina autopoietica. A mim, causa certo alívio, após relatar essas experiências, perceber que o paradoxo do silêncio, próprio da cultura museológica ainda vigente, pode então ser superado. Nunca acreditei em museus que calam ou fazem calar, e proponho, com este trabalho, o mesmo às(aos) leitoras(es). É como pedir que a floresta se cale, uma vã tentativa fadada ao fracasso que contraria a própria natureza das coisas. Mas, se nos prontificamos a ouvir, descobrimos a polifonia: tudo ali dentro fala, sussurra ou grita. As paredes do museu, através de sua arquitetura moderna e arrojada, nos contam sobre os militares que ali estiveram para seu planejamento, sua construção, sua inauguração e seu funcionamento; o chão nos diz muito sobre as solas dos sapatos dos que ali contribuíram para a sua criação e dos pés descalços que por ali dançaram, em inúmeros contextos.

O salão de exposição ecoa uma polifonia de cantos em jê, aruak, tupi, karib, trumai, umutina, bororo, guató, vesüro, karajá, manoki e rikbaktsa que nos tocarão, certamente, se tivermos os ouvidos preparados para ouvir. Pelas linhas de cada texto ouvimos o relato baixo de cada uma(um) das(os) pesquisadoras(es) que os produziu: contam histórias de campo, de relações afetuosas ou conflitantes. As entrelinhas falam de amizades, de brincadeiras, de vidas de ou mortes. Nem as mortes calam. Essa é a evidência da potência-museu posta em movimento, que gira as engrenagens dessa máquina-desejante e ajuda a estabelecer a verdadeira manifestação dessa musealidade fantasmagórica que nos quer possuir, penetrar, atravessar, nos fazer sentir e nos fazer conhecer. O museu pode então concretizar-se como dispositivo de produção de conhecimentos plurais que deve ser acionado pela própria experiência de atravessá-lo: “podemos produzir novos infinitos a partir de um mergulho na finitude sensível” (GUATTARI, 2012, p. 132). O museu máquina-autopoietica se regozija das agências indígenas porque delas depende sua própria existência; ele grita, dança e sangra. Simultaneamente e quando afetadas(os), queremos também gritar, dançar, ou com ele também sangramos – museamo-nos.

## Referências

- ADORNO, Theodor W. *Prisms*. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- CASTRO, Ana Lúcia Siaines de. *O museu do sagrado ao segredo*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004. v. 1.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GELL, Alfred. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *Arte e Ensaios: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais*, Rio de Janeiro, ano VIII, número 8, p. 174-191, 2001. Disponível em: <https://tinyurl.com/yb9z92he>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- GEERTZ, Clifford. Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. *The American Scholar*, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 165-179, 1980. Disponível em: <https://tinyurl.com/y4fual7h>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: 34, 2012.
- LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Museu Rondon: antropologia e indigenismo na Universidade da Selva*. 2007. Tese (Pós-Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston: Reidel, 1980.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- PARA ONDE foram as andorinhas?. Direção de Mari Corrêa. [S. l.]: Instituto Catitu; Instituto Socioambiental, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T0-INQW3It0>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- RICOEUR, Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text. *New Literary History*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 91-117, 1973. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7xg9lo3>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- SOUZA, Ryanddre Sampaio de. *Os museus e os outros: uma etnografia das*

classificações, alteridades e agenciamentos no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. Do duplo à imagem. *In*: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 381-416.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. (Coleção Encontros).

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. São Paulo: Relume Dumará, 2004.



### Bruna Andrade Irineu

Professora adjunta III do Departamento de Serviço Social e da Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Atuou como professora no curso de Serviço Social da Universidade Federal do Tocantins (UFT) entre os anos de 2009 e 2018. Doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e graduada em Serviço Social pela UFMT. É presidente da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), biênio 2019-2020, e integra a coordenação ampliada do Grupo Temático de Pesquisa (GTP) em Serviço Social e relações de exploração/opressão de gênero, raça/etnia, geração e sexualidades da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS). Tem interesse nos seguintes temas: serviço social, políticas sociais, movimentos sociais, gênero, sexualidade, feminismos, memória e direitos humanos.

### Erika Giuliane Andrade Souza Beser

Antropóloga no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em Cuiabá, Mato Grosso. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutora em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Pesquisadora associada da Clínica de Direitos Humanos e Meio Ambiente da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT e pesquisadora do Instituto Brasil Plural (IBP). Possui experiência de pesquisa em comunidades quilombolas, com ênfase nos seguintes temas: interdisciplinaridade, direitos, política de reconhecimentos, conflitos, diversidade cultural e impactos ambientais.

### Estevão Rafael Fernandes

Possui graduação em Ciências Sociais (2002) pela Universidade de Brasília (UnB), mestrado em Antropologia pela UnB (2005) e doutorado em Ciências Sociais (Estudos Comparados sobre as Américas) pela UnB (2015). Atualmente é professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Mestrado em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Também é professor colaborador dos mestrados em História e Estudos Culturais da UNIR e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Realizou doutorado-sanduíche com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) na Duke University (Carolina do Norte, Estados Unidos) sob orientação do professor Walter Mignolo, sendo pesquisador visitante no Center for Global Studies and the Humanities daquela universidade. Tem experiência na área de antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: sexualidades indígenas, decolonialidade, etnologia indígena, gênero, índios xavantes, contato interétnico, cosmologia indígena, índios jês, educação e política indigenista.

### Fabiano de Souza Gontijo

Professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Em 1990, começou seus estudos universitários em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), terminando sua graduação em 1995 na França, na Université d'Aix-Marseille I. Sua monografia de conclusão de curso, sobre as consequências (e os impactos) sociais e culturais da aids em comunidades homossexuais cariocas, foi publicada em 1998 pela editora francesa GKC. Apresentou, em 1996, sua dissertação de mestrado interdisciplinar em Sociologia, História e Antropologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), sob a orientação de Michel Agier e Jean-Louis Fabiani, tratando das festividades homossexuais do carnaval carioca e das identidades sexuais formuladas através das ritualizações. Sua tese de doutoramento em Antropologia Social (2000), defendida na EHESS e orientada por Michel Agier e Yvonne Maggie, intitula-se *Carnaval, gênero e AIDS* e aprofunda as questões tratadas na dissertação de mestrado. Foi professor de antropologia em diversas faculdades particulares dos estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no IFCS/UFRJ (modalidade recém-doutor) para desenvolver uma pesquisa sobre as estéticas homossexuais dos rituais carnavalescos cariocas entre 2001 e 2002. Foi professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí (UFPI) entre 2002 e 2013. Na UFPI, foi o primeiro coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, de 2009 a 2012. É ainda professor colaborador do quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (ex-Antropologia e Arqueologia) da UFPI. Desenvolve pesquisas primordialmente nas áreas temáticas, por um lado, da diversidade sexual e de gênero, e, por outro, do patrimônio cultural. Tem como temas de interesse e de pesquisa os seguintes: sexualidade; rituais contemporâneos; culturas urbanas; ruralidades; aids, saúde pública e sociedade; patrimônio cultural; arqueologia pública e colaborativa. É sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e sócio colaborador da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB).

### Igor Erick da Silva

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA). Bolsista pelo Programa de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Colaborador do grupo de pesquisa “Cosmopolíticas indígenas: ação política, xamanismo e parentesco no Oeste da Amazônia”, coordenado por Beatriz de Almeida Matos. Bacharel em Antropologia no Programa de Arqueologia e Antropologia (PAA) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Bolsista de iniciação



científica – PIBIC/CNPq (2015-2018) – pela Universidade Federal do Pará (UFPA), no projeto de pesquisa “As experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos, rurais e etnicamente diferenciados no Pará”. Foi voluntário no Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (PEPCA), da UFOPA, de 1º de setembro de 2017 a 28 de fevereiro de 2018. Bolsista no Programa de Mobilidade Acadêmica Externa Temporária Nacional, com o plano de atividades “As experiências da diversidade sexual e de gênero em Santarém, Pará, um contexto interiorano” (2016).

### Marcos Aurélio da Silva

Professor do Instituto de Saúde Coletiva, na área de Ciências Humanas e Saúde, e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT). Possui graduação em Comunicação Social (1997) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde também realizou mestrado (2003) e doutorado (2012) em Antropologia Social, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). Atua principalmente nos seguintes temas: performance, saúde, territorialidade, cultura LGBTQ, cinema, festivais, carnaval, gênero e sexualidade. Realizou estágio de pós-doutorado no PPGAS/UFSC de 2012 a 2014, programa em que é pesquisador efetivo do Instituto Brasil Plural (IBP) e do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (Transes) dentro do projeto “Cuidados de si e políticas da vida: políticas públicas e experiências sociais no campo da saúde e da cidadania no Brasil”, coordenado pela professora Dra. Sônia Weidner Maluf. Foi estagiário de pós-doutoramento no PPGAS/UFMT, desenvolvendo pesquisa sobre festivais de cinema voltados para as temáticas de gênero e sexualidade, com ênfase em performance, territorialidade e teorias do sujeito. Tem experiência na docência desde 2001, passando por universidades catarinenses (Universidade do Contestado, Universidade do Oeste de Santa Catarina, FACVEST, Centro Universitário Municipal de São José e UFSC) nas áreas de antropologia e comunicação, e na UFMT, desde 2014, nas áreas de antropologia e saúde, com ênfase em teoria antropológica, antropologia da saúde, antropologia urbana, relações de gênero, metodologia da pesquisa, antropologia do cinema, produção textual e teoria da comunicação. Também é integrante do Grupo de Análises de Políticas e Poéticas Audiovisuais (Grappa), formado por pesquisadoras(es) em antropologia do cinema de várias universidades brasileiras e certificado pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Integrante e coordenador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus), do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFMT. Editor executivo da *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, do PPGAS/UFMT. Coordenador do PPGAS/UFMT.

### Moisés Alessandro de Souza Lopes

Professor associado do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Graduado (bacharelado e licenciatura) em Ciências Sociais (2002) pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Mestre em Ciências Sociais pela UEL (2005). Doutor em Antropologia (2010) pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-doutor em Antropologia Social (2017-2018) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem experiência na área de pesquisa e docência em Ciências Sociais, atuando nos seguintes temas: teoria antropológica, metodologia de pesquisa, família, sexualidade, gênero, conjugalidades, saúde, direitos sexuais. Integra o Instituto Brasil Plural (IBP); é membro da Comissão Municipal de Atenção à Diversidade Sexual de Cuiabá; é também coordenador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus).

### Paulo Rogers Ferreira

Professor adjunto no Instituto Multidisciplinar em Saúde da Universidade Federal da Bahia (IMS/UFBA). Membro do Núcleo de Epidemiologia e Saúde Coletiva (NESC) do IMS/UFBA. É doutor em Antropologia pela Université Laval, no Canadá. Tem formação complementar em Saúde Pública com ênfase em áreas rurais pelo Canadian Centre for Health and Safety in Agriculture (CCHSA). Desenvolve pesquisas nas áreas de antropologia rural, antropologia médica, epidemiologia cultural e antropologia da saúde. Autor do livro *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas* (Anpocs/HUCITEC, 2008).

### Raquel Mombelli

Possui graduação em Serviço Social, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É atualmente professora colaboradora do departamento de Antropologia Social da UFSC. É pesquisadora vinculada ao projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia”, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), desenvolvendo pesquisas sobre comunidades quilombolas, pescadoras(es) artesanais e povos tradicionais em Santa Catarina, reconhecimentos territoriais e culturais. Trabalha com os seguintes temas: relações étnico-raciais, educação étnico-racial, educação escolar quilombola, identidade étnica, patrimônio cultural quilombola, perícia antropológica. Ministrou em 2016 curso de formação direcionado para professoras(es) da rede pública do estado de Santa Catarina, sobre o tema “Desafios no processo de escolarização: produção de subsídios para orientação às redes de ensino”, e o curso “Modalidade de educação escolar quilombola: escolarização nas comunidades quilombolas, identidade e território”. Foi coordenadora do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de 2017-2019. É atual vice-coordenadora do mesmo comitê.

### Ryanddre Sampaio de Souza

Bacharel em Museologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é museólogo do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia (MUSEAR/UFMT). Pesquisador do Instituto Brasil Plural (IBP), do Núcleo de Pesquisa em Antropologia Social, Artes, Performance e Simbolismos (NAPAS/UFMT) e do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPLus/UFMT). Tem experiência nas áreas de museologia e antropologia social, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia e museus, coleções, museologia e patrimônio.

### Sonia Regina Lourenço

É professora associada da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), docente do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFMT. Possui licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais (1999) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), é mestre em Antropologia Social pela UFPR (2001), doutora em Antropologia Social (2009) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisadora visitante junto ao Laboratório de Etnomusicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), de 1º de maio a 31 de julho de 2017. Pós-doutoranda no Programa de Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ (de agosto de 2019 a julho de 2020). As principais áreas de atuação são etnologia indígena, antropologia da música e antropologia das populações afro-brasileiras, principalmente nos seguintes temas: arte, ritual e performance, cosmologias, cosmopolíticas, territorialidade e ações afirmativas. É coordenadora do Comitê Gestor, na UFMT, do Instituto Brasil Plural (IBP), do Núcleo de Pesquisa em Antropologia Social (NAPAS) e do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPLus). Integra o Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Coordenadora do PPGAS/UFMT (de 21 de agosto de 2017 a 17 de junho de 2019); chefe do Departamento de Antropologia da UFMT (de 17 de abril de 2012 a 13 de fevereiro de 2015). Integra o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Área das Ciências Humanas e Sociais (CEP/Humanidades) da UFMT.

Este livro foi editorado com as fontes  
Minion Pro e Roboto Slab. Publicado *on-line*  
em: [editora.ufsc.br/estante-aberta](http://editora.ufsc.br/estante-aberta)

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (INCT/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa  
**BRASIL PLURAL**

MCTI Ministério da Ciência  
Tecnologia e Inovação



CNPq  
Conselho Nacional de Desenvolvimento  
Científico e Tecnológico



fapesp  
Fundação de Amparo à  
Pesquisa do Estado de São Paulo

