

# ANTROPOLÍTICA



56.2

2º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331

REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA  
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



# ANTROPOLÍTICA

V. 56, N. 2 - 2º quadrimestre 2024

ISSN 2179-7331

|               |         |             |                 |
|---------------|---------|-------------|-----------------|
| Antropolítica | Niterói | v. 56, n. 2 | 2. quadri. 2024 |
|---------------|---------|-------------|-----------------|

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

*Projeto Gráfico:* Fabricio Trindade Ferreira

*Diagramação:* Mayra Laurindo Rabello

*Revisão:* Rafael Abreu e Tikinet

### Catálogo-na-Fonte (CIP)

Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia/Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. – n. 1 (1995) – Niterói, RJ: PPGA/UFF, 2024.

ISSN: 2179-7331

v. 56, n. 2 - 2024

Quadrimestral

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

CDD 300

## UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

### *Reitor*

Antonio Claudio da Nóbrega

### *Vice-Reitor*

Fabio Barboza Passos

### *Pró-Reitor de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação*

Andrea Brito Lage

### *Comissão Editorial da Antropolítica*

Fabio Reis Mota (PPGA/UFF)

Gisele Chagas Fonseca (PPGA/UFF)

Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)

Lucía Eilbaum (PPGA/UFF)

Nilton da Silva Santos (PPGA/UFF)

### *Assistente Editorial*

Mayra Laurindo Rabello

### *Fotos das capas*

Otávio Raposo e Bruno Reinhardt

### *Conselho Editorial*

Ana Maria Gorosito Kramer (UNAM)

Arno Vogel (UENF)

Charles Freitas Pessanha (UFRJ)

Clara Saraiva (ULisboa)

Claudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Edmundo Daniel Clímaco dos Santos (Ottawa University)

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

João Baptista Borges Pereira (USP)

Lana Lage de Gama Lima (UENF)

Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)

Laura Nader (Berkeley University)

Marc Breviglieri (EHSS)

Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB)

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (UFRJ)

Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE)

Rosana Pinheiro-Machado (University of Bath)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Sofia Tiscórnica (UBA)

NOTA DOS EDITORES

## **DOSSIÊ JUVENTUDES, ESTÉTICAS E POLÍTICAS ANTE OS DESAFIOS DO SÉCULO XXI**

APRESENTAÇÃO: JUVENTUDES, ESTÉTICAS E POLÍTICAS: AGENDA DE PESQUISA PERANTE OS DESAFIOS DO SÉCULO XXI

**Frank Marcon, Otávio Raposo**

ARTE, RUA E CULTURAS JUVENIS: CIRCUITOS DA ETNOBIOGRAFIA – EU MERMU EDUARDO AFRICANO

**Glória Maria dos Santos Diógenes**

CARNAVAL DECULONIAL EM LISBOA: PIRANHAGEM COMO PRÁTICA POLÍTICA QUEER IMIGRANTE

**Gustavo Gustrava, Marina Rainho, Paulo Raposo**

JUVENTUDES E DOCUMENTÁRIO EM VISIONÁRIOS DA QUEBRADA: CIDADE, ESPAÇO-TEMPO, FRONTEIRAS

**Livia Chede Almedary, Silvia Helena Simões Borelli**

LUGARES, DESIGUALDADES E (I)MOBILIDADES: REFLEXÕES EM DIÁLOGO COM O AUDIOVISUAL “PERIFÉRICO” PAULISTA

**Guilherme Aderaldo, Diego Edmilson Peralta**

A CIDADE BAIXA É DE QUEM A PRÁTICA: APROPRIAÇÕES JUVENIS DE UM BAIRRO BOÊMIO A PARTIR DAS RUAS

**Joanna Munhoz Sevaio**

A REFLEXIVIDADE EM JOVENS ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS SOBRE O COTIDIANO NA PANDEMIA DE COVID-19

**Paulo Cesar Rodrigues Carrano, Maria Rodrigues Pereira**

## **DOSSIÊ ATMOSFERAS E ANTROPOLOGIA**

APRESENTAÇÃO: IN MEDIA RES: PENSANDO COM AS ATMOSFERAS

**Bruno Reinhardt, Diogo Silva Corrêa**

RESSONÂNCIA ATMOSFÉRICA: MOVIMENTO SÔNICO E A QUESTÃO DA MEDIAÇÃO RELIGIOSA

**Patrick Eisenlohr, Vânia Zikán Cardoso**

INTERCORPOREIDADE, INTERAFETIVIDADE E ATMOSFERAS: POR UMA CIÊNCIA SOCIAL DE “CLIMAS”, “VIBES” E “DANÇAS” INTERACIONAIS

**Gabriel Peters**

HABITANDO A “GUERRA”: TIROTEIOS E LEITURA DO “CLIMA” DAS FAVELAS CARIOCAS

**Palloma Menezes, Mariana Cavalcanti, Giovanna Monteiro-Macedo**

ANTICADEIRA: PNEUMA E POLÍTICA ESTÉTICA DO SANTUÁRIO MÃE DE DEUS

**Maria José de Abreu**

ACHESSMOSFERA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONDIÇÃO ATMOSFÉRICA DO XADREZ

**Gustavo Guedes Brigante, Alex Galeno**

FASCISMO ATMOSFÉRICO: O BOLSONARISMO COMO CRONOPOLÍTICA

**Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino**

## **ARTIGOS**

TRIBUNAL POPULAR DA PESCA: RECIPROCIDADES POLÍTICAS EM SITUAÇÃO DE CRISE DA ATIVIDADE PESQUEIRA

**Winifred Knox, José Gomes Ferreira, Delma Pessanha Neves, Louyse Rodrigues da Silva**

PATRIMÔNIO CULTURAL EM DISPUTA: AÇÕES DE PRESERVAÇÃO E RESISTÊNCIA NOS TERRITÓRIOS ATINGIDOS PELO ROMPIMENTO DA BARRAGEM DE FUNDÃO, EM MARIANA/MG

**Leticia Nörnberg Maciel, Flora d’El Rei Lopes Passos, Fabiele Costa**

ENTRE PORCOS E HOMENS: ETNOGRAFIA DA “TRANCA” EM UM MANICÔMIO JUDICIÁRIO

**Túlio Maia Franco**

O CATÁLOGO A ÁFRICA NA VIDA E NA CULTURA DO BRASIL: CONFLUÊNCIAS ENTRE OS ESTUDOS DE FOLCLORE E OS ESTUDOS ÉTNICO-RACIAIS

**Ana Teles Silva**

“DESAPRENDENDO EMOÇÕES INDESEJÁVEIS”: O CIÚME NAS RELAÇÕES ENTRE  
NÃO MONOGÂMICOS NEGROS

**Rhuann Fernandes, Claudia Barcellos Rezende**

ESPAÑA E SEUS MUSEUS PELA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO  
ANTROPOLÓGICO

**Renata Montechiare**

A ELABORAÇÃO DOS DISCURSOS EM SENTENÇAS CONTRA ADOLESCENTES  
(CONSIDERADOS) EM CONFLITO COM A LEI

**Carla Manguiera Gonçalves Machado**

UM CENTRO HABITADO: CASA, MOBILIDADE E MOBILIZAÇÃO EM SÃO LUÍS  
(MARANHÃO)

**Martina Ahlert, Nicole Pinheiro Bezerra**

## **TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS**

THE SQUARE AGAINST THE BALLOT BOX: BOLSONARO SUPPORTERS' CHALLENGE  
TO THE PRESIDENTIAL ELECTION IN RIO DE JANEIRO

**Marie-Hélène Sa Vilas Boas**

## **RESENHA**

IDENTIDAD NACIONAL, PATRIMONIO CULTURAL Y ENSEÑANZA UNIVERSITARIA: UN  
RECORRIDO POR LA FORMACIÓN EN FOLKLORE

**Josefina Galuchi**

EDITOR'S NOTE

## **DOSSIER YOUTH, AESTHETICS AND POLITICS IN LIGHT OF THE CHALLENGES OF THE 21<sup>ST</sup> CENTURY**

PRESENTATION: YOUTH, AESTHETICS, AND POLITICS: A RESEARCH AGENDA FOR THE CHALLENGES OF THE 21<sup>ST</sup> CENTURY

**Frank Marcon, Otávio Raposo**

YOUTH ART, STREETART, STREET AND CULTURE: ETHNOBIOGRAPHICALCULTURE: ETHNOBIOGRAPHICAL CIRCUITS – EU MERMO EDUARDO AFRICANO

**Glória Maria dos Santos Diógenes**

DECOLONIAL CARNIVAL IN LISBON: “PIRANHAGEM” AS A QUEER IMMIGRANT POLITICAL PRACTICE

**Gustavo Gustrava, Marina Rainho, Paulo Raposo**

YOUTH AND DOCUMENTARY IN VISIONÁRIOS DA QUEBRADA: CITY, SPACE-TIME, BORDERS

**Livia Chede Almendary, Silvia Helena Simões Borelli**

PLACES, INEQUALITIES AND (I)MOBILITIES: REFLECTIONS IN DIALOG WITH THE “PERIPHERAL” AUDIOVISUAL SCENE IN SÃO PAULO

**Guilherme Aderaldo, Diego Edmilson Peralta**

CIDADE BAIXA BELONGS TO THOSE WHO PRACTICE IT: YOUTH APPROPRIATIONS OF A BOHEMIAN NEIGHBORHOOD FROM THE STREETS

**Joanna Munhoz Sevaio**

PANDEMIC REFLECTIONS AMONG YOUNG BRAZILIAN UNIVERSITY STUDENTS

**Paulo Cesar Rodrigues Carrano, Maria Rodrigues Pereira**

## **DOSSIER ATMOSPHERES AND ANTHROPOLOGY**

PRESENTATION: IN MEDIA RES: THINKING WITH ATMOSPHERES

**Bruno Reinhardt, Diogo Silva Corrêa**

ATMOSPHERIC RESONANCE: SONIC MOTION AND THE QUESTION OF RELIGIOUS MEDIATION

**Patrick Eisenlohr, Vânia Zikán Cardoso**

INTERCORPOREALITY, INTERAFFECTIVITY AND ATMOSPHERES: TOWARDS A SOCIAL SCIENCE OF INTERACTIONAL “CLIMATES”, “VIBES” AND “DANCES”

**Gabriel Peters**

INHABITING “WAR”: SHOOTOUTS AND READING THE “CLIMATE” IN RIO’S FAVELAS

**Palloma Menezes, Mariana Cavalcanti, Giovanna Monteiro-Macedo**

THE ANTI-CHAIR: PNEUMA AND AESTHETIC POLITICS AT SANTUÁRIO MÃE DE DEUS

**Maria José de Abreu**

ACHESSMOSPHERE: CONSIDERATION ON THE ATMOSPHERIC CONDITION OF CHESS

**Gustavo Guedes Brigante, Alex Galeno**

ATMOSPHERIC FASCISM: BOLSONARISMO AS CHRONOPOLITICS

**Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino**

## **ARTICLES**

PEOPLE’S FISHERIES COURT AND POLITICAL RECIPROCITIES IN FISHING ACTIVITIES CRISIS SITUATIONS

**Winifred Knox, José Gomes Ferreira, Delma Pessanha Neves, Louyse Rodrigues da Silva**

CULTURAL HERITAGE IN DISPUTE: PRESERVATION AND RESISTANCE IN THE TERRITORIES AFFECTED BY THE RUPTURE OF THE FUNDÃO DAM, IN MARIANA, MINAS GERAIS

**Leticia Nörnberg Maciel, Flora d’El Rei Lopes Passos, Fabiele Costa**

BETWEEN PIGS AND MEN: ETHNOGRAPHY OF “TRANCA” IN A FORENSIC PSYCHIATRIC HOSPITAL

**Túlio Maia Franco**

THE CATOLOG AFRICA IN THE LIFE AND CULTURE OF BRAZIL: CONFLUENCES BETWEEN FOLKLORE STUDIES AND ETHNIC AND RACIAL STUDIES

**Ana Teles Silva**

“UNLEARNING UNWANTED EMOTIONS”: JEALOUSY AMONG BLACK NON  
MONOGAMOUS PEOPLE

**Rhuann Fernandes, Claudia Barcellos Rezende**

SPAIN AND ITS MUSEUMS FOR THE CONSTRUCTION OF THE ANTHROPOLOGICAL  
KNOWLEDGE

**Renata Montechiare**

THE ELABORATION OF SPEECHES IN SENTENCES AGAINST ADOLESCENTS  
(CONSIDERED TO BE) IN CONFLICT WITH THE LAW

**Carla Manguiera Gonçalves Machado**

AN INHABITED CENTER: HOUSE, MOBILITY, AND MOBILIZATION IN SÃO LUÍS  
(MARANHÃO)

**Martina Ahlert, Nicole Pinheiro Bezerra**

## **TRAJECTORIES AND PERSPECTIVES**

THE SQUARE AGAINST THE BALLOT BOX: BOLSONARO SUPPORTERS' CHALLENGE  
TO THE PRESIDENTIAL ELECTION IN RIO DE JANEIRO

**Marie-Hélène Sa Vilas Boas**

## **REVIEW**

NATIONAL IDENTITY, CULTURAL HERITAGE, AND UNIVERSITY EDUCATION:  
EXPLORING FOLKLORE FORMATION

**Josefina Galuchi**

# NOTA DOS EDITORES

É com satisfação que a Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu número 56.2, nesse segundo quadrimestre de 2024.

Nesta edição, publicamos dois Dossiês, dando continuidade a uma iniciativa do Corpo Editorial que visa ampliar e diversificar os temas e instituições, envolvidos no processo de publicação e de edição da Revista.

O primeiro dossiê tem como título **“Juventudes, estéticas e políticas ante os desafios do século XXI”** e foi proposto e organizado pelos professores Frank Marcon, da Universidade Federal de Sergipe, e Otávio Raposo, do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa. A partir de encontros e reflexões prévias entre os proponentes e suas redes de pesquisa envolvendo países da ibero-américa e países africanos de língua portuguesa, em torno do tema “juventudes, estéticas e políticas”, o dossiê reúne seis artigos que, a partir de diversas análises etnográficas, problematizam a tríade juventudes, estéticas e políticas. Nessas discussões, as intervenções estéticas e políticas dos jovens são propostas como “janelas de observação” de mudanças mais amplas e profundas, marcadas pela precarização das relações laborais, pela expansão das tecnologias digitais, pela pandemia do covid-19 entre outras questões contemporâneas.

O segundo dossiê intitula-se **“Atmosferas e antropologia”**. Foi proposto e organizado pelos professores Bruno Reinhardt, da Universidade Federal de Santa Catarina, e Diogo Silva Corrêa, da Universidade de Vila Velha, com o objetivo de reunir artigos que mobilizem o conceito de atmosferas de modo teórico e etnográfico, explorando seu rendimento analítico e sensibilizador em práticas variadas – artísticas, políticas, econômicas, religiosas, científicas, incluindo os seus diversos cruzamentos. Além de apresentação, o dossiê é composto por seis artigos, que, a partir de campos empíricos distintos, buscam operar com o conceito de atmosferas e explorar seus sentidos, como são geradas e incorporadas na modernidade pelo mercado, mídias de massa e política.

Além desses dois debates temáticos, o presente número da Antropolítica traz oito artigos com temática livre, oriundos do fluxo contínuo da revista e um artigo na seção “Trajetórias e Perspectivas”. Por fim, incluímos também a resenha de um livro da área.

A seção de Artigos inicia com o trabalho **Tribunal Popular da Pesca: reciprocidades políticas em situação de crise da atividade pesqueira** escrito e apresentado em coautoria entre Winifred Knox (UFRN), José Gomes Ferreira (UFPB), Delma Pessanha Neves (UFF) e Louyse

Rodrigues da Silva (UFRN). Tomando como eixo a performance do Tribunal Popular da Pesca, ocorrido em 14 de janeiro de 2020, no Rio Grande do Norte, sua organização prévia e posterior, o artigo apresenta a luta por direitos de pescadores artesanais diante do derramamento de óleo no Nordeste, entre agosto de 2019 e janeiro de 2020. A partir desse evento crítico, os autores abordam discussões sobre performance, direitos consuetudinários e direitos da legislação, assim como a ausência de justiça na reparação de violações de direitos adquiridos e retirados.

O artigo seguinte, também em coautoria, de Letícia Nörnberg Maciel (FURG), Flora d'El Rei Lopes Passos (UFOP) e Fabiele Costa (pesquisadora autônoma), intitula-se **Patrimônio cultural em disputa: ações de preservação e resistência nos territórios atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, em Mariana/MG**. Na mesma linha do artigo anterior, aborda os efeitos e consequências de um desastre ambiental, no caso o rompimento da barragem no município de Mariana (MG) em 2015. A partir de pesquisa junto com as comunidades atingidas e de análise documental, o artigo apresenta as ações desenvolvidas no campo da preservação patrimonial e as formas de reapropriação dos territórios atingidos enquanto lugares de memórias das vítimas do desastre, a partir das práticas socioculturais e movimentos de resistência das comunidades afetadas.

Em seguida, o artigo **Entre porcos e homens: etnografia da “tranca” em um manicômio judiciário**, de Túlio Maia Franco (UFRJ), analisa a forma como o cuidado e o poder se articulam no tratamento compulsório de um hospital de custódia e tratamento psiquiátrico, no Rio de Janeiro. Especificamente, o artigo descreve e analisa o chamado “porquinho”, ou “tranca”, espaço reservado aos indisciplinados pacientes que resistem a se engajar no tratamento fármaco-centrado, e as dimensões políticas e afetivas dessa figura a partir do imaginário dos pacientes e funcionários envolvidos com a medida de segurança.

Em uma outra ordem de discussões, o artigo **O catálogo *A África na vida e na cultura do Brasil*: confluências entre os estudos de folclore e os estudos étnico-raciais**, de Ana Teles Silva, do Museu Nacional de Belas Artes, apresenta o catálogo encomendado e produzido pelo antropólogo e estudioso de folclore Manuel Diégues Júnior pelo Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores em 1977. A partir da análise do catálogo e da rede de relações e trajetória profissional de Diégues, o artigo busca compreender a imagem da África contruída no Brasil e como essa imagem se desenvolve no seio das confluências entre os estudos de folclore, étnico-raciais e antropologia.

A seguir, o artigo **“Desaprendendo emoções indesejáveis”: o ciúme nas relações entre não monogâmicos negros**, de Rhuann Fernandes e Claudia Barcellos Rezende, ambos da UERJ, discute o lugar do ciúme no discurso amoroso de pessoas não monogâmicas negras. A partir de entrevistas semiestruturadas com os fundadores de um grupo de Facebook de não monogâmicos negros no Brasil, o ciúme é analisado enquanto uma emoção que evidencia as

negociações e as dinâmicas de interação estabelecidas em torno do arranjo não monogâmico de modo mais amplo, sendo a desnaturalização e a tentativa de “superação” de tal sentimento atitudes que legitimam o próprio arranjo afetivo-sexual em questão e a construção de uma identidade negra.

Retomando o campo do patrimônio cultural, o artigo **Espanha e seus museus pela construção do conhecimento antropológico**, de Renata Montechiare (FLACSO), busca analisar a relação entre a antropologia e a construção de museus no país, tanto no século XIX quanto a partir da primeira metade do século XX. A partir de etnografia e revisão bibliográfica, o artigo busca conhecer as dimensões que a disciplina alcançou em Madri e em Barcelona no período e compreender a suposição local de que os museus antropológicos “não deram certo”, considerando as condições políticas e sociais às quais esteve o país submetido nos períodos da consolidação da disciplina e de seus museus.

A seção segue com o artigo **A elaboração dos discursos em sentenças contra adolescentes (considerados) em conflito com a lei**, de Carla Manguera Gonçalves Machado (UFRJ). O artigo discute a construção dos discursos contidos em sentenças do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ) emitidas, entre os anos de 2012 e 2018, contra adolescentes considerados em conflito com a lei. Centralizado no discurso e na fala de policiais militares, familiares dos adolescentes e juízes como metodologia de análise, a autora analisa o lugar de poder de cada uma dessas narrativas e como atuam como formas de controle social exercidas pelas instituições.

Por fim, o último artigo da seção, **Um centro habitado: casa, mobilidade e mobilização em São Luís (Maranhão)**, de coautoria de Martina Ahlert e Nicole Pinheiro Bezerra, ambas da UFMA, parte de discursos sobre a necessidade de repovoamento do Centro Histórico de São Luís para pensar casa e mobilidade no espaço. A partir de uma pesquisa etnográfica, as autoras argumentam que a aproximação com a vida das e dos moradores do Centro permite compreender a mobilidade associada à casa e os modos de morar e constatar que existem moradores de outros locais considerados parte da comunidade.

Após os artigos livres, segue a seção **Trajetórias e Perspectivas**. A mesma tem como objetivo a publicação de artigos e ensaios que abordem reflexões sobre o fazer antropológico, a partir das experiências e trajetórias de antropólogos brasileiros e estrangeiros, bem como do histórico de constituição e/ou consolidação de áreas ou campos de pesquisa no Brasil e em outros países. Neste número, publicamos, em tradução ao inglês, o artigo **The square against the ballot box: Bolsonaro supporters’ challenge to the Presidential Election in Rio de Janeiro (A praça contra as urnas: o protesto bolsonarista contra a eleição presidencial de 2022 no Rio de Janeiro)**, de Marie-Hélène Sa Vilas Boas, da University of Côte d’Azur, Nice, na França. O artigo, originariamente publicado em francês, analisa a ocupação da praça

Duque de Caxias no Rio de Janeiro após o segundo turno das eleições presidenciais brasileiras de 2022. Esta mobilização reuniu eleitores radicais bolsonaristas e ativistas que apelavam ao exército para desfazer o resultado das eleições e restaurar o presidente derrotado. Segundo a autora, a dualidade desta mobilização permite compreender de forma mais geral uma dimensão central do bolsonarismo, a mobilização das regras da democracia e do Estado de direito para desqualificar os seus fundamentos e procedimentos.

Por fim, o número 56.2 da Antropolítica traz a resenha da coletânea **Cultura y patrimonio nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires**, organizada pela antropóloga Alicia Martín e publicada pela Editora da Universidad de Buenos Aires (Eudeba) em 2020. Na resenha intitulada **Identidad nacional, patrimonio cultural y enseñanza universitaria: un recorrido por la formación en Folklore**, Josefina Galuchi (UBA) apresenta o objetivo da obra no seu conjunto e os capítulos e autores que a compõem. A partir deles, é possível conhecer a trajetória de criação do curso de Folclore, sua incorporação em 1958 ao curso de Antropologia e sua importância para a política pública patrimonial.

Em relação às capas do número, seguindo a proposta de publicação de dois dossiês, optamos por reproduzir as escolhas dos respectivos organizadores. Em torno ao dossiê “Juventudes, estéticas e políticas ante os desafios do século XXI”, apresentamos uma fotografia de Otávio Raposo, organizador do dossiê, realizada em março de 2018. Trata-se de um mural de Banksy em Nova Iorque que denuncia a prisão de Zehra Dogan, artista e jornalista curda acusada pelo regime turco de “propaganda terrorista” em 2017 devido à sua arte. Como os organizadores explicam, as suas pinturas revelam a violência do governo de Recep Tayyip Erdoğan em relação ao povo curdo. Esta imagem é exemplar de como as intervenções estéticas podem mobilizar a agência política, ilustrando alguns dos debates do presente dossiê.

A imagem que ilustra o segundo dossiê, “Atmosferas e antropologia”, é uma fotografia de Bruno Reinhardt, também organizador do dossiê, realizada em 2011, na montanha Atwea, situada no distrito de Sekyere, região Ashanti de Gana. Atwea é uma “montanha de oração” e recebe peregrinos de todo o país e além para retiros espirituais que podem durar semanas ou meses. Segundo explicam os organizadores, há muitos testemunhos de milagres que aconteceram nesta montanha. Os fiéis sobem Atwea através de uma trilha que dura mais ou menos uma hora e meia. Todos carregam colchões e mantimentos e algumas igrejas carregam cadeiras, púlpitos, geradores e aparelhos elétricos para organizar reavivamentos no topo da montanha. A foto mostra essa infraestrutura já instalada. Os organizadores optaram pela foto pois, segundo eles, ela exemplifica bem o que Gernot Böhme chama de “geradores” de atmosferas (ver introdução ao dossiê). No caso, eles incluem a própria montanha e sua paisagem imponente, aparelhos elétricos, instrumentos musicais, cadeiras de plástico (tema do artigo de Maria José de Abreu), e o púlpito. Essa infraestrutura é vista na foto em modo estático ou “desligado”. Ela ainda aguarda fiéis e pastores para ser ativada e dar vazão a atmosferas de reavivamento, quando o Espírito Santo se manifesta por “sugestões de movimento”.

Para finalizar, lembramos a nossos/as leitores/as que continuamos a receber submissões

de interesse para a área das Ciências Sociais, em especial no campo da Antropologia, em regime de fluxo contínuo, através do site <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica>, no qual podem ser encontradas as normas de publicação e outras informações. Mantemos o nosso e-mail ([antropoliticauff@gmail.com](mailto:antropoliticauff@gmail.com)) para eventual contato. Sugerimos também acompanhar nossas notícias também através do perfil do Facebook, Instagram ([antropoliticauff](#)) e no Twitter ([@RAntropolitica](#)).

Boa leitura!

**D** **OSSIÊ**

**TEMÁTICO**

# Juventudes, estéticas e políticas: agenda de pesquisa perante os desafios do século XXI

Youth, aesthetics, and politics: a research agenda for the challenges of the 21st century

**Frank Marcon**

Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, Sergipe, Brasil

**Otávio Raposo**

Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

## RESUMO

As culturas juvenis e as suas intervenções estéticas são fenômenos de extrema relevância para a compreensão dos jovens como sujeitos políticos. Incentivados pelos dispositivos digitais, eles promovem trocas econômicas e simbólicas que desafiam o controle estatal e o estatuto de subalternidade que lhes é imposto, principalmente quando se trata de uma juventude desfavorecida e racializada. Perante um século de incertezas, as intervenções estéticas e políticas dos jovens são bastante proficuas para problematizar as profundas mudanças que estamos a viver em relação às sociabilidades, identidades, afetos, consumo, desigualdades sociais, crise climática e pandêmica, resistências e mobilizações artístico-ativistas. Este artigo trata desse conjunto de temas a partir da perspectiva das ciências sociais, em particular da antropologia, e em diálogo com as pesquisas etnográficas dos autores do presente dossiê. Trata-se de um artigo de apresentação que visa apontar tendências e hipóteses sobre as transformações nos modos da fazer juvenis, num período em que a hiperestetização da vida cotidiana e a expansão das tecnologias digitais recolocam a linguagem do político em outros domínios do simbólico, com efeitos no modo como os jovens produzem imaginários, visibilidade e agência. Se a arte e a estética têm gerado novas formas de fazer política, não menos importante são os processos de dominação e controle sobre os meios que viabilizam a produção e a circulação da criatividade juvenil. Destacamos, ainda, as contribuições dos seis artigos aqui reunidos, cujas ricas análises etnográficas problematizam a tríade juventudes, estéticas e políticas sob a ótica das subjetividades e experiências vividas.

**Palavras-chave:** Cultura juvenil, Intervenções estéticas, Agência, Criatividade, Etnografia.

**ABSTRACT**

Youth cultures and their aesthetic interventions are important for understanding young people as political subjects. Encouraged by digital devices, they promote economic and symbolic exchanges that challenge state control and subalternity imposed on them, especially when it comes to disadvantaged and racialized youth. In a century of uncertainty, the aesthetic and political interventions of young people are crucial for examining the profound changes we are experiencing regarding sociabilities, identities, affections, consumption, social inequalities, the climate crisis and pandemic, resistance, and artistic-activist mobilizations. This article addresses these themes from the perspective of the social sciences, particularly anthropology, in dialog with the ethnographic research of this dossier's authors. It is introductory article, aiming to highlight trends and hypotheses regarding the transformations in youth ways of doing things, in a period where the hyper-aesthetics of everyday life and the expansion of digital technologies have reintroduced the language of politics back into other symbolic domains, affecting young people's imaginaries, visibility, and agency. While art and aesthetics have generated new ways of doing politics, it is equally important to consider the processes of domination and control over the means that enable the production and circulation of youth creativity. Additionally, we emphasize the contributions of the six articles gathered here, whose rich ethnographic analyses problematize the triad of youth, aesthetics, and politics from the perspective of subjectivities and lived experiences.

**Keywords:** Youth culture, Aesthetic interventions, Agency, Creativity, Ethnography.

Este dossiê surgiu do amadurecimento das discussões que vínhamos realizando em redes de pesquisa envolvendo países da Iberoamérica e países africanos de língua oficial portuguesa, em torno do tema: “juventudes, estéticas e políticas”, principalmente a partir dos painéis que organizamos nas últimas três edições do Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA) (de 2016 a 2022) e nas últimas edições do Congresso da Associação de Antropólogos Ibero-americanos em Rede (AIBR).

Em especial, para esta chamada, destacamos o enfoque dado ao último painel na APA, ocorrido em setembro de 2022, em Évora, Portugal. A ênfase dos trabalhos foram as sociabilidades, as práticas artísticas e os modos de fazer juvenis a partir de diferentes agências estéticas e políticas, algumas delas ainda pouco estudadas. O cenário de crise econômica, social, política e sanitária foi uma dimensão decisiva nas reflexões suscitadas, preocupadas em descortinar novas realidades geracionais, bem como formas de agir e reagir em um momento histórico sem precedentes.

Perante um período de tantas incertezas, as intervenções estéticas e políticas dos

jovens são “janelas de observação” dessas mudanças profundas, marcadas pela precarização das relações laborais, pela expansão das tecnologias digitais, pela pandemia do covid-19 e pela maior preocupação da juventude com uma série de causas que vão desde as ambientais e antirracistas até as feministas e LGBTQIA+.

As culturas juvenis e suas intervenções estéticas são fenômenos de extrema relevância à compreensão dos jovens como sujeitos políticos, conforme foi estudado, de modo inaugural, nos anos 1970, a partir da publicação da obra *Resistance Through Rituals*, em 1975 (Hall; Jefferson, 2006). Desde então, distintas perspectivas sobre a tríade juventude-estética-política foram produzidas, algumas delas concebidas por meio de concepções teórico-epistemológico e áreas geográficas do sul global, e que contrastam com o modelo dominante europeu e norte-americano. Embora a categoria juventude tenha sido construída a partir de pressupostos ditos ocidentais — em termos políticos, econômicos, culturais e mediáticos (Campos; Nofre, 2021) —, e que foram impostos em todo o globo (por instituições políticas nacionais e transnacionais, pela indústria cultural ou por redes científicas de excelência), um conjunto de problemáticas e saberes, advindos do sul global, passaram a observar também a globalização do fenômeno e o seu caráter processual, revelando novos protagonistas, novas categorias e novas pautas de disputa.

Incentivados pelos avanços das tecnologias digitais e pela globalização das expressões estéticas e culturais, os jovens do presente promovem trocas econômicas e simbólicas que desafiam o controle estatal e o estatuto de subalternidade que lhes são impostos. Nesse contexto, interações on-line e off-line questionam visões dualistas do tipo local-global, conferindo à noção de território uma dimensão transnacional que tende a ultrapassar as fronteiras físicas (Haespert, 2010; Carmo, 2009; Aderaldo; Raposo, 2016).

Embora parte dos jovens continue a ser problematizada no campo do desvio e da marginalidade, principalmente quando se trata de uma juventude desfavorecida, racializada e moradora de bairros estigmatizados; a crescente importância das suas intervenções estéticas lhes tem conferido uma nova visibilidade social e política, capaz de desmontar parcialmente os discursos estereotipados que pesam sobre eles. Dessa forma, essas intervenções são bastante profícuas tanto para ressignificar a noção de juventude e os seus territórios de vivência quanto para problematizar as profundas mudanças que estamos vivendo em relação às sociabilidades, às identidades, às relações intergeracionais, aos afetos, ao consumo, às desigualdades sociais e raciais, às resistências e às mobilizações artístico-ativistas.

## PROVOCAÇÕES INICIAIS E ROTEIRO DE LEITURA

Com a finalidade de adensar o debate sobre as transformações nos modos de fazer juvenis, buscamos reunir artigos que apresentassem análises etnográficas que contemplem diferentes realidades regionais e a relação entre juventudes, estéticas e políticas, dialogando com alguns dos desafios deste século: precariedade, migrações, racismo, destruição do Estado social, comportamento digital, pandemia e saúde mental. Os estudos aqui reunidos foram desenvolvidos em cidades como: Fortaleza, Lisboa, Niterói, Porto Alegre e São Paulo; e contribuem para uma compreensão global dos fenômenos citados acima a partir das particularidades locais.

Alguns dos eixos contemplados foram: (a) estudos de caso de diferentes culturas juvenis reveladores das práticas cotidianas dos jovens em termos de sociabilidade, estilos de vida, práticas artísticas e estéticas; (b) análises sobre os sentidos sociais, políticos e culturais mobilizados pelos jovens por meio das suas práticas artísticas, engajamentos políticos e intervenções estéticas; (c) reflexões sobre a dimensão política da arte, bem como da participação dos jovens na esfera política em prol de diversas causas: desigualdades em geral, antirracismo, gênero, sexualidade, mobilidade urbana, saúde mental, trabalho e renda; (d) estudos sobre processos de identificação juvenis e sobre como os bens materiais e simbólicos são mobilizados, significados e disputados por meio de diferentes intervenções estéticas; (e) reflexões sobre cidadania, políticas públicas e de juventudes implicadas pela lógica da criatividade, da produção artística e estética.

Longe de esgotar as possibilidades analíticas do tema mais geral, os artigos aqui selecionados apontam tendências e hipóteses sobre as culturas juvenis, bem como sobre a forma como os jovens conquistam autonomias e empreendem seus processos de constituição no século XXI. O que também já realizamos parcialmente em outros trabalhos, entre os quais a organização dos dossiês *Juventudes e Músicas Digitais Periféricas* (Marcon; Sedano; Raposo, 2018) e *Juventudes, decolonialidades e estéticas insurgentes* (Raposo; Sedano; Lima, 2020), bem como o capítulo de livro *The black beat of Lisbon: Sociabilities, music and resistances* (Raposo; Marcon, 2021), em que trouxemos o enfoque particular sobre a importância da música como forma de intervenção estética mediadora das agências juvenis por cidadania. Além disso, tais reflexões também foram feitas em estudos que desenvolvemos sobre juventudes e a *street art* (Raposo 2023), a dança (Marcon, 2023; Raposo, 2016), a performance (Marcon, 2017; Raposo, 2019) e o ativismo estetizado dos jovens nas ruas e no ciberespaço (Marcon, 2018, 2020; Raposo *et al.*, 2023).

Assim, temos argumentado que os jovens do século XXI têm expressado sua existência social de forma privilegiada por meio da interação mediada por dispositivos digitais e linguagens estéticas: sonoras, corporais e imagéticas. Ou seja, o domínio das novas tecnologias

e das linguagens artístico-comunicacionais tem se tornado um campo de saber de referência para a juventude contemporânea, possibilitando um olhar criativo, crítico e transformador das realidades sociais. Essa realidade, por sua vez, não está desconectada de um fenômeno mais geral — o capitalismo artista — que, como afirmam Lipovetsky e Serroy (2015), contribui para a massificação alienada das intervenções estéticas, o imobilismo apático e o efeito *blasé* (Simmel, 1973).

Embora as transformações no campo das tecnologias digitais tenham aberto novas possibilidades de intercâmbio dos saberes artísticos e políticos, dando um novo fôlego às intervenções estéticas juvenis; antigas desigualdades são atualizadas pela lógica dos processos neoliberais de um capitalismo que *commodifica* a criatividade dos jovens.

As experiências biográficas com a arte trazem questões interessantes sobre como a experiência com o mundo do sensível produz a reflexividade criativa e agenciadora. No primeiro artigo, Glória Diógenes sinaliza para a relevância das análises etnobiográficas das experiências juvenis com a arte para desvendar trajetórias singulares. Analisa o seu encontro com um jovem negro da periferia chamado Eduardo Africano, cujo envolvimento com a arte foi emancipador para sua vida, ao alargar o seu “campo de possibilidades” (Velho, 2004), e abrir-lhe outros mundos possíveis.

Nas ruas, a partir do encontro com o hip-hop e a capoeira, as transformações corporais recriaram novas condições de existência para Eduardo, que se torna o “Eu, Africano”. Do “mortal” no *break dance* e na capoeira aos versos autobiográficos rimados no rap e escritos em livros, instala-se uma poética corporal restauradora e curativa que permitiu a Eduardo entender-se como um “eu racial”, Africano, feito de memória, de tradição e de orgulho pelo seu passado afrodescendente. Em meio a violências, desigualdades e opressões, a arte de Africano é um porto seguro para resistir e ressignificar vidas, uma jornada de autodescoberta que transborda para uma pluralidade de outros “eus mermo”.

Conforme diz Diógenes em seu artigo:

Eduardo se autointitula artista, assume esse lugar junto a outros jovens que estão muito próximos da sua antiga condição do sentir-se excluído, banido, esquecido, e que passam, em uníssono, a convocar a palavra de eu mermo. Ao falar de si, Africano escuta e faz falar outros jovens, ao contar e decantar suas histórias ele cria um mapa móvel de uma multiplicidade de “eus mermos”, pluralizando e singularizando a paisagem das culturas juvenis.

São muitas as camadas de como a arte se torna uma forma de expressão e de transformação da vida, bem capturadas pela sensível análise e pela escrita de Glória Diógenes, que desdobra as bordas da experiência de Africano, falando de muitos outros, por meio do indivíduo. Isso nos faz perceber que as cidades estão repletas de tais possibilidades, que os coletivos juvenis de

cultura urbana podem ser rotas multiplicadoras de cidadania atravessando as vidas de muitos jovens. Em um contexto de ausência de políticas públicas robustas que amplifiquem os processos de cidadania, os jovens utilizam a arte como uma “faísca” para potencializar sua criatividade emancipatória, sobretudo em situações de vulnerabilidade social.

No artigo “Carnaval deCULonial em Lisboa: piranhagem como prática política queer imigrante”, de Gustavo Gustrava, Marina Rainho e Paulo Raposo, as teorias queer e decolonial em conjunto com a autoetnografia são acionadas para a análise de como as inflexões epistemológicas no pensamento ocidental são produzidas a partir de desestabilizações no espaço público feitas por “corpas dissidentes”, maioritariamente queer e imigrante, por meio do ato de “piranhar” no Carnaval lisboeta. Como dizem os autores: “pensemos então na corpa na rua como forma de conhecimento corporificado, como resposta decolonial ativa às epistemologias eurocêntricas que interdita o corpo como espaço de agenciamento político.”

Nesse caso, os autores argumentam que estão interessados em entender as agências políticas de seus interlocutores por meio da expressão pública de corpos dissidentes que ocupam as ruas de Lisboa durante o Carnaval, acionando sexualidades que escapam ao binarismo de gênero. Nesse processo, transbordam o cronotopo da festa para entrar no campo da visibilidade cotidiana por meio da linguagem política da organização coletiva e da presença contínua nas redes sociais com o apoio de um ativismo engajado em pautas queer, antirracista, feminista e defensor de políticas de habitação mais justas. A partir da piranhagem tanto individual quanto em aliança e assembleia (Butler, 2018), expressam-se novas possibilidades de ser e estar na sociedade portuguesa, um exercício de imaginação e disputa política que é interseccional, decolonial e desestabilizador de uma certa ordem moral-institucional. O artigo evidencia como as juventudes do século XXI têm intensificado seus engajamentos políticos por intermédio do debate sobre o gênero e sobre a sexualidade em uma perspectiva mais plural, não binária e, como sugerem, piranha.

Além dos corpos, agências estéticas mediadas por dispositivos digitais têm se tornado ferramentas e linguagens de expressão política apropriadas pelos jovens. Neste dossiê, dois artigos trazem reflexões sobre produções audiovisuais protagonizadas pelos próprios jovens. No artigo “Juventudes e documentário em Visionários da Quebrada: cidade, espaço-tempo, fronteiras”, Livia C. Almendary e Silvia H. S. Borelli partem da perspectiva do envolvimento etnográfico com os sujeitos e a produção do documentário para abordar as características do uso dessa forma de expressão como prática de criação e significação sobre o mundo. A cidade de São Paulo torna-se palco de reivindicação de visibilidades coletivas da periferia, onde o “cinema da quebrada” se torna parte de uma crescente produção fílmica que desafia estereótipos sobre populações historicamente estigmatizadas, produzindo discursos contra-hegemônicos que “borram fronteiras estabelecidas” e que se estendem da produção à distribuição. As autoras

constatam que:

[...] no caso do documentário como linguagem, essa tendência não se reduz à cidade de São Paulo: no Brasil, nos últimos anos, vê-se a expansão desse formato como um meio de expressão e de construção de políticas de visibilidade em distintos suportes e linguagens. Tanto no campo da indústria do cinema, quanto em outros âmbitos — como pequenas produtoras, agências de comunicação comunitária ou grupos e coletivos independentes, principalmente formado por jovens —, vê-se uma paisagem de intersecção entre juventudes, comunicação, audiovisual, ativismos e cultura. Neste cenário, o audiovisual, de forma geral, e o documentário, em particular, ganham relevância como forma de expressão comunitária e de construção de identidades e cidadanias. O crescimento da produção de filmes realizados ou protagonizados por alguns setores juvenis desempenha um papel importante na ampliação da diversidade do cenário cultural e do cinema brasileiro.

Guilherme Aderaldo e Diego Peralta, no artigo “Lugares, desigualdades e (i)mobilidades: reflexões em diálogo com o audiovisual ‘periférico’ paulista”, reforçam a compreensão de que o audiovisual é uma das principais ferramentas utilizadas pelos jovens no presente como forma de interagir e produzir sentidos sobre a cidade, demarcando contrapontos, diferenças e expressões político-cidadãs, a partir de existências periféricas. Além de tratarem de um campo de produção cultural e suas dinâmicas coletivas e colaborativas de produção e circulação, enfatizam o caráter produtor de epistemologias outras, com perspectivas decoloniais, descoladas dos centros hegemônicos da vida econômica, política e de produção de saberes na lógica capitalista. Os fatores formação, aprendizado, multiplicação, politização e profissionalização se cruzam nesses fazeres. Conforme dizem os autores, o encontro:

[...] de nossos/as interlocutores/as com a cena audiovisual envolve, para além do desejo da consagração artística e do reconhecimento profissional, um esforço intelectual e político em torno da busca por encontrar formas alternativas de representação dos sentidos da desigualdade socioespacial urbana e, mais especificamente, do próprio conceito de ‘periferia’.

Ao se tornarem críticos das perspectivas homogeneizantes e binárias das ideias de centro-periferia, esses jovens realizadores provocam fissuras epistemológicas que desafiam visões reificadas e estereotipadas da cidade. A disputa pelo sentido de periferia se apresenta como dispositivo-chave para a compreensão de múltiplas realidades desiguais, visibilidades e agências coletivas diversas, que não se caracterizam pela distância física espacial do centro; mas, sim, pela relação entre configurações hegemônicas e privilegiadas e pelas configurações de experiências de marginalização social, econômica, política e cultural. Os coletivos jovens de produção audiovisual estudados pelos autores têm desempenhado essa tarefa de lançar outra perspectiva de valor sobre as histórias e as experiências das periferias, contracenando com as formas hegemônicas de produzir saberes e poderes sobre a cidade, que advêm de perspectivas

adultocêntricas, segregadoras e institucionalizadas, centradas em concepções de mercado.

A cidade é o espaço de ação de boa parte dos artigos aqui apresentados. Espaço de questionamentos, de disputa, de construções de sentido por meio dos quais são reivindicadas novas formas de existência e de cidadania. O artigo de Joanna Munhoz Sevaio, “A Cidade Baixa é de quem a pratica: apropriações juvenis de um bairro boêmio a partir das ruas”, foi escrito a partir da etnografia elaborada pela autora na capital do Rio Grande do Sul, sobre “o encontro de corpos juvenis com a dança, com bebidas alcoólicas e com o ritmo do funk” em um bairro conhecido por sua intensa vida noturna. O seu interesse reside na apropriação de lugares lúdicos por meio das práticas festivas e do fluxo dos jovens pelas áreas noturnas da Cidade Baixa, buscando analisar o caráter político dessas experiências *rueiras*. As relações de alteridade expressas pelos pesquisados, a emergência de categorias nativas no campo, as práticas de sociabilidade e os consumos de bebidas e de música pelas ruas do bairro à noite, compunham o cenário de múltiplas expressões incômodas na Cidade Baixa. Conforme analisado por Sevaio, a sonoridade ruidosa do funk, o consumo de bebidas alcoólicas pelas ruas e a aglomeração de corpos perifерizados, racializados e juvenis a celebrar a festa entre bares e calçadas criavam sentidos de coletividade e formas específicas de vivenciar a cidade. Essas práticas eram mobilizadoras de sentidos políticos que contestavam aspectos normativos do espaço público, reivindicando o seu uso, enquanto conferiam ao bairro um caráter de memória e pertencimento. O bairro se tornava, assim, lugar de encontro, de identidade e expressividade das diferenças a partir da ocupação da cidade por corpos, muitas vezes, estigmatizados. A disputa pelo espaço de sociabilidade e expressão cultural através das festas na rua era geradora de múltiplos tensionamentos: com os vizinhos, a administração pública e a polícia. Para os jovens na Cidade Baixa, “a festa é um mecanismo de disputa dos sentidos de cidade, a partir do qual tensionam o modelo de planejamento urbano hegemônico” e o controle do espaço público orientado por interesses privados e de moral burguesa.

Conforme demonstra o artigo de Sevaio, a dinâmica das sociabilidades *rueiras* a partir do festivo também sofreu a interferência imprevista causada pela pandemia do covid-19. Essa situação suspendeu as experiências espontâneas do uso lúdico dos lugares, que foram obrigados a se reinventar, seja por meio de novas formas de sociabilidade, mediadas ou não pelas tecnologias móveis, seja por meio de novos nomadismos pelo bairro. Embora evitassem aglomerações, essas novas formas de sociabilidade continuavam a recorrer aos serviços de consumo de bebidas alcólicas e de música, adaptando-se ao contexto pandêmico.

Boa parte dos artigos neste dossiê fazem alguma referência às circunstâncias em que a pandemia do covid-19 afetou o seu campo de estudos, criando a sensação de atravessamento de uma realidade social de múltiplos efeitos sobre as juventudes e uma marca geracional com consequências particulares. Mais do que noutras faixas etárias, os jovens sofreram pela ruptura

das expectativas do curso corrente da vida e de projetos individuais e coletivos imaginados antes e interrompidos, gerando implicações inesperadas sobre as experiências de socialização de toda uma geração no processo de construção de suas experiências juvenis e de transição para a vida adulta.

A análise de Paulo Carrano e Maria Rodrigues Pereira, no artigo “A reflexividade em jovens estudantes universitários sobre o cotidiano na pandemia de covid-19”, traz as reflexões dos jovens do curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Rio de Janeiro, sobre suas vivências durante a pandemia. A partir do registro de imagens e narrativas feitas por esses estudantes, os autores trazem a perspectiva sensorial e reflexiva das transformações do cotidiano dos jovens, diante de uma condição inusitada e extrema, marcada principalmente pelo isolamento social e pelas incertezas. Como esses jovens ressignificaram suas experiências diante de tais circunstâncias através da linguagem criativa? Como a reflexividade, enquanto processo de interação criativa e crítica sobre o mundo e a individuação como meio de construção de uma compreensão sobre si, traduz as experiências desses jovens com a pandemia?

Tendo como método de pesquisa a análise de fotografias e textos descritivo-narrativos feitos pelos jovens, foram recolhidos 51 ensaios, os quais foram divididos em quatro temas: “(1) Cuidado de si e com o outro; (2) Casa: trabalho, estudo e lazer; (3) Reflexões pandêmicas; e (4) Emoções e afetos”. A proposta dos autores foi fazer uma tradução interpretativa desses registros para debater a reflexividade dos jovens e o seu processo de individuação a partir do confronto com a experiência pandêmica. Os exemplos trazidos para análise no artigo são reveladores da profusão de sensações desencadeadas pelas experiências de isolamento social e a vivência em espaços fechados (em casa e nas telas), e que aludem à importância de antigas experiências estéticas e de sociabilidade no espaço público, entretanto interditas, bem como aos sentimentos de tristeza, medo e angústia provocados pela desconexão com um mundo que passou a operar segundo lógicas e tempos diferentes. A produção de imagens sobre os valores de um tempo mais lento e uma experiência mais minimalista do vivido também fora reveladora da esperança e do autoconhecimento que os jovens buscavam, apesar dos retrocessos no campo da autonomia e dos sonhos adiados. Assim, a apresentação do *corpus* e das análises das imagens e dos textos traduzem esteticamente diferentes experiências individuais, que também representam coletivamente os processos de reflexividade e individuação vivenciados pelos jovens de uma mesma geração.

Tais formas de elaborações imagéticas e textuais foram uma forma de ocupação, um alento, um aprendizado, uma forma de enfrentamento, de resistência, de redescoberta, abrindo a possibilidade de reflexão, de compreensão e de construção de narrativas sobre si, sobre os outros e sobre os significados do tempo e dos lugares. Assim como a arte de Eduardo

Africano, as expressões corporificadas deCuloniais no carnaval, o uso do audiovisual enquanto experimento epistemológico e a ocupação e sociabilidade festiva das ruas da Cidade Baixa, também a representação fotográfica e textual do cotidiano, produzida por jovens com a intenção de entender a si mesmos e o mundo à sua volta, nos coloca diante do desafio de compreender os processos de orientação existencial construídos por elas, eles e elus.

## JUVENTUDES E AGÊNCIAS ESTÉTICAS

Diferentes estudos apresentados nas últimas décadas apresentam diagnósticos de que as desigualdades geracionais têm aumentado, demonstrando níveis de maior precarização econômica e social e de acesso à bens e serviços entre os jovens, submetidos ao desemprego e ao subemprego, bem como a situações de risco social. Como já afirmou Martin-Barbero (2008), os jovens do século XXI vivem uma condição paradoxal: pois embora tenham cada vez mais dificuldades de empoderamento material, estão mais empoderados simbolicamente do que as gerações anteriores. Isso se deve ao maior acesso ao conhecimento, à informação, à educação e à comunicação; antes inacessíveis a uma maioria, facilitado pela ampliação do acesso aos dispositivos digitais e aos serviços educacionais e culturais. Esse paradoxo tem transformado os meios digitais e as linguagens estéticas em um poderoso recurso de intervenção e disputa nas mãos dos jovens. No entanto, as desigualdades intergeracionais e intrageracionais também se intensificam em termos de qualidade nesses acessos às tecnologias, pelo controle das grandes empresas de internet e pelo controle mercadológico dos processos criativos como mercadoria alienada de valor político. Ou seja, há uma disputa desigual também no campo do empoderamento simbólico, que estabelece barreiras na qualidade e no alcance do que se acessa e do que se produz.

Por outro lado, o discurso do empoderamento tem sido apresentado pelas entidades públicas e privadas como uma panaceia para uma vasta gama de problemas, considerando-o como fundamental para a plena inserção dos jovens na sociedade em termos econômico-sociais e de cidadania. Com base nessa orientação teórica e ideológica, caberia aos jovens a responsabilidade de se empoderarem para superar o diferencial de poder associado à sua condição etária (Bourdieu, 2008), bem como para contrariar as adversidades dessa fase da vida, principalmente quando se é pobre, racializado e morador de um bairro periférico. A ocultação das contradições que geram as desigualdades (de classe, raça, etnia, gênero, sexualidade e território) que afetam os jovens é um dos problemas dessa perspectiva, cujos princípios individualistas e meritocráticos transferem exclusivamente para os “ombros” dos jovens a responsabilidade

pelas dificuldades de ingresso na vida adulta (Raposo, 2022).

Sem querer menosprezar a importância de um maior agenciamento do simbólico pela atual geração — socializada pelo digital e com melhores condições de contrariar processos de estigmatização e marginalização social por meio de intervenções estéticas e artísticas —, importa não esquecer a crescente desigualdade e violência em que os jovens estão imersos e que é vivida de forma interseccional e plural.

Não por acaso, a visibilidade de questões relacionadas à raça, classe, gênero, sexualidade e território está presente em boa parte dos artigos apresentados neste dossiê, ratificando a compreensão de que não podemos mais falar de juventude no singular, mesmo que reconheçamos alguma universalidade na forma de representação dos sujeitos jovens como marcados pela definição etária dos documentos e por uma “posição” geracional comum na forma como experimentam o mundo (Canclini; Cruces, Pozo, 2012). São essas juventudes diversas, plurais e criativas, intérpretes de um presente e do porvir que têm buscado traduzir o mundo através de seus próprios repertórios, bem como produzir suas próprias utopias, soluções de participação e construção de si como sujeitos, mesmo diante de situações, para a maioria, adversas.

Se como dizem, neste dossiê, Almendary e Borelli: para os jovens da periferia de São Paulo fazer cinema é também “fazer cidade”; nos termos de Michel Agier (2011), acrescentamos que estamos diante também de um fazer juventudes em uma perspectiva emancipatória da construção sobre si, de si e para si. Nesse caso, intervenções estéticas mobilizadoras de agência política são criadas no processo de pensar, produzir e veicular os filmes. O que serve também para outras formas de intervenções estéticas, como: o fazer música, o fazer literário, o fazer fotográfico, o fazer performático, o fazer festa. Esses fazeres são geradores de interação política com a sociedade, bem como um modo de idealização de mundos e de pertencas coletivas, além de um modo de construção de si como processo de individuação reflexiva enquanto sujeito.

O aprendizado do sensível, a ação criativa, a sociabilidade e o compartilhamento estão presentes nesses fazeres políticos juvenis em ambientes públicos mediados por linguagens da arte, conforme bem demonstram os artigos deste dossiê. Nesse campo de ação política ligado à estética, se apresentam as disputas por projetos de vida e de sociedade, pela sobrevivência física e simbólica, pela visibilidade, pela dignidade e pela identidade individual e coletiva; mas também se revelam os dilemas, as dúvidas, as agruras e as dificuldades de ser jovem nos dias de hoje.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os artigos aqui reunidos capturam uma pequena fração das questões inicialmente levantadas sobre os temas das “juventudes, estéticas e políticas”, evidenciando que ainda há muitos desafios nesse campo de estudos. Compreendermos como o fenômeno de hiperestetização da vida cotidiana nos atinge, recolocando a linguagem do político em outros domínios do simbólico, talvez seja um dos principais desafios que temos pela frente. Se o campo das artes, da estética e da criatividade tem sido um lugar de visibilidade e exercício de poder para uma multiplicidade de agentes juvenis, alguns deles racializados, periféricos e integrantes de classes sociais desfavorecidas, importa perceber os processos de domínio e controle que estão sendo gerados sobre os meios que viabilizam a produção e a circulação da criatividade. Em que medida essa produção simbólica é influenciada pelas estratégias de massificação e busca de lucro da indústria cultural capitalista, com todas as suas características perversas enquanto mercado e expropriação? Quais as dimensões emancipatórias e autonomistas geradas por essas agências estéticas, particularmente para juventudes?

O fato é que diferentes movimentos sociais têm atuado politicamente a partir de linguagens estéticas e artísticas. Os jovens têm encontrado soluções para suas vidas tanto individualmente quanto coletivamente, através da arte, entendendo-a como forma de bem-estar social, socialização, identidade, subsistência e geração de renda, além de uma forma de resistência e engajamento político. Isso contrasta com a versão vertical do exercício do poder, a versão aprisionadora de certezas morais e a versão materialista, dura e crua da vida. Nesse sentido, consideramos que a arte e a estética têm gerado novas formas de “fazer política”, ressignificar a realidade ou, simplesmente, viver a vida, em contraponto às imposições da precarização da vida dos jovens.

Uma última observação, não menos importante, é que todos os artigos deste dossiê apresentam análises etnográficas, cada qual partindo de diferentes modos de pensar a etnografia, utilizando-se de recursos como a etnobiografia, a etnografia visual, a etnografia *flâneur* ou a etnografia de ação participante. Em todos os casos, as análises se colocam na posição de pesquisar e produzir com seus interlocutores, bem como de serem afetadas pela pesquisa. Nesse contexto, as subjetividades e os afetos estão em primeiro plano. É a riqueza de abordagens etnográficas densas e sensíveis como a que apresentamos neste dossiê que tornam as subjetividades especiais para a compreensão de fenômenos múltiplos, e que fazem do simbólico sua matéria-prima.

## REFERÊNCIAS

1. ADERALDO, Guilherme; RAPOSO, Otávio. Deslocando fronteiras: notas sobre intervenções estéticas, economia cultural e mobilidade juvenil em áreas periféricas de São Paulo e Lisboa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 279-305, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000100011>. Acesso em: 11 jun. 2024.
2. AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**. Lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
3. BOURDIEU, Pierre. **Cuestiones de Sociología**. Madrid: Istmo, 2008. [1984].
4. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
5. CAMPOS, Ricardo; NOFRE, Jordi (ed.). **Exploring Ibero-American Youth Cultures in the 21st Century**: creativity, resistance and transgression in the city. Berlim: Palgrave Macmillan, 2021.
6. CANCLINI, Néstor Garcia; CRUCES, Francisco; POZO, Maritza (ed.). **Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales**. Barcelona: Ariel, 2012.
7. CARMO, Renato Miguel do. Do espaço abstrato ao espaço compósito: refletindo sobre as tensões entre mobilidade e espacialidade. In: CARMO, Renato Miguel do; SIMÕES, José Alberto (ed.). **A produção das mobilidades**: redes, espacialidades e trajetos. Lisboa: ICS, 2009. p. 41-55.
8. HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
9. HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. **Resistance Through Rituals**: Youth Subcultures in Post-War Britain. 2. ed. Londres: Routledge, 2006.
10. LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo**: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
11. MARCON, Frank. Agências estetizadas: Juventudes, mobilizações e ativismos em Angola. **Crítica e Sociedade: Revista de Cultura Política**, Uberlândia, v. 9, n. 2, p. 191-208, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/RCS-v9n2-2019-56679>. Acesso em: 28 jun. 2024.
12. MARCON, Frank. Agências estetizadas, geração digital, ativismos e protestos no Brasil. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 23, p. 1-20, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/4539>. Acesso em: 24 jun. 2024.
13. MARCON, Frank. Kuduro, Digital Music and Lifestyle in Diaspora. **Matatu**, [S. l.],

- v. 53, n. 1-2, p. 28-44, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/18757421-bja00002>. Acesso em: 24 jun. 2024.
14. MARCON, Frank; SANTOS, Ely Daisy de Jesus. Música de festa, expressões e sentidos do kuduro na cidade de Salvador. **Ultima Década**, Santiago, v. 25, n. 47, p. 222-242, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362017000200222>. Acesso em: 24 jun. 2024.
  15. MARCON, Frank, SEDANO, Livia; RAPOSO, Otávio. Introdução ao Dossiê Juventudes e Músicas Digitais Periféricas. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Uberlândia, v. 7, n. 1, p. 5-14, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1354>. Acesso em: 11 jun. 2024.
  16. MARTIN-BARBERO, Jesús. A mudança na percepção da juventude: sociabilidades, tecnicidades e subjetividades entre os jovens. In: BORELLI, Silvia; FREIRE FILHO, João (org.). **Culturas juvenis no século XXI**. São Paulo: Educ, 2008. p. 9-32.
  17. RAPOSO, Otávio. Cartografia da dança. Segregação e estilos de vida nas margens da cidade. **Revista Mana**, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 765-797, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p765>. Acesso em: 11 jun. 2024.
  18. RAPOSO, Otávio. Performance no Planeta Break, **GIS – Gesto, Imagem e Som. Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 321-324, 2019. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162333>. Acesso em: 11 jun. 2024.
  19. RAPOSO, Otávio. The Art of Governing Youth: Empowerment, Protagonism, and Citizen Participation. **Social Inclusion**, Lisboa, v. 10, n. 2, p. 95-105, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.17645/si.v10i2.5080>. Acesso em: 11 jun. 2024.
  20. RAPOSO, Otávio. Street Art Commodification and (An)aesthetic Policies on the Outskirts of Lisbon. **Journal of Contemporary Ethnography**, Thousand Oaks, v. 52, n. 2, p. 163-191, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/08912416221079863>. Acesso em: 11 jun. 2024.
  21. RAPOSO, Otávio; MARCON, Frank. The Black Beat of Lisbon: Sociabilities, Music and Resistances. In: CAMPOS, Ricardo; NOFRE, Jordi (ed.) **Exploring Ibero-American Youth Cultures in the 21st Century: creativity, resistance and transgression in the city**. Berlim: Palgrave Macmillan, 2021.
  22. RAPOSO, Otávio; SEDANO, Livia; LIMA, Redy. Introdução ao Dossiê: Juventudes, Decolonialidades e Estéticas Insurgentes. **Revista TOMO**, São Cristovão, n. 37, p. 9-16, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.21669/tomo.vi37.14034>. Acesso em: jun. 2024.
  23. RAPOSO, Otávio; SILVA, Gleicy; REGINESI, Caterine; RAPOSO, Paulo. Estéticas Insurgentes e Artivistas: reflexões sobre cidades em disputa. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 31, v. 1, p. 1-10, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.15239>. Acesso em: jun. 2024.

24. SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, Gilberto (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973. p. 11-25.
25. VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. [1981].

*Frank Marcon*

Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPQ - PQ2. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2195-6701>. E-mail: [frankniltonmarcon@gmail.com](mailto:frankniltonmarcon@gmail.com). Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão.

*Otávio Raposo*

Investigador Integrado e Professor Convidado no Instituto Universitário de Lisboa. Doutor em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8000-6901>. E-mail: [otavioraposo78@gmail.com](mailto:otavioraposo78@gmail.com). Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão.

# Arte, rua e culturas juvenis: circuitos da etnobiografia – *Eu mermo* Eduardo Africano

Youth Art, Streetart, street and Culture: Ethnobiographicalculture: ethnobiographical circuits – *Eu mermo* Eduardo Africano

Glória Maria dos Santos Diógenes

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

## RESUMO

Este artigo versa sobre culturas juvenis traçadas em percursos de ruptura família-casa-rua. Ele tem por objetivo compreender de que modo tais percursos possibilitam experiências de reelaboração das linguagens de si e do mundo, e a projeção de singulares trajetórias artísticas. Trata-se de um estudo metodológico de natureza etnobiográfica. Por meio da singularidade da trajetória de um emblemático jovem denominado Eduardo Africano, pôde-se abrir espaço para a compreensão da realidade sociocultural de tantos outros considerados parte da geração Nem, Nem, Nem (NNN). O artigo destaca o considerável número de juventudes que se situa em denominadas e estigmatizadas zonas de perigo, geográficas e morais. Africano, negro, morador de periferia, tendo passagem pelas medidas socioeducativas em meio fechado, pelo extensivo tempo de moradia na rua, poderia potencialmente ter se perpetuado no quadro das estatísticas do NNN. Seguindo um percurso singular, ele contraria as estatísticas, torna-se: *eu mermo*. Em suas linhas finais e conclusivas, o artigo aponta para a vida como matéria da arte, bem traduzindo aquilo que Rancière (2005) denominará de “partilha do sensível”.

**Palavras-chave:** Culturas Juvenis, Práticas Artísticas, Intervenções Estéticas, Hip-hop, Etnobiografia.

---

Recebido em 26 de setembro de 2023.

Avaliador A: 22 de dezembro de 2023.

Avaliador B: 08 de março de 2024.

Aceito em 19 de junho de 2024.

---



**ABSTRACT**

This article discusses youth cultures traced through the paths of family-home-street rupture. Its objective is to understand how such paths enable experiences of reimagine the languages of self and the world, and the projection of unique artistic trajectories. It is a methodological study of an ethnobiographical nature. Through the unique trajectory of an emblematic young man named Eduardo Africano, space was created to understand the sociocultural reality of many others considered part of the Neither, Nor, Nor (NNN) generation. The article highlights the considerable number of youths who are situated in designated and stigmatized zones of danger, both geographically and morally. Africano, a black man, a resident of the periphery, with a history of involvement in closed socio-educational measures, and having spent an extensive period living on the streets, could have potentially remained himself within the NNN statistics. Following a unique path, he defies statistics and becomes: himself. In its final and concluding lines, the article points to life as the matter of art, well translating what Rancière (2005) will call the “distributions of the sensible.”

**Keywords:** Youth Cultures, Artistic Practices, Aesthetic Interventions, Hip-hop, Ethnobiography.

**PREÂMBULO: UM INDIVÍDUO E SEUS OUTROS**

A história que aqui narraremos trata de uma vida e de muitas outras. A trajetória de Eduardo Africano segue nesses escritos o movimento que alterna a poética das ruas com uma malha de fios (Ingold, 2012) de rebeldia e criação, violência e palavra, esquecimento e resistência — *eu carrego o mundo todo nas costas e você ainda fala que não sou forte?* (Africano, 2020, p. 27). O percurso biográfico de Carlos Eduardo Nascimento Paiva, jovem negro da periferia, de 29 anos<sup>1</sup>, reúne marcadores que perfazem múltiplas e singulares trajetórias de outros jovens moradores das periferias das grandes cidades: casa-conflito-familiar-rua-privação-de-liberdade e, em alguns poucos casos, o encontro com a arte e a reinvenção dos cursos da vida.

A biografia de Eduardo Africano assume o desenho de um trancelim<sup>2</sup>, permeando cores sombrias de perdas e abandonos com tonalidades vivas de recriação dos planos da existência.

<sup>1</sup> Eduardo nasceu em 18 de junho de 1994.

<sup>2</sup> Brincadeira de infância em que, no geral, usa-se um elástico em forma de círculo ou aro. Duas crianças esticam o elástico por detrás das pernas para que uma terceira criança ultrapasse o retângulo formado por entre as pernas dos participantes, efetuando movimentos em que se prende e se solta o material.

Diante do envolvimento do pai com o tráfico de drogas, com 17 anos, Eduardo deixa sua casa e vai morar com um amigo por breve tempo. Devido a um desentendimento entre os dois e à falta de abrigo, Eduardo permanece nas ruas por longos três anos. É nessa condição que conhece o bboy Suicida, a cultura hip-hop<sup>3</sup> e o break. A dança, como costuma dizer Africano, foi sua companhia, vindo dela a energia capaz de fazer driblar os golpes da sensação de privação causados pela fome, solidão e o medo experimentados nas ruas.

Meu contato com Eduardo teve início quando um amigo comum, integrante de uma das instituições não governamentais<sup>4</sup> que apoiou a edição do “Ultrapassando as grades e vendo além do muro”, presenteou-me com esse seu primeiro livro. De imediato, chamou-me a atenção a ilustração da capa e da contracapa de autoria de Kong Silva e Miguel Nature, parceiros do movimento hip-hop. Trata-se da figura do autor como sendo ele mesmo uma edificação moldada por diferentes tijolos, portando entre as mãos e tendo dispostos à sua frente outros barrotos escritos com o nome esperança, hip-hop, pensamentos, sonhos, Ana Luiza (homenagem à sobrinha) e outro indiscernível à leitura.

Recordo que meu amigo deixou um envelope contendo o livro na portaria e apenas meses depois iniciei sua leitura. O tempo era do isolamento causado pela pandemia de covid-19<sup>5</sup> que assolou todo o planeta. É um livro curto e longo. A construção de suas “mil vidas”, a morte do “sonhador”, os sentimentos que irrompem de choro, raiva, tensão, mesclados aos de esperança, o epitáfio de outras existências que seguem a mesma sina — “o sonhador morreu sem seu sonho realizado” — me trouxe a nítida sensação de reviver as primeiras leituras e feitura sobre juventudes — Caifa (1989), Sposito (1994), Abramo (1994) e Diógenes (1998) — e a vontade de trazer tais linhas para o tempo presente.

Retomando a leitura de um artigo (Diógenes, 2017) que versa sobre a relação entre

---

3 A cultura hip-hop, tal qual assinalam Rose (1997), Diógenes (1998), Herschmann, (2000) e Raposo (2019), surge na década de 1970 (século XX) no contexto das sociedades pós-industriais, nos Estados Unidos, mais especificamente no South Bronx, como forma de reação a processos de deslocamentos maciços sofridos pelas comunidades negras e hispânicas locais, economicamente frágeis. É da tensão das fraturas culturais, produzidas pela opressão da era pós-industrial, e a convocação à expressividade da cultura negra que surge o hip-hop, tendo com o rap (ritmo e poesia), o break (danças de batalhas de rua) e o grafitti como formas de enunciação. Hip-hop quer dizer literalmente saltar (*hip*), mexendo os quadris (*hop*). Ele inspira o surgimento de grupos no Brasil, cujo eixo é a manifestação das culturas juvenis.

4 O Instituto OCA (Observatório da Criança e do Adolescente) é uma organização da sociedade civil que iniciou suas atividades em novembro de 2002. Ela foi uma das Instituições apoiadores da produção do primeiro livro de Eduardo Africano. Para saber mais sobre o OCA, acesse: <https://institutooca.org/>.

5 Em 11 de março de 2020, a covid-19 foi caracterizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como uma pandemia. O termo “pandemia” refere-se à distribuição geográfica de uma doença, e não à sua gravidade. A designação reconhece que, no momento, existem surtos de covid-19 em vários países e regiões do mundo. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 2 set. 2023.

pixação<sup>6</sup> e política, verifica-se que um destacado *pixador* de Fortaleza<sup>7</sup>, na ocasião de um *rolê*<sup>8</sup>, escreve no meio da parede de um alto edifício — *segue a trilha*. Quem passa, mira o escrito, fica a imaginar como pode um corpo conseguir alcançar um lugar sem aparente sustentação, situado bem ao meio de uma parede sem corda nem chão. Entre as citadas leituras acerca das práticas e condições juvenis e a publicação do livro de Africano, passaram-se 30 anos. Este artigo tem como objetivo seguir a trilha descontínua da formação de galeras e culturas juvenis, do movimento hip-hop nos anos 1990 (século XX) e alcançar, por meio das cenas biográficas engendradas por Eduardo Africano, novos repertórios e práticas das culturas juvenis, daqueles comumente considerados “proscritos da cidade” (Wacquant, 2001). Isso significa dizer que, ao contrário de tentar desenhar exaustivamente o “estado da arte” dessas temáticas ao longo desse intervalo de tempo, interessa-me seguir as “pegadas” deixadas por Africano referentes às suas passagens pelas ruas da cidade, pelo hip-hop, pelas práticas artísticas da dança (break<sup>9</sup>), pela “poesia falada” (o rap) e por signos das culturas juvenis.

Motivada por leituras da etnobiografia<sup>10</sup>, no caso mais específico, pelo mote dado por Mizrahi (2012, p. 109) no seu instigante artigo sobre Mr. Catra<sup>11</sup>, decidi “seguir a trilha” de Eduardo Africano, entremeando o cenário das galeras e do hip-hop e as linhas descontínuas dos lugares, das ruas, das crônicas poéticas do mundo e de si (rap), dos movimentos do corpo que dança nas calçadas e asfaltos (break). Antes mesmo de decidir realizar uma etnobiografia do percurso de Eduardo, acompanhei o impacto da publicação de seu primeiro livro, sua presença nas redes sociais<sup>12</sup>, a produção de streamings<sup>13</sup>, sua participação em *lives*, inclusive no

---

6 Com X, tal qual usado na linguagem nativa.

7 Ver artigo de Diógenes: “Arte, Pixo e Política: dissenso, dissemelhança e desentendimento”. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20500>. Acesso em: 3 set. 2023.

8 Gíria utilizada para designar uma volta na cidade, no caso dos *pixadores*, tem a conotação de “tacar uma marca nas paredes”, fazer um pixo, optando pelo uso do termo em sua expressão nativa.

9 “Break dance ou break, como já mencionado, é a vertente de dança do hip-hop, um movimento urbano que agrega, além desta, outras três expressões artísticas: rap, dj e grafite. Os seus dançarinos são chamados de b-boy ou b-girl” (Raposo, 2019, p. 334).

10 O conceito de etnobiografia propõe necessariamente “uma problematização dos conceitos-chave do pensamento sociológico clássico – como individual e coletivo, o sujeito e a cultura – ao abrir espaço para a individualidade ou a imaginação pessoal” (Gonçalves, 2022, p. 9)

11 Por meio desse personagem Mylene Mizrahi aborda a cultura, criatividade e individualidade no funk carioca, e “dá forma à ‘apropriação’ textual através da qual produz seu próprio ‘feixe de relações’ (p. 14), que nos leva a estranhar concepções antropológicas e a apreender de novas formas as tensões entre indivíduo e sociedade, sujeito e cultura” (Gonçalves, 2012, p. 9).

12 O Mapa Cultural do Ceará traz diversas informações acerca da prática artística de Africano. Disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/34332/>

13 <https://www.instagram.com/p/C0PGRjwrvt/>

Laboratório das Artes e das Juventudes (LAJUS), o qual coordeno, assim como estive no evento de lançamento de seu segundo livro *Eu Mermo*. Durante todo o mês de setembro de 2023, tivemos inúmeras “conversas de pesquisa”, por meio de chamadas de vídeo na plataforma<sup>14</sup> do WhatsApp<sup>15</sup> e mensagens diretas, assim como estabeleci com meu interlocutor alguns encontros presenciais ao longo de dois anos de observação.

Assim como o estudo de Mizrahi<sup>16</sup>, a leitura de um outro artigo instigou-me a tentar entender como e de que forma “acompanhar a trajetória de uma única pessoa nos ajuda a capturar a lógica das infraestruturas cotidianas que fazem com que certas vidas ganhem formas e outras sejam impossibilitadas” (Biehl, 2008, p. 416). Tal qual destaca o referido autor, no diálogo com Deleuze, a decisão de seguir narrativas de um personagem, não teve como objetivo (Biehl, 2008, p. 421-422) uma busca pela origem, o começo do que se diz, mas sim um olhar para os deslocamentos, a redistribuição de impasses e, no caso aqui traçado, mirar com vagar o redesenho de cercas e muros e a descoberta de novas paragens juvenis na geografia urbana.

Fui percebendo que, por meio de Eduardo Africano, como menciona Gonçalves (2012), poderia abrir espaço não apenas para compreender sua singularidade, como também a realidade sociocultural que permeia sua vida e a de tantos jovens que cruzaram os muros institucionais das escolas e das famílias, enfrentaram as intempéries das ruas e, em algumas circunstâncias, no encontro com a arte, “ultrapassaram” grades e muros. No caso de Africano, além de seus processos de ruptura casa-rua, escola-rua e de suas recusas, percorremos movimentos por ele trilhados de criação poética, da feitura dos “tijolos” de construção do corpo nas danças de rua, dos caminhos e atalhos ativados por sua “imaginação pessoal criativa” (Gonçalves, 2012, p. 9).

Seguindo as rotas de singularidades de Africano, interessa-me identificar por meio de sua poética e de suas narrativas não apenas os ideais culturais aludidos por Gonçalves nas pesquisas etnobiográficas, no que tange às vias de acesso à cultura, mas fundamentalmente aquilo que denominarei de “construção de emoções” de um tempo. A leitura se move em meio

---

14 Lançado em 2009, o WhatsApp é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones. Além de mensagens de texto, os usuários podem enviar imagens, vídeos e documentos em PDF, além de fazer ligações grátis por meio de uma conexão com a internet.

15 Realizei, antes da referida “conversa de pesquisa”, um ampliado estudo exploratório envolvendo podcasts produzidos por Africano, vídeos para a plataforma YouTube, matérias de jornais, mídias alternativas, visita diária ao seu perfil na plataforma Instagram, a leitura de seus livros, com o objetivo de criar um roteiro de questões abertas, para subsidiar às referidas conversas que ocorreram, como mencionado, em setembro de 2023. Todo o processo teve a duração média de 24 meses.

16 Assim, “traremos para o primeiro plano o artista com o objetivo de mostrar a sua especificidade artística, seguiremos por um movimento que alterna emersão e imersão. Em alguns momentos, na pesquisa realizada por Mizrahi, Mr. Catra será a figura a se destacar do fundo que nos concede o Funk. Em outros, Mr. Catra submerge e vemos a sua unicidade como passível de ser apreendida como mais um elemento de um fundo Funk comum” (Mizrahi, 2012, p. 109).

a poemas como o do “faroeste do século XXI, do tempo dos “homens-bomba”, da gente que morre “por não acreditar em si própria”, que grita — “eu sou anormal, minha vida é surreal” (Africano, 2020, p. 25), de uma voz que fala de “eu mermo” e tenta, por meio dela, fazer ecoar outras pistas poéticas que perfilam, tal qual assinala Kamau Nabhani<sup>17</sup> na apresentação do livro: “o desvencilhamento das amarras anticoloniais; o ser negro e a perspectiva de vida; e, por fim, o reencontro com a espiritualidade e a ancestralidade”.

Por meio de Africano, seguimos não apenas um indivíduo, uma biografia, tal qual alude Elias (1995) ao falar de Mozart “na Sociologia de um gênio”, mas a história de uma vida que busca resistir às pressões sociais criando uma singularidade que agencia polos aparentemente díspares, indivíduo e sociedade.

As emoções que tantas vezes transbordam na poética de Africano, também aparecem nos “cadernos” de Dona Maria (Diógenes; Barreira, 2019), como veremos a seguir, nos “rastros da solidão” (Pais, 2006) dos “sem abrigo” e em tantos “nômadas da cidade” (Pais, 2006, p. 49). Nessa perspectiva, tal qual destaca Frangella (2010), as emoções podem atuar como indutoras de uma outra subjetividade, emprestando singularidade a esse segmento de pessoas que habitam ou habitaram as ruas.

## PASSAGENS, VIELAS E ATALHOS DO FAZER ETNOGRÁFICO

Ao ser apresentada ao mencionado primeiro livro de Eduardo, fui tomada por instantânea curiosidade. Logo que encontrei seu perfil no Instagram<sup>18</sup>, vi que na sua descrição aparece em destaque — artista, seguida de uma frase de autodefinição — elevação de um gênio rebelde (rapper, poeta, *bboying* e escritos). Passei a seguir seu perfil e, após o término da leitura de seu livro, imaginei a trilha suspensa de um texto ainda a ser escrito. Após um intervalo de tempo (em março de 2023), expressei para Eduardo, via *direct* da plataforma Instagram, meu desejo de escrever sobre sua trajetória. Ele, de imediato, respondeu, “fico feliz demais pela lembrança”, e logo em seguida compartilhou seu contato do WhatsApp. Portanto, desde a referida data, iniciamos uma série de conversas e de trocas que continuam a ganhar tons no processo de escuta e na

---

17 Cujo nome de batismo é Douglas Carvalho do Livramento.

18 Instagram é uma rede social on-line, criada em 2010, que permite compartilhamento de fotos e vídeos e tem o “*direct*”, um recurso que permite no aplicativo o compartilhamento e a troca privada de textos, fotos e outras publicações.

identificação de vácuos que vão sendo identificados ao longo da escrita.

Durante a leitura de outra pesquisa realizada em Lisboa, com um personagem que, como se diz no jargão local, não dava a cara, verifiquei a pertinência de estudos realizados com um único interlocutor — no caso, Dalaiama StretArt. Percebi, no mencionado artigo<sup>19</sup>, não apenas o desafio de se acompanhar um personagem que “não se deixa ver”, como o de ter como *locus* etnográfico o ciberespaço, e as trocas de imagens e narrativas daí advindas.

No tópico denominado “o *inbox* das relações *face to face*”, narro encontros e trocas efetuadas por largo espaço de tempo por meio de uma plataforma on-line e, nesses terrenos digitais, observa-se que a “condição da ubiquidade material/digital processa níveis diferenciados de argúcias, inversões e mútuos reconhecimentos entre os atores que povoam as narrativas das cenas etnográficas” (Diógenes, 2015, p. 554). No caso de Africano, habitando a mesma cidade, o nosso “encontro”, como destacado, segue movimentando-se nas paisagens digitais.

Percorrendo o mencionado estudo (Barreira; Diógenes, 2019), emerge como personagem Dona Maria, uma mulher em situação de rua. Por meio dela, do ostracismo das ruas, de sua representatividade, o “sujeito construído é tomado como objeto de reflexão” (Gonçalves, 2012, p. 21). As autoras abordam “as condições singulares de uma brasileira sem-teto e sem documentos para quem é difícil o estabelecimento de vínculos pessoais ou institucionais” (Barreira; Diógenes, 2019, p. 650). No referido artigo, enfatizam que “o recurso à singularidade se mostrou, portanto, revelador de que os avessos ou inesperadas formas criativas e práticas parecem transbordar uma ideia de ordem, presente não só na vida social, mas em muitas pesquisas” (Barreira; Diógenes, 2019, p. 668).

Olhar a singularidade significa tomar uma vida na condição de maquete de uma existência que parece condensar uma multidão de outros sujeitos e histórias. Assim como Dona Maria, Africano esteve na rua. No caso dele, seu potencial de criação atuou como sua forma de inserção no mundo, como modo de cruzar grades da invisibilidade e da indiferença, de o jovem chamado no crime de “cãozinho”, “menor infrator, de “psicopata”, até chegar a assumir a condição de artista, de rapper, poeta, *bboying* e escritor<sup>20</sup>.

---

19 “A arte urbana entre ambientes: “dobras” entre a cidade “material” e o ciberespaço. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4105?lang=es#ftn1>. Acesso em: 4 set. 2023.

20 Perfil de Eduardo Africano no Instagram: <https://www.instagram.com/eduardo.africano/>

## OS NEM-NEM ALÉM DOS MUROS E DAS GRADES: O MORTAL DE AFRICANO

A poesia de Eduardo Africano, cruzou o oceano Atlântico, saindo de Fortaleza e chegando a Paris.<sup>21</sup> Aos 17 anos, como mencionado, o poeta e dançarino precisou afastar-se de casa devido ao envolvimento do pai com o tráfico de drogas, e viveu por três anos nas ruas de Fortaleza. Entre muitas idas e vindas, encontros e desencontros, Eduardo se torna educador social de jovens que cumprem medida socioeducativas em meio fechado. Foi nessa circunstância que organizou com seus interlocutores a coletânea de poemas *Ultrapassando as Grades e vendo além dos muros* (2020), e encontra-se agora no aguardo do lançamento de seu segundo livro *Eu Mermo*<sup>22</sup>.

Na primeira publicação, Africano relata<sup>23</sup> que, na “dura” escola da rua, esteve diante do melhor e do pior do ser humano. Já na segunda, assumindo um tom de matiz mais pessoal, por vezes com conotação religiosa, Africano (2020, n.p.) exalta seu lugar na construção da própria história: “Me sacrifiquei para escrever cada linha e isso vem de duras experiências que tive na rua. Mas lutei e hoje posso declamar: “sou o empirismo, literalmente, e figurativamente te apresento minha salvação, ela é a arte”.

O mencionado primeiro livro é povoado por múltiplos sujeitos que, além de Eduardo, escrevem sua história, perpassada de uma poética irreverente — a “do menor infrator a psicopata: matar, roubar, destruir” (Africano, 2020, p. 29). A escrita do livro traz rimas mescladas pela voz de educadores, de agentes das unidades de privação de liberdade, por olhares de indiferença e medo — “meu depoimento é triste, o final não é feliz. A realidade não passa de um pesadelo” (Africano, 2020, p. 28). As rimas se movimentam entre engrenagens de vigilância, nos dribles do “olho do poder” (Foucault, 1987), nas tentativas de contenção e de insurreição — *a voz foi dada por mim, eu puxei altas rebeliões* (Africano, 2020, p. 29).

Na rua, a invisibilidade dos passantes assume tons mais nítidos: “as pessoas me julgavam e direcionavam críticas sobre meu estado sem saber porque eu estava lá. Foram os outros moradores de rua que me ajudaram, mesmo quando a única coisa que eles tinham era

---

21 Veja a matéria de sua apresentação em Paris, juntamente com outros jovens de Fortaleza: <https://www.tapisrouge.com.br/artistas-e-profissionais-da-danca-e-do-audiovisual-embarcam-para-imersao-em-arte-urbana-em-paris/>

22 Eduardo, de forma generosa, repassou-me o original do livro que ainda iria ser lançado no final de setembro de 2023.

23 Poesia de Eduardo Africano, ver o audiovisual: <https://www.youtube.com/watch?v=hK4lmvDjJcM>

um pedaço de papelão” (Carvalho, 2021, on-line)<sup>24</sup>. No segundo livro, Africano é narrado por ele “mermo”. Na apresentação deste livro, Kamau Nabhani (Douglas Carvalho do Livramento) destaca a condição do “Eu mermo” de concentrar muitas vidas em uma, ser um só livro, representação de um só personagem e nele conter a “reconstrução da realidade” da “população negra e periférica”.

Dessa maneira, esta obra nomeia-se “Eu Mermo”, mas é certo que ela se volta a “Nós Mermo”, visto que autor e leitor se confundem. Essa confusão se dá não pelo papel cumprido por esses dois agentes da experiência leitora, é claro, mas pela identidade social. Ou seja, o eu-Eduardo é o mesmo que o eu-Leitor, visto as experiências vividas em unidade e compartilhadas entre a população negra. Este livro efetiva-se, logo, como um importante registro de (re)construção da realidade e do pensamento por meio da linguagem para a população negra e periférica. (Africano, 2023, p. 9).

“Eu mermo” mostra a figura de Africano situada dentro de um efeito feixe de identificações, a auto indagação que faz no livro dois — “quem sou eu?” — no poema *Elson, homem contemporâneo*, remete a um personagem de posse das narrativas de si — “Hoje reflito, questiono, falo, grito, tenho domínio próprio, transformo, sou transformado Hoje sou visão, globalização – não é uma determinante – fim, simplesmente um meio Nada é mesmice ou banal, Tudo Importa, você importa” (Africano, 2023, p. 7).

A referida apresentação do segundo livro, escrita por Kamau Nabhani, destaca a “singularidade da escritivência” de Africano, então identificado na condição de artista:

Africano, neste livro, não só expõe as experiências universais da população negra e periférica, mas também indica como superá-las sendo um sujeito inserido em uma sociedade estruturalmente racista. Para fazer isso, Eduardo atravessa tópicos que atingem seus iguais: a complexidade do eu; o resgate e a superação do passado; o desvencilhamento das amarras anticoloniais; o ser negro e a perspectiva de vida; e, por fim, o reencontro com a espiritualidade e a ancestralidade (Africano, 2023, p. 4).

O uso do termo “escritivência” não aparece por acaso quando se trata de apresentar Africano. Ele faz alusão à obra de Conceição Evaristo e seu pensar a escrita como “um fenômeno diaspórico e universal” (Lima; Nunes, 2020, p. 29). Nabhani situa Eduardo Africano na condição de ser “Eu mermo”, ultrapassado sua individualidade, cristalizando experiências universais da população negra e periférica. Uma escrita que não se faz apenas “como grafia ou como som” (Africano, 2020, p. 30), mas como caixa de ressonância de vozes silenciadas ao longo da história — “e se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não” (Africano, 2020, p. 30). Assim, Africano, no verso “contemporâneo”, cria

<sup>24</sup> Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/dias-melhores/das-ruas-as-bibliotecas-jovem-da-periferia-forma-dor-em-danca-e-poema-1.3048446>. Acesso em: 2 set. 2023.

para si um novo tempo — “Rompi, voltei, rompi... Não pertencço a você, você não pertence a mim – pertencemos Escolho como pertencer – Quero ‘SER’, SOU!” (Africano, 2023. p. 7).

Por três anos, o educador-poeta fez parte das estatísticas dos jovens identificados como “nem, nem, nem”, qual seja: nem estudam, nem trabalham, nem se presume que pretendam retomar à escola ou buscar uma ocupação formal. De acordo com o relatório *Education at a Glance*<sup>25</sup> 2022, da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), 35,9% dos jovens brasileiros entre 18 e 24 anos estariam classificados dentro do rótulo geração Nem, Nem, Nem (NNN). Os números estampam realidades que se esquivam no silêncio. Tal qual profere Eduardo na passagem do rap de abertura deste artigo, escutar o que se esconde nas entrelinhas dos números mudos — “*tô falando o óbvio e você não consegue entender*”.

Uma pesquisa realizada em Fortaleza acerca da denominada geração NNN (Diógenes, 2019), em um dos bairros de menor IDH<sup>26</sup>, área de notória efervescência cultural e artística da cidade, destaca que, na sua maioria, esses jovens têm seus tramos, seus corres, fazem seus desdobros<sup>27</sup> lícitos ou ilícitos, formais ou informais. Eduardo, até quando se auto identifica no primeiro livro como além de educador social, artista, poeta e dançarino, poderia ainda assim estar confortavelmente instalado no campo das estatísticas dos jovens NNN. Em um de seus poemas, Eduardo roga para não voltar a antiga condição de exclusão e invisibilidade — “protege-me de ser mais um decaído pelo que não tem” (Africano, 2020, p. 33).

Nos rastros poéticos de *raps* de Eduardo Africano, percebe-se o fosso, o quase abismo, entre formas e demandas desses atores “das ruas” e a esfera das políticas públicas e das “oportunidades” “oferecidas” para as juventudes. Em outra linha poética, Eduardo clama – “Cadê o Criança Esperança? Pois esse não me alcança” (Africano, 2020, p. 29). O que alcançaria, para além dessa política da indiferença a que se refere tão bem Viviane Forrester no *Horror Econômico* (1997), o universo de vontades e necessidades desses segmentos juvenis que se percebem proscritos das escolas e do mundo do trabalho?

Vale ressaltar, retomando o citado relatório acerca da Geração NNN, que os ritos e impasses dessa juventude, referidos no escopo da pesquisa, sugerem por vezes não apenas elementos elucidativos dos achados de campo, a “falta de trabalho” ou o simples abandono da vida escolar, como também um tipo de dissidência (talvez um não aos tantos não), diante do que lhes é, comumente, oferecido como “oportunidade” na esfera das políticas públicas e no mundo do trabalho propriamente dito. No que tange às atividades artísticas, que muitas vezes

25 Relatório disponível no link: [https://www.oecd-ilibrary.org/education/education-at-a-glance-2022\\_3197152b-en](https://www.oecd-ilibrary.org/education/education-at-a-glance-2022_3197152b-en)

26 O Bom Jardim, dentre os cento e dezoito bairros de Fortaleza, ocupa a 103ª posição no Índice de Desenvolvimento Humano, com 0,196.

27 Gírias comumente utilizadas pelas juventudes da periferia no tocante ao referente trabalho.

apareceram na pesquisa no campo de preferência das juventudes que se esquivam das escolas e do mundo do trabalho, são elas comumente identificadas nos relatórios institucionais acerca das práticas juvenis na qualidade de lazer, “passatempo”, recreação ou, quando muito, assumindo uma dimensão instrumental de educação escolar por meio da arte. Ainda que a denominada “geração nem, nem, nem” por vezes exerça atividades relacionadas ao campo da arte e da cultura, denominadas de “trampar”, “fazer um corre”, “dar seus pulos”, não são elas consideradas como um fazer profissional ou uma atividade situada na esfera do trabalho.

Essas “novas profissões” (Pais; Mendes, 2012), no geral avizinhas da arte e da cultura, que trafegam nas redes sociais digitais, configuram-se no plano das ações instituintes, fora do que o Estado e as políticas públicas têm considerado como saber (educação) e como ocupação (trabalho). As juventudes têm se afastado da lógica das carreiras lineares, individualizadas, das escolhas para toda vida, da modalidade de um tipo de trabalho que se estabelece a partir de técnicas e saberes específicos. Ocorrem “misturas” entre áreas e práticas de conhecimento.

O imprevisto foge dos ritos de uma racionalidade universal e abstrata de trabalho, e se transmuta em cada seriado na aventura coletiva da experimentação (Pais, 2003, p. 21) do “mal feito no que concerne a não estar pronto, acabado, como *obra fechada*” (Diógenes, 2020, p. 380). O rascunho, a experimentação, o fazer várias coisas ao mesmo tempo, o coprotagonismo, a coparticipação e a cocriação criam uma ideia de *obra em aberto*, que inclusive escapa do “cardápio” das usualmente consideradas “atividades produtivas”.

Essas juventudes inquietas, “que se equilibram entre ritos de profissionalização e as rotas da criatividade” (Diógenes, 2019, p. 57), comumente identificadas como perigosas, que perfilam tais estatísticas, na sua maioria negra, moradora das periferias e comumente alvo de violência policial arriscam cotidianamente suas vidas em fogos cruzados das disputas entre facções<sup>28</sup> e, ainda, tentam transpor barreiras de classe, descréditos da família e das escolas, sendo assim mesmo classificadas como avessas aos ritos institucionais que perfazem tradicionalmente à condição juvenil. Habitam esses jovens as consideradas *zonas de perigo*. Africano, assim como destaca Mizrahi (2012, p. 109) no seu artigo sobre Mr. Catra, enquadra-se nos indivíduos “perigosos socialmente”, podendo serem eles eliminados fisicamente sem que o desaparecimento de seus corpos seja sequer percebido.

Vale lembrar que a escola passa a se colocar na vida dessas juventudes “sem lugar”, como mais um espaço de litígio, de luta pela visibilidade e de transposição de uma ampliada política de afastamento dos indesejáveis. Observou-se na mencionada pesquisa sobre a geração NNN (Diógenes, 2019, p. 45), que quase 80% dos jovens se identificam como negros. Ser um

---

28 Para entender melhor a ação das facções nos bairros de periferia das grandes metrópoles, consulte o artigo de Luiz Fábio Paiva: *Aqui não tem gangue, tem facção*, disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/26375>. Acesso em: 2 set. 2023.

jovem pobre e negro, também os coloca de frente a uma trágica definição: os “jovens matáveis”, ou seja, como define Giorgio Agamben, um indivíduo “que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito (Agamben, 2002, p. 189). Africano, em uma conversa por meio do WhatsApp, situou por qual razão, muito cedo, a escola tornou-se um lugar de privação, em vez da sua função de educação:

A escola me privou de mim, me privou de ter outras experiências que não fosse português, matemática, física...eu não teria outro caminho, tá ligado? A arte me foi apresentada como uma coisa totalmente negativa, e a filosofia como uma coisa de doido. A escola não me ensinou a pensar, me ensinou a seguir uma doutrina (Africano, 2023, entrevista via Whatsapp).

A escola priva, no que concerne à voz de Africano e de tantos outros, que essas juventudes possam acessar a paisagem de seus “mundos imaginados” (Appadurai, 1996), multiplicando seus saberes e suas “artes de fazer” (Certeau, 1994). O uso da imaginação, no geral, é privilégio das juventudes que, segundo Africano, não têm que todos os dias pensar o que comer, o que vestir, como acordar. A imaginação acaba atuando entre os jovens em situação de rua, no cenário da fome e do abandono, como a produção de táticas e dribles da simples condição de existir. É valendo-se da *ausência de poder* que modula o tempo do viver nas ruas (Certeau, 1994, p. 101), da tática “cega e perspicaz”, comandada pelos acasos do tempo, desgarrada da prescrição dos “relógios” da família e da escola, que Africano conquista um lugar próprio para si.

Foi da “vida nua” (Agamben, 2002) de Africano, do “fora de tudo”, do não “ter mais nada”, do inesperado que emerge da noite dormida no papelão, da possibilidade do drible do corpo no asfalto que Africano produz outras possibilidades de si. “A rua foi o lugar mais acolhedor da minha vida, embora seja triste, como diz Carolina de Jesus, na rua as pessoas dividem o papelão.” Reduzido a ninguém, a nem, nem, nem, o negro alto, esquivo, que “morava” na praça das Flores, encontra um lugar. A decisão de aprender a “dar um mortal”, inverter com o break<sup>29</sup> o redesenho da postura encolhida do *abandono*, experimentar *gingas* e *saltos*, cria para si um campo expandido de movimentação e de produção de outro corpo — o “*eu mermo*”. Traça, assim, Eduardo outra dobra de sua existência nas ruas das sombras, da invisibilidade, edifica notoriedade e prestígio social, tijolo por tijolo, modulando outra expressão de si — o Africano.

<sup>29</sup> Africano, antes mesmo de ir para as ruas, já conhecia o break. Havia participado do grupo Resgaste de rua, que depois virou Nós Crew e, por fim, tornou-se Perfect Style.

## A IMAGINAÇÃO, A DANÇA, A POÉTICA E O “PODER NÉGR0”

Reparem. Africano primeiramente fala por meio do corpo, da dança, para deixar lentamente “nascer” a palavra. Diz ele, “eu não queria me ver, eu não queria ser eu, eu queria ser outra pessoa.”<sup>30</sup> Para que não se esqueça, Africano é um jovem negro. De acordo com o *Atlas da Violência de 2022*<sup>31</sup>, no Brasil, 71% das vítimas de homicídios são negras, e os homens negros de 15 a 29 anos são os destacados nas estatísticas.

Ele conta que foi a sua aproximação com a capoeira que o fez receber o codinome Africano, por ser o único negro no grupo que praticava essa dança/esporte expressão cultural afro-brasileira. Recorda, em uma conversa recente, seu mal-estar ao ser nomeado pelo mestre<sup>32</sup> de Africano. Ser negro havia fechado inúmeras portas para ele. Por sua cor de pele, era frequentemente chamado de feio, sujo e burro, e afastado do convívio dos meninos brancos. Foi na capoeira, como costuma narrar, que passou a ter um novo olhar sobre sua condição de cor. “Todo mundo falava, todo de preto é ruim. Eu pensava – como é que eu vou viver? Chegava em casa chorando, e dizia para a mãe – não quero ser preto.” O pai, como Eduardo narra, é preto retinto e toda a vida que íamos ao shopping, o segurança seguia a gente. Até encontrar a capoeira e a palavra do mestre, ainda em situação de rua, Eduardo permanecia mudo e avesso à sua condição de preto, como se seu corpo trafegasse invisível, arrancado da palavra que tem o poder de falar.

No poema “poder negro”, publicado no primeiro livro, tendo sua figura sido desenhada em meio à luta de defesa da população negra, Eduardo celebra sua singularidade — “Sou negro singular. Meus ancestrais não serão arcaicos. Eles deixaram um presente para o presente” (Africano, 2020, p. 47). Sua vida ganha o verniz do tempo presente, do corpo que atravessa os limites da casa, que encontra na rua um *papelão* acolhedor, que se move tateando e alargando os limites e possibilidades de si, destacadas em letras maiúsculas no seu currículo<sup>33</sup>: “BBOY / POETA / ARTISTA / ESCRITOR / EMPREENDEDOR / PALESTRANTE / ARTE EDUCADOR & IDEALIZADOR DO PROJETO BOTAR A MENTE PRA PENSAR”. Uma

30 Durante o mês de setembro de 2023, foram realizadas seis conversas/entrevistas com Eduardo Africano, de modo on-line, via Whatsapp.

31 Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/244/atlas-2022-infograficos>. Acesso em: 3 set. 2023.

32 ASCAP -Associação cearense de capoeira Mestre Januário, ASCAP – Associação cearense de capoeira. Sua aproximação com a capoeira ocorreu em 2006.

33 <https://drive.google.com/file/d/11YQY9Rkxbxqmh8ywkkVReTy-3QH-LiBEN/view>

multiplicação de saltos, de extensões de um mesmo corpo e de uma mesma história.

Esse “desdobro”, termo comumente usado pelas juventudes moradoras das periferias urbanas quando referem-se às atividades que empreendem para conseguir “grana”, ganha força, certamente, na vontade de Eduardo de “dar um mortal”. Ao assistir um *bboy* denominado Suicida fazendo o movimento, ele de imediato pensa “mano ele vira de cabeça, isso é muito doido. Quero fazer isso”. Começa, então, treinar break, quando ainda morava na companhia do pai. Sua mãe havia deixado a casa, segundo Eduardo, devido a brigas e agressões por parte de seu genitor. Nesse momento, Eduardo narra o emblemático processo de supressão da palavra. “Eu não sabia falar. Tudo que eu falava era errado, parecia errado. Eu evitava falar, e ter contato com as pessoas. Eu não sabia me comunicar. No colégio, a galera ria de mim porque eu falava tudo errado”. É no break, no “mortal”, que Eduardo afirma a potência do corpo. Palavra e movimento estreitam-se em uma só rima, na poética corporal de invenção de outras possibilidades de sua condição juvenil.

Tal qual lembra Tricia Rose (1997, p. 212), no contexto urbano pós-industrial das habitações que criam fronteiras abissais entre a população privilegiada e a população de baixa renda, promove empregos pífios para os jovens, nas quais se torna frequente a brutalidade das ruas e da polícia, “o hip hop é uma restauração negra no urbano”. No caso de Eduardo, o hip-hop primeiro aparece por meio da dança. A ideia da construção e desconstrução do mal-estar diante de sua condição de *preto, de alguém que não sabe falar*, torna o *break* a dança necessária para Eduardo fazer ruir velhas formas, “quebrar” cimentos do corpo que gagueja e construir outros tijolos de imagens de si.

O break significa quebrar (lembra da correlação com o tijolo), mas significa também construir. O tudo pode ser nada. O nada pode ser tudo. O hip hop é uma das maiores ferramentas sociais que existe no planeta terra. E foi através dele que eu me tornei esse tijolo. Algo sólido e concreto. (Africano, 2023, entrevista via WhatsApp).

O corpo daquele que vai posteriormente se autoidentificar como artista ganha fortaleza, solidez, mas de algum modo ainda parece permanecer *mudo* — “eu me tranquei para o mundo”. O encontro com Lucas Ferreira, o Bboy Perninha, sela uma promessa — “Africano, eu vou te ensinar a se comunicar mano” — e ainda como mestre da capoeira, traz o mote do se assumir negro, o significado da fala em primeira pessoa, matéria do segundo livro — *Eu mermo*. O codinome Africano cria seu duplo, a dualidade na qual se autoidentifica Eduardo, *eu sou dois*, conectando o sensível, o esquivo, o calado ao Africano *homem mundo*, aquele que não mais que ser outro.

Eu odiava esse apelido, eu era o único garoto negro na capoeira. O mestre me chamou de Africano e eu tinha ódio. Só que a partir do momento que eu fui pesquisar sobre a África, que eu pensava que a África era um país, não a África é um continente e é muito rico, muito lindo, cheio de ouro, prata, cheio de tudo. E ai eu mano, sou

Africano mermo, sou foda! E comecei a me encontrar (Africano, 2023, entrevista via WhatsApp).

O “mortal” da condição do querer ser outro para *ser eu mermo*, o assumir-se “preto”, “foda”, tem relação não apenas com componentes étnicos, tal qual também aponta Weller (2011, p. 35), mas com outros associados à classe social, ao “elo das histórias com o destino coletivo dos afrodescendentes e as experiências e histórias das vidas de periferia”.

Africano é o personagem, o Eduardo é sensível, tem medo de falar com as pessoas, tem vários traumas. É um cara totalmente antissocial até hoje. O Africano não, é um cara comunicativo, que vai lá e mete as caras, pede ajuda (Africano, 2023, entrevista via WhatsApp).

Junto ao “batismo” de Africano no break, vem também a sua filiação a *crew*<sup>34</sup> break Sul Clan e sua inserção mais orgânica às danças de rua nas apresentações do MOLA Street show, que “é a correria que a gente faz na Beira-mar para ganhar dinheiro”. Com Africano, nasce a arte e o artista.

Surge, então, a confissão, a crença, a sua filiação às religiões de matriz africana: “Exú não é ‘o coisa ruim’, não é o diabo. Exú é caminho, a própria vida, a figura de uma divindade muito humana, compreensiva a comunicação. Ele te dá e ele toma, ele é o fluxo da vida” (Africano, 2023, p. 112). Deixa aí seu brado, demarca sua posição no mundo, seu lugar, junto ao povo negro que povoa as estatísticas de mortes, sua condição singular e universal — “Exú está nas vielas da minha Fortaleza e em todas as favelas do mundo. Qual é a cor das pessoas que estão sendo mortas a cada minuto no Brasil?” (Africano, 2023, p. 113).

## ARTES E ESTÉTICAS DE SI – AFRICANO ENTRE PLATEIA E PALCO

Pode-se dizer que, no primeiro momento de sua escrita, Eduardo assume ainda o lugar de espectador, do “espetáculo” de “ser falado” por sujeitos que afirmam, reconhecem e pactuam a transmutação do jovem — “transformo negativo em positivo” (Africano, 2020, p. 79). No mencionado primeiro livro — *Ultrapassando as grades e vendo os muros* —, algumas de suas páginas são escritas por intercessores: uma socióloga arte-educadora de uma instituição

34 Trata-se de uma galera, uma turma, que costuma “trocar ideias” sobre o mesmo tema, compartilha estilos e, frequentemente, se encontra para atividades de interesse comum.

renomada de São Paulo, um artista que já obteve uma consagração e atualmente faz palestras e shows no Brasil, por seu empregador no Sistema Estadual de Atendimento Socioeducativo (SEAS), no Ceará, e “outros” podem ser encontrados nos inúmeros agradecimentos que, segundo Eduardo, dizem respeito aos que “persistiram e acreditaram num jovem que se sentia invisível na sociedade” (apresentação de Eduardo). No primeiro livro, a palavra assume a forma de confissão, de um apelo ao livramento — “todo Caim está matando Abel. Livrai-me do mal dentro de mim” (Africano, 2020, p. 33). Lá na frente, clama: “que a minha palavra atinja seu coração em câmara lenta” (Africano, 2020, p. 78).

Quando e de que forma Eduardo vai “emancipando o espectador” (Rancière, 2012) e fazendo dele “mermo” matéria e expressão da arte? Trata-se de um trabalho poético de tradução efetuado por Eduardo entre o “corpo que dá o mortal”, o corpo falado por outrem, e o corpo “ele mermo”, sedimento e objeto da arte de existir em primeira pessoa. O que Eduardo parecia desconhecer no primeiro momento, no primeiro livro, é “a distância embrutecedora, a distância transformada em abismo radical [...] a distância que não é um mal a abolir, é a condição normal de toda comunicação” (Rancière, 2012, p. 15). No último poema do primeiro livro, “Acredite em você”, ele que se reconhece pequeno como Davi e grande como Muhammad Ali, enuncia a força do escuro em que “qualquer luz chama atenção – minha poesia é alta como uma bomba rasga lata – Pá...” (Africano, 2020, p. 78).

Já no Capítulo II do segundo livro, denominado *Reconhecer para superar* (Africano, 2023, p. 33), Africano finca as raízes de sua história “carrego as cicatrizes como prova das lutas que venci. Sou Eduardo Africano, idealista, e agradeço a eu mermo por não desistir!” É ele, suas idas e vindas, que ganha relevo na segunda obra: “aprendi a partir do que eu tinha para chegar no que tenho” (Africano, 2023, p. 36). Uma das poucas vozes que aparece no segundo livro é a de Leandro, aluno do mestrado de Serviço Social da Universidade Estadual do Ceará, e que, segundo Eduardo, torna-se um significativo interlocutor.

O escrito de “pega a visão de Leandro” (Africano, 2023, p. 10) remete a um

[...] mundo morto fundado na guerra entre o bem e o mal [...] guerra esta que legitimou e criou muitas das atrocidades desse mundo atual: os ciclos fechados, sem fim; o mundo colonial que cria as desigualdades sociais, culturais e raciais, que vem definindo e justificando mortes, explorações e apagamentos.

No segundo livro de Eduardo Africano, as tensões contemporâneas aludidas por Leandro, o pensamento decolonial<sup>35</sup> e a crítica social surgem amalgamadas à figura do artista: “quem

35 De forma simplificada, e sem pretender no escopo deste artigo alongar uma discussão tão plural e complexa, considero o pensamento decolonial como uma forma de construção das estruturas de dominação, de branquitude dos padrões do poder colonial que permanecem em nossa sociedade, inclusive após o aparente fim das relações

sou Eu? Sou violência, sou pânico, sou deprê, sou bipolar, sou conflito, sou discórdia. Sou pandemia, sou desobediência, sou a voz que replica – não sei quem” (Africano, 2023, p. 6). O artista vai sendo “pintado”, “lapidado” desde o assumir-se na condição própria do “preto”, o Africano, do que não teve voz, do que era considerado “burro” e “feio” até o “Eu sou o cara que venceu a miséria” (Africano, 2023, p. 16).

A vida de Africano faz ver a especificidade da arte enquanto modo de expressão, de produção de linguagem, do *livre* pensamento e da *invenção de possíveis*. “Do poder do contágio e de transformação de que é portadora a ação artística” (Rolnik, 2008, p. 25-26). A arte de Eduardo vai se costurando, ganhando densidade no fluxo das emoções que trafegam entre casa, rua, asfalto, privação de liberdade, rebelião, do “matar, roubar e destruir” (Africano, 2020, p. 29), até a “poesia como forma de ver Deus” (Africano, 2023, p. 39). Tal qual lembra Didi-Huberman (2015, p. 19), as “emoções são como moções, movimentos, comoções, são também transformações daqueles e daquelas que estão comovidos”.

Acompanhando os passos de Eduardo, pode-se ver que seu primeiro ato de transformação foi o de “queimar” as etapas do normatizado rito institucional das juventudes, principalmente das moradoras das periferias: a escola como porta de entrada para o mundo do trabalho. Dubet (1987, p. 77), no seu clássico livro *La galere: jeunes en survie*, lembra que as sociedades são vistas como uma ordem imutável e todas as energias resistentes são mobilizadas para a sobrevivência<sup>36</sup>, principalmente entre as juventudes pobres.

As emoções de Eduardo — “eu prefiro ser desumano. Partindo em um caminho contrário” (Africano, 2020, p. 62) — constituem-se no sedimento de sua arte ainda que nem seja dessa forma enunciada. O compasso delas na casa, na escola ou nos espaços da rua, evidenciam a possibilidade de, com elas, por meio delas, ele pretende “transformar o nosso mundo, na condição, é certo, de que elas (as emoções) se transformem, elas próprias em pensamentos e em ações” (Didi-Huberman, 2015, p. 39). Eduardo, como costuma repetir, transforma-se *nele mermo*, lugar de múltiplas singularidades.

No portfólio do artista, me cedido na forma impressa, aparece sua autodescrição: “sou bboy, poeta, rapper, compositor, palestrante, *slammer*, coreógrafo, arte educador, escritor”. A condição do artista desdobra-se na multiplicidade das “maneiras de fazer”, estreitando “táticas desviacionistas” (Certeau, 1994), da rua com boas doses de “malícia criativa”, enunciada em sua página de portfólio. Eduardo Africano, entre todos os seus fazeres, também mantém um

---

coloniais.

36 Tradução livre da autora: “*La galere*”: *jeunes en survie* “*lembra que la société est perçue comme un ordre immuable et toutes les énergies qui résistante sont mobilisées pour la survie*”.

canal no YouTube denominado “Zona de criação”<sup>37</sup>. O texto de apresentação, sem referência a autor, publicado no referido canal, apresenta um dos episódios que ressalta o mantra de Eduardo cerzido em Africano — *trata de se olhar para poder olhar o outro e se perceber nele*.

Torna-se ele um poeta contemporâneo no que concerne exatamente à “fractura”, qual seja, “aquilo que impede o tempo de compor e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a ruptura” (Agamben, 2009, p. 21). Eduardo estabelece uma relação singular com o seu próprio tempo, o qual ele adere e se distancia em simultâneo, por meio de um defasamento (ruptura com a escola e o trabalho formal) e de um anacronismo (*meus ancestrais não serão arcaicos. Eles deixaram um presente para o presente*) (Agamben, 2009, p. 20), sendo ele a própria expressão do contemporâneo, do intempestivo.

Vale ressaltar que o ato, os gestos que compõem os tantos “desvios” do “desobedecer”, que perfilam a poética de Africano, assumem formas comuns com outras pesquisas, tal qual ressaltam Marcon e Galvão (2023, p. 86) quando destacam a ideia de que o estilo punk envolve uma postura de contestação ética, estética e política versada nos atos de desobedecer. No caso de Eduardo, é o acervo das tantas desobediências que parece preparar terreno para os edifícios móveis de suas artes.

A arte vai dando sinais, alicerçando tijolos (eles compõem os assuntos da página de Eduardo no Instagram), instalando-se como caminhada, “vitória do lugar sobre o tempo” (Certeau, 1994, p. 99). Ao ser indagado como a arte surgiu em sua vida, como foi sendo erguido esse lugar em movimento, ele responde:

A arte me guiava mesmo quando eu não sabia onde ir, já tinha desde o começo uma faisquinha da arte. No momento que eu vi o cara dançando breaking e dando u mortal eu pensei – vou aprender isso. No momento em que dei um mortal vi as pessoas me olhando. E quando elas me olharem eu pensei, a dança, a arte vai conseguir fazer o que meu pai nem minha mãe fez por mim, que era me dar amor. A arte me deu amor de uma forma que eu tava tão preenchido de arte que não precisava mais de muita coisa. Eu tinha me encontrado comigo mesmo. A arte entrou na minha vida como o amor. Algo que eu pensava que nunca ia ter. Quando fui acolhido pela arte, me senti amado pelo mundo. Eduardo Africano surgiu por conta da arte e se fosse por um diploma, quem seria ele? (Africano, 2023, entrevista via WhatsApp).

O sentir-se amado, *preenchido de arte*, dotou de potência Eduardo, proporcionou o que nem a mãe por um tempo conseguiu fazer — *dar amor*. O amor enlaça a sua condição de

37 No quinto episódio do Zona de Criação, Eduardo apresenta *Eu mermo*, um curta metragem voltado para instigar curiosidade no público. “Um pedaço do segundo livro de Eduardo Africano que serve de inspiração, do desabafo, do grito da alma, onde o artista vai ao encontro de seus anseios, medos, acertos e erros. Assistimos um Eduardo inseguro, assustado e receoso e conhecemos um Africano como ego, refúgio e força. Artista da cidade de Fortaleza participam, porque o “Eu mermo” trata de se olhar para poder olhar o outro e se perceber nele”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hK4lmvDjJcM>. Acesso em: 5 set. 2023.

homem negro que se faz nos *rastos da solidão*, tal qual lembra Pais (2006, p. 29), que tanto aparece no rosto do desespero, da vacuidade, como no reencanto: “Faço mágica com palavras. Transformo elas em chaves. Abro caminho. Pode procurar por mim na tempestade mudei o fim do filme” (Africano, 2023, p. 110).

Em um dos encontros via WhatsApp, vejo no fundo, pendurado na parede de sua casa, uma pintura e pergunto ao Eduardo quem são aqueles ali retratados. Ele olha para a pintura e descreve:

Tem o Nipsey<sup>38</sup>, que foi morto, tem o Malcom X<sup>39</sup> que foi morto, o Tupac Shakur<sup>40</sup>, que também foi morto, tem o Martin Luther King Jr<sup>41</sup> e o Eduardo Africano. Esse quadro representa muita coisa para mim, não vai existir outro Tupac, outro Nipsey, nem vai existir outro Eduardo Africano. O que eu quero mostrar para as pessoas é que somos pessoas singulares (Africano, 2023).

O Africano, sua condição, sua singularidade de homem negro, de alguém que reconhece e se reconhece por meio da própria história, entre seus pares, atua como combustível para a criação de táticas de dupla resistência — às opressões de classe e raça (Hall; Jefferson, 2003, p. 160). A arte de Africano, embora singular, pessoal e intransferível, inscreve a sua história em um cenário mais ampliado das culturas juvenis. Ele, Eduardo Africano, a pessoa-personagem, ao longo de suas narrativas e poéticas autobiográficas, “faz a indissociável junção entre vivido e pensado, dado e construído, individual e social, ação e representação” (Gonçalves, 2012, p. 39). É quando assume a condição de arte-educador, numa instituição de privação de liberdade, junto a adolescentes que cumprem medidas socioeducativas, que surge em Africano o desejo da escrita, tal qual aponta no seu portfólio, “a vontade da escrita surge naquele lugar de sentimentos que é o sócio educativo. Nessa fase, me encontrei como artista”.

Eduardo se autointitula artista, assume esse lugar junto a outros jovens que estão muito próximos da sua antiga condição do se sentir excluído, banido, esquecido, e que passam, em uníssono, a convocar a palavra de “*eu mermo*”. Ao falar de si, Africano escuta e faz falar outros jovens, ao contar e decantar suas histórias, ele cria um mapa móvel de uma multiplicidade de “eus mermos”, pluralizando e singularizando a paisagem das culturas juvenis.

---

38 Rapper americano assassinado em Los Angeles, em 2019.

39 Foi um ativista afro-americano dos direitos humanos e defensor do Nacionalismo Negro nos Estados Unidos assassinado em 1965.

40 Foi um rapper, ator e compositor estadunidense, falecido em 1996.

41 Foi um ativista norte-americano, lutou contra a discriminação racial, assassinado em 1968.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS – O BORRAR E O CONSTRUIR FRONTEIRAS

Neste artigo, por meio de uma biografia, de Eduardo Africano, de sua “gramática de intensidades” (Eugênio, 2006, p. 166), tentei percorrer signos de uma singular, que também é universal, cultura juvenil. A recusa da permanência em casa, o tempo na rua, o encontro com dança, a privação de liberdade e a descoberta da força da palavra do educador social tornam uma única história amálgama de linguagens e práticas juvenis.

Observa-se que os referentes relativos às culturas juvenis, no caso de Africano, possibilitam “em vez de nos aprisionarmos a modelos prescritivos com os quais os jovens não se identificam” (Pais, 2006, p. 13), imprimir a aventura de desvendar “as sensibilidades performativas das culturas juvenis”. Observamos que as emoções que surgem nas narrativas de Africano, nas suas poéticas de falas e gestos, atuam como matéria da arte, aquilo que Rancière (2005) denominará de “partilha do sensível”. Africano, por meio de sua inserção no hip-hop, mais especificamente no break, atravessa sua condição de jovem “invisível”, como tantas vezes ressalta, que não consegue falar, e cria formas de ser escutado por uma “massa de dançarinos, numa “comunidade de sentido” (Raposo, 2014), tornando-se parte integrante de uma cultura prestigiada e de escala global (Raposo, 2019, p. 335).

Diante do pedido de um jovem privado de liberdade, “Africano conte a minha história, não deixe ele ser esquecida”, ele, que até então havia sido alijado da palavra, rascunha o “depoimento de um menor infrator” (Africano, 2020, p. 27). A escrita, assim como também alude Evaristo (2020, p. 33)<sup>42</sup>, o salvou de um adoecimento, e não só, fomenta em Africano a emoção do ser coletivo, de ser um e “multidão”, de tantos jovens que falam por meio dele.

Desse modo, os contornos da vida de Africano transbordam, vão criando aquilo que Feixa (2012, p. 201) aponta como sendo a dimensão transcultural das culturas juvenis. Ao dançar, ao fomentar “zonas de criação”, territórios em movimento, Eduardo agencia o ato de “poder olhar o outro e se perceber nele” (portfólio)<sup>43</sup>, de criar “novos diagramas da cultura juvenil da periferia” (Diógenes, 2020).

Os rastros de Eduardo Africano, seus saltos, suas transfigurações e seu encontro amoroso com a arte mostram, certamente, como os contemporâneos são raros. É que, antes de mais nada, como diz Agamben (2009, p. 24), tudo isso é uma questão de coragem, da ousadia de se lançar

---

42 Na Escrivência e seus subtextos. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 1 set. 2023.

43 O portfólio me foi cedido no formato impresso, sem fonte de publicação.

na aventura de fixar o olhar no escuro de uma época. E mais, de seguir a descontínua e tantas vezes interrompida trilha das juventudes, o grito inaudível das violências que ganham fluxo na “grandiosidade da escrita”. Do encontro com a arte e “com as palavras transformadas pelos sentimentos que transbordam” (Africano, 2023, p. 3).

## REFERÊNCIAS

1. ABRAMO, Helena. **Cenas juvenis** – punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo: Scrita, 1994.
2. AFRICANO, Eduardo. **Eu mermo**. Fortaleza: Editora do autor, 2023.
3. AFRICANO, Eduardo. **Ultrapassando as grades e vendo além dos muros**. Fortaleza: Editora do autor, 2020.
4. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
5. AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Lisboa: Relógio D’água, 2009.
6. APPADURAI, A. **Dimensões culturais da globalização**. Lisboa: Editorial Teorema, 1996.
7. BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia, São Paulo**, v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.
8. CAIFA, Janice. **Movimento punk** – a invasão dos bandos sub. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
9. CARVALHO, Natali. Das ruas às bibliotecas: jovem da periferia transforma dor em dança e poema. **Diário do Nordeste**, [S. l.], 17 fev. 2021. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/dias-melhores/das-ruas-as-bibliotecas-jovem-da-periferia-transforma-dor-em-danca-e-poema-1.3048446>. Acesso em: 1 jun. 2024.
10. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 1.
11. DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que emoção?** Lisboa: Imago, 2015.
12. DIÓGENES, Glória; BARREIRA, Irllys. Uma vida que não se conta: nos caminhos da singularidade. **Etnográfica**, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 649-672, 2019.
13. DIÓGENES, Glória (org.). **Eles dizem não ao não: um estudo sobre a geração N**. Fortaleza: Dragão do Mar, 2019.
14. DIÓGENES, Glória. Arte, Pixo e Política: dissenso, dissemelhança e desentendimento. **Revista Vazantes**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 115-134, 2017. Disponível em: <http://>

- periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20500. Acesso em: 30 jun. 2024.
15. DIÓGENES, Glória. Cidade, arte e criação social: novos diagramas de culturas juvenis da periferia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 373-389, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.022>. Acesso em: 30 jun. 2024.
  16. DIÓGENES, Glória. A arte urbana entre ambientes: “dobras” entre a cidade “material” e o ciberespaço. **Etnográfica**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 537-556, out. 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/21362>. Acesso em: 30 jun. 2024.
  17. DIÓGENES, Glória. Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip-hop. São Paulo: Annablume, 1998.
  18. DUBET, François. **La galère**. Jeunes en survie. Paris: Fayard, 1987.
  19. ELIAS, Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
  20. EUGÊNIO, Fernanda. Corpos voláteis: estética, amor e amizade no universo gay. In: ALMEIDA, Isabel de; EUGÊNIO, Fernanda. **Culturas jovens: novos mapas de afetos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 158-176.
  21. EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: LIMA, Constância; NUNES, Isabella (org.). **Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-48.
  22. FEIXA, Carles. **De jóvens, bandas e Trybus**. Barcelona: Ariel Antropologia, 2006.
  23. FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
  24. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir – história da violência nas prisões**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
  25. FRANGELLA, Simone Miziara. **Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.
  26. GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikan. Introdução. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikan (org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 9-17.
  27. HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. **Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain**. London: Taylor & Francis e-Library, 2003. E-book.
  28. HERSCHMANN, Micael. **O funk e o hip-hop invadem a cena**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
  29. INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>. Acesso em: 30 jun. 2024.
  30. INSTITUTO DE PESQUISA E ECONOMIA APLICADA. **Atlas da Violência**. Brasília,

- DF: Ipea, 2022. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/244/atlas-2022-infograficos>. Acesso em: 18 set. 2023.
31. LIMA, Constância; NUNES, Isabella (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
32. MARCON, Frank; GALVÃO, Letícia. Práticas culturais juvenis e a cidade como locus de ação política e disputa de sentidos sobre o espaço público. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 1-31, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/15056>. Acesso em: 30 jun. 2024.
33. MIZRAHI, Mylene. Mr. Catra: cultura, criatividade e individualidade no Funk Carioca. *In*: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikan (org.). **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 109-136.
34. ORGANISATION FOR ECONOMIC COOPERATION AND DEVELOPMENT. **Education at a Glance 2022**: OECD Indicators. Paris, OCDE Publishing, 2022.
35. PAIS, José Machado. **Nos rastros da solidão** – deambulações sociológicas. Lisboa: Ambar, 2006.
36. PAIS, José Machado. **Culturas Juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.
37. PAIS, José Machado; MENDES, Isabel (org.). **Criatividade, juventude e novos horizontes profissionais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
38. PAIVA, Luiz Fábio. “Aqui não tem gangue, tem facção”: as transformações sociais do crime em Fortaleza. **Caderno CRH**, Salvador, v. 32, n. 85, p. 165-184, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i85.26375>. Acesso em: 30 jun. 2024.
39. RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. São Paulo: Editora 34, 2005.
40. RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
41. RAPOSO, Otávio. “Nós representa a favela mano”: B-boys da Maré superando estereótipos. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 37, p. 21-50, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41602>. Acesso em: 30 jun. 2024.
42. RAPOSO, Otávio. Performances no planeta break. **Giz – Gesto, Imagem e Som**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 334-336, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162333>. Acesso em: 30 jun. 2023.
43. ROLNIK, Suely. Geopolítica da Cafetinagem. *In*: FURTADO, Beatriz (org.). **Fazendo Rizoma**. São Paulo: Hedra, 2008. p. 25-44.
44. ROSE, Trícia. Um estilo que ninguém segura: política estilo e cidade pós-industrial no hip-hop. *In*: HERSCHMANN, Micael. **Abalando os anos 90** – funk, e hip-hop,

- globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 191-212.
45. SPOSITO, Marília pontes. A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade. tempo social. **Revista Sociologia USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 161-178, 1994.
46. WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade**: estudo da marginalidade avançada. Rio de Janeiro: Fase, 2001.
47. WELLER, Wivian. **Minha voz é tudo o que eu tenho** – manifestações juvenis em Berlim e em São Paulo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

*Glória Maria dos Santos Diógenes*

Professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Doutora em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7494-8553>. E-mail: [gloriadiogenes@gmail.com](mailto:gloriadiogenes@gmail.com)

# Carnaval deCULonial em Lisboa: piranhagem como prática política queer imigrante

DeCULonial Carnival in Lisbon: “piranhagem” as a queer immigrant political practice

**Gustavo Gustrava**

Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

**Marina Rainho**

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, Lisboa, Portugal

**Paulo Raposo**

Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

## RESUMO

O olhar sobre o “Carnaval deCULonial” é construído a partir de um cruzamento entre quatro lentes: corporificação de epistemologias queer, interseccionalidade, carnaval como ocupação do espaço público e deCULonialidade. Os blocos observados (e vivenciados) em Lisboa são: 1) bloCU; 2) Colombina Clandestina; e 3) bloco sem nome definido, chamado informalmente de Precário. Nosso objetivo é pensar sobre como essas ações desafiam os modos de ser/estar na sociedade portuguesa. Refletimos a partir do termo “piranha”, que, compartilhado por um grupo de agentes realizadores de alguns desses blocos, funciona de forma análoga ao termo queer: um guarda-chuva interseccional, que agrupa variadas corpas em torno da resignificação de uma ofensa. “Piranha”, porém, vem do sul global e pode apresentar maior potencial para agrupar experiências sudacas, enquanto queer, por ser um termo anglo-americano, ressoa de diferentes maneiras quando viaja por outros contextos (Pelúcio, 2016, p. 126). Também propomos pensar a DeCULonialidade porque se trata de um fenômeno que aciona o CU no campo social: o primeiro órgão privatizado (Deleuze; Guattari; Preciado *apud* Sáez; Carrascosa, 2017, p. 12) pelas normativas coloniais e neoliberais como ponto de interseção para a coalizão performática decolonial de várias dissidências em assembleia nas ruas (Butler, 2018, p. 29). De cunho participativo e de quem pensa com (e não sobre) as pessoas (Ingold, 2018, p. 4), nosso olhar autoetnográfico sobre a vivência não é pautado por um princípio de separabilidade do campo, e sim pela participação ativa nas festividades (e suas memórias), na encruzilhada entre agentes, viventes, pesquisadoras e piranhas.

**Palavras-chave:** Decolonial, Artivismo, Queer, Carnaval, Interseccionalidade.

---

Recebido em 01 de outubro de 2023.

Avaliador A: 04 de janeiro de 2024.

Avaliador B: 20 de fevereiro de 2024.

Aceito em 20 de junho de 2024.

---



## ABSTRACT

Our view on “Carnival deCUlonial” intertwines four lenses: queer embodied epistemologies, intersectionality, Carnival as occupation of public space and deCUloniality. The Carnival blocks observed (and lived) in Lisbon: 1) bloCU, 2) Colombina Clandestina, 3) Precário. We elaborate on how these manifestations challenge the ways of being present in Portuguese society. We reflect on the term “Piranha” (slang in Brazilian-Portuguese to refer to what would be considered, by Christian morality, a “promiscuous female”), shared by a group of agents who make these blocks. “Piranha” works in a similar way to the term queer: an intersectional umbrella that groups deviant bodies around the resignification of a slur. “Piranha”, however, comes from the global south and may have greater potential for accommodating southern experiences, while queer, being an Anglo-American term, resonates in different ways when travelling through other contexts (Pelúcio, 2016, p. 126). We aim to reflect on DeCUloniality because we’re talking about a phenomenon that activates the CU (slang in Portuguese for “anus”) in the social field: the first privatized human organ (Deleuze & Guattari, Preciado, in Sáez & Carrascosa, 2016, p. 12) as a point of intersection for the performative decolonial coalition of various dissidences on the streets. Within a participatory nature, to think with (and not about) people (Ingold, 2018, p. 4), our autoethnographic view of the experience is not guided by a principle of separability from the field, but by active participation in (and memories of) the festivities, at the crossroads between acting in, living in and researching with.

**Keywords:** Decolonial, Artivism, Queer, Carnival, Intersectionality.

## INTRODUÇÃO: PENSANDO CORPAS<sup>1</sup> E EPISTEMOLOGIAS PIRANHAS

“Piranha”, além de nomear um grupo de peixes carnívoros conhecidos por sua voracidade (e talvez exatamente por isso), é também uma gíria usada no Brasil com teor pejorativo para se referir, na maior parte das vezes, a mulheres que seriam consideradas “promíscuas” para olhares e juízos judaico-cristãos, patriarcais e machistas hegemônicos.

Chamar uma mulher de “piranha” funciona, então, como ofensa de enquadramento moralizante, com a intenção de atribuir uma desvalorização machista a mulheres que se julga

<sup>1</sup> Optamos pela livre utilização da palavra “corpo” no feminino — “corpa” —, inspiradas por iniciativas artísticas/ativistas como A Revolta da Lâmpada, de São Paulo (ver Gustrava, 2023). Trata-se de um tensionamento das recorrentes naturalizações do gênero masculino existentes na língua portuguesa, principalmente quando nos referimos à “unidade humana” — o homem, o corpo, o sujeito.

exercerem suas sexualidades de uma maneira considerada muito “voraz” pelo olhar normativo da binaridade de gênero, em que o valor de um corpo feminino é medido pela interdição da expressão do próprio desejo — desejo esse que deve ser privatizado por um homem, nos limites do casamento.

É sob a égide desse binarismo de gênero — e da conseqüente retirada da autonomia de mulheres sobre o próprio desejo —, que a atribuição piranha, e o ato da “piranhagem”<sup>2</sup>, acaba por se estender a várias mulheridades<sup>3</sup> não normativas, em que a relação com a sexualidade pode ser atravessada por outras subjetividades que não a norma. Mulheres que mostram muito o corpo, ou que têm múltiplos parceiros/as sexuais, mulheres negras (aprioristicamente hipersexualizadas pela interseção entre machismo e racismo), mulheres trans (hipersexualizadas pela transfobia, somada ao machismo), mulheres lésbicas (que, ao não desejarem homens, esvaziam a possibilidade de interdição masculina sobre o desejo da mulher), e também corpos afeminados ou desmasculinizados pelo sistema de gênero: não raro, homens gays cisgêneros e/ou bixas — e também pessoas não binárias — todas elas podem ser potencialmente chamados/as/es “piranhas”.

Assim, o termo “piranha” passa a operar como uma espécie de guarda-chuva, que agrupa pessoas de diversos marcadores sociais da diferença sob dois principais eixos comuns: 1) mulheridades/feminilidades; 2) o exercício desviante da sexualidade. E, como acontece com muitos termos criados para ofender e deslegitimar vivências não normativas, piranha (assim como queer, bixa, sapatão etc.) passa a ser apropriado e ressignificado pelas vítimas da ofensa realizada, tornando-se de fato uma autoatribuição identitária e, portanto, política: “sou piranha mesmo, com muito orgulho!”. Ou seja, o que era um termo estigmatizante vira uma medalha de honra, uma ferramenta de resgate e valorização das próprias subjetividades, como podemos notar inclusive em vários trabalhos musicais de artistas brasileiras, como Pablllo Vittar, quando diz que “piranha também ama” (2021), ou Tati Quebra Barraco, ao afirmar “Seja piranha, mas não se esqueça dos estudos. Seja uma piranha formada” (SEJA..., 2017)<sup>4</sup>.

Culturalmente, uma das principais plataformas sociais em que se exerce a “piranhagem” no Brasil é o Carnaval. É no Carnaval, inclusive, que a piranhagem é “perdoada” e “justificável” em uma sociedade marcadamente cristã e de valores embranquecidos e coloniais — talvez porque é nesse momento que a nação partilha uma festividade comum, elemento central para a construção de uma identidade nacional assentada na “ideologia da democracia racial” (Fernandes,

2 Falamos em piranhagem, que é, então, o ato de “agir como piranha”.

3 Optou-se por usar esse conceito de uso semântico feminista que deriva da tradução do termo inglês *womanliness*, conforme usado por Joan Riviere (1999).

4 Disponível em: <https://x.com/TatiQBOficial/status/876476726792134656>. Acesso em: 30 jun. 2024.

1972; Munanga, 2004), em que se reforça uma ilusão de “miscigenação democrática” (Ortiz, 1980), marcada pela celebração de vários elementos da cultura negra — ou do que se percebe como cultura negra — no Brasil. Mas só no Carnaval<sup>5</sup>. Ao que o rapper Rico Dalasam poderia responder: “Eu não espero o Carnaval chegar pra ser vadia, sou todo dia” (Todo Dia, 2017)<sup>6</sup>.

Considerando que a autoatribuição piranha e a produção discursiva de racialização se entrecruzam, no que diz respeito à sexualidade (e sexualização) da mulheridade negra, essa “celebração” carnavalesca encontra sua materialização máxima na figura da “mulata” — “com quem se transa, mas não se casa”, como se diz no senso comum machista, racista e colonial brasileiro.

Então, o que acontece quando o exercício da piranhagem enquanto prática política, aliado ao campo simbólico do Carnaval, atravessa o oceano e desembarca em Portugal? Nessa mesma nação que instaurou no Brasil, em certo modo, o binarismo de gênero (Segato, 2012; Lugones 2007) e a branquitude colonial europeia como linhas de corte civilizatórias, definidoras de critérios para as interdições da sexualidade feminina, ou de sexualidades desviantes<sup>7</sup>? Como pensar assim na piranhagem enquanto prática indicadora de mulheridades consideradas subalternas, vulgares e “selvagens”, passíveis de “normalização” aos olhos da idealização ocidentalizada da sexualidade? (Perra, 2014).

Essas inquietações foram (e são) disparadas em nós enquanto vivíamos o Carnaval de Lisboa, desde 2022, na qualidade híbrida de piranhas, brasileiras, foliãs, artistas, ativistas,

5 Importante aqui um *disclaimer*, com o perdão do anglicismo: ainda que carnavalescas críticas, somos carnavalescas — recuperando inclusive o sentido que o filósofo e linguista russo Mikhail Bakhtine deu ao conceito de “carnavalização” presente na leitura crítica da sua obra *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (2008). Ao mesmo tempo que apontamos as problemáticas do imaginário do Carnaval no Brasil enquanto pilar fundante do mito da democracia racial, também acreditamos no potencial politicamente festivo (ou festivamente político) do Carnaval como plataforma de ocupação popular e desestabilização do espaço público. E pontuamos ainda a complexidade dos diferentes Carnavais em diferentes cidades e tradições brasileiras - dos blocos de rua às manifestações mais faraônicas e capitalistas, inseridas em uma lógica segregadora de mercado, e ainda os contextos que de muitas formas misturam elementos tradicionais e mercadológicos - tornando impossível uma análise singular, como se fosse só uma festa em só um contexto. Neste trecho do texto, nosso objetivo é discutir como o imaginário do Carnaval - e não necessariamente as suas milhares de manifestações - está intimamente ligado com o racismo estrutural brasileiro e como isso influencia nos regimes de permissão ou interdição da piranhagem durante o período carnavalesco versus o resto do ano.

6 “vadia” funciona nesse contexto como um sinônimo de piranha

7 Ainda que os marcadores que definem as políticas públicas brasileiras de gênero tais como conhecemos hoje tenham sido criados no século XIX, já no pós-independência, tais marcadores não nascem do vácuo. A bibliografia que associa o *enforcement* do binarismo de gênero em países colonizados ao colonialismo europeu é bastante vasta. A filósofa e drag queen Rita Von Hunty, em entrevista ao podcast *Mais que 8 minutos*, afirma que “o binarismo de gênero é uma importação europeia” no Brasil e contextualiza essa afirmação com uma série de exemplos de pessoas originárias — como o indígena Tibira — ou escravizadas de África — como Xica Manicongo — que foram condenadas por “sodomia” por não seguir as normas de gênero e sexualidade impostas pelos portugueses no Brasil Colônia, algo que não acontecia em suas culturas de origem. Veja a entrevista em: <https://youtu.be/VIOVwMgkvPM?si=jA04B2mvd3cbvN6j>. Acesso em: 22 abr. 2024.

articuladoras, dissidentes de gênero e antropólogas — “tudo junto e misturado”, em tradução *desacadêmica* livre —, e pelas piranhas que nos rodeiam, parceiras de pesquisa e de vida. Enquanto “piranhávamos” nos três blocos<sup>8</sup> que motivam este trabalho, também pudemos observar possíveis ganchos para investigar como a prática da *piranhagem*, a autoatribuição *piranha* e suas articulações com diferentes experiências subalternas de gênero e sexualidade — mas também raciais, imigrantes, sudacas<sup>9</sup> (Perra, 2015) — podem levar à reimaginação dos modos de ser e estar na sociedade portuguesa, a partir do Carnaval de rua como uma “ocupação urbana decolonial e corporificada”.

De modo a dinamizar a leitura/desfile por este artigo, organizamos em três blocos. Primeiro falaremos sobre as ideias dessa *deriva carnavalesca e de resistência* acompanhado de um breve contexto histórico; em seguida, falamos sobre *o que é esse carnaval e como operou* (e ainda opera); por último, pensamentos sobre *quais ferramentas (ativismos queer) deCuloniais são usadas para promover esses tensionamentos festivos*, concluindo (ou não) a nossa dança ou desfile.

Em suma, queremos refletir sobre esses dispositivos que propõem, a partir do Carnaval como plataforma, a desestabilização da norma em espaços públicos, mas tomando como essencial aquilo que Vi Grunvald (2019) nos alertava sobre a ideia genérica e eventualmente ingênua da democratização do espaço público, burilada sob um viés europeu e que não funcionaria para ser lida no contexto brasileiro:

A herança democrática grega vem de recônditos muito distantes de nossa realidade. Mas processos de dominação epistêmica marcados pela colonialidade do saber fazem com que muitas de nós ainda insistam em dizer que ela tem a ver com a gente. Essa ideia de espaço público como espaço democrático da política e do encontro entre pares — aqueles pares que a noção de cidadãos com direitos iguais perante a lei supõe — já se coloca, portanto, como resultado da instauração de uma determinada práxis e de

8 Os blocos observados e vivenciados em Lisboa desde 2022 são: 1) *bloCU*, que se autodefine como “Bloco de CARNAVAL, queer e eletrônico coletivo ativista hedonista - ManiFesta LISBOA || SÃO PAULO” (<https://www.instagram.com/blocublocu/reels/>), 2) *Colombina Clandestina*, que se autodefine como “[...] um coletivo ativista independente baseado em Lisboa. Pioneiros na união do Carnaval com o ativismo, desde 2017, geramos alto impacto social, local e em massa. Atuamos na criação do Carnaval contemporâneo e sua expressão popular e libertária a partir da música, dança, circo e visual media. Nossos projetos criam novas narrativas para o espaço público e conectam pessoas em torno de um sentir: a alegria! É por meio da alegria que damos protagonismo às minorias e subvertemos a normalidade que as invisibiliza e exclui” — O Colombina Clandestina tem website (<https://colombinaclandestina.com>) e conta em rede social (<https://www.instagram.com/colombinaclandestina?igsh=MWVkcjZhaHh1czR6Zw==>); e 3) bloco sem nome definido, inorgânico, não oficial e chamado informalmente de Precário, e para o qual não existem nem registros, nem links públicos, nem chamados, nem cartazes, apenas alguns registros pessoais espalhados por grupos de WhatsApp ou perfis de Instagram.

9 Sudaca é também outra palavra usada de modo depreciativa para se referir a pessoas que vieram de países da América do Sul em contextos de imigração. Autoras como Hija de Perra, por exemplo, usam a palavra sudaca como reafirmação de identidade, bem como é feito com a palavra piranha mencionada em nossas reflexões neste artigo.

uma linguagem a ela associada a partir de um processo que Chantal Mouffe e Ernesto Laclau (1986) chamam de “exclusão constitutiva” (Grunvald, 2019, p. 268-269).

Por outro lado, como sugerido em outro lugar (Raposo, 2015), esses atos de desestabilização em espaço público, atos insurgentes que não são necessariamente, nem a maioria das vezes, atos consequentes e plenamente transformativos:

Insurgir associa-se, então, sinonimicamente a sublevar-se, amotinar-se, revoltar-se, emergir, surgir de dentro, reagir, opor-se, tudo sinónimos próximos do desejo insurrecional, da insurgência. Mas, de algum modo, insurgir não contempla necessariamente a sua completude. Destino e desejo, continuam, suspensos ou adiados, a confundir-se na boca e nos corpos dos seus atores (Raposo, 2015, p. 7).

E de que modo pensar esses gestos coletivos em contextos festivos também como modos de reclamar o direito à cidade ou como modos de “abrir espaços” (Giovani, 2015)?

## BLOCO 1: MOBILIZAÇÕES PIRANHAS

Entendemos o ato de ser piranha como prática política da desestabilização da ordem pública e do espaço comum; desestabilização da ordem masculina, hetero e cisnormativa provocada por corpos dissidentes em aliança, sendo esses corpos em aliança um acontecimento político (Butler, 2018).

“Vamo piranhas, monopólio do carnaval é nosso porra”, escreveu Nany<sup>10</sup>, uma das 74 pessoas do grupo de WhatsApp: “Piranhas que eu vejo em Lisboa”<sup>11</sup>, no dia 15 de fevereiro de 2022. Tal agrupamento, formado organicamente por laços de amizade, reúne pessoas bastante diversas entre si, provenientes de uma constelação diversa de contextos culturais e marcadores sociais da diferença, ainda que majoritariamente queer e brasileiras.

De modo geral, o que todas parecem partilhar é a identificação com o adjetivo “piranha”, além de partilharem, dentro do grupo, uma rede de apoio para questões diversas, que vão do contexto de festividades a lutas, moradia, imigração, racismo e outros fatores — o que nos

10 Nany é DJ, performer e articuladora da cena queer imigrante e racializada em Lisboa, sendo essa também articuladora da discussão de questões de gênero e raciais nesse meio. Ela também foi DJ convidada para a *afterparty* do bloCU no mesmo ano.

11 Este era o nome do grupo na ocasião. De lá para cá, já passou por alterações de nome, composição e também algumas rupturas, gerando outros subgrupos e novas dinâmicas relacionais, o que indica um caráter fluido; não estático dos agrupamentos queer-imigrantes aqui descritos. Porém, o termo “Piranhas” continua a ser utilizado para nomeá-lo.

lembra, de certo modo, os arranjos familiares entre pessoas queer/LGBTQIA+ periféricas que ocorrem em grandes centros urbanos, como a Família Stronger<sup>12</sup>, de São Paulo, por exemplo.

Muitas dessas “piranhas” trabalharam ativamente na construção do Carnaval de Lisboa, no mesmo ano<sup>13</sup>. Falamos aqui de um Carnaval articulado expressivamente — mas não apenas — por imigrantes brasileiros, com blocos organizados em associação (criada em 2021 e que, de certo modo, também se fortalece a partir de articulações no WhatsApp, como nos informaram nossas parceiras de pesquisa), que tem engajamento político e sai às ruas sob o enquadramento de manifestação/protesto, com história recente, e que foi censurado<sup>14</sup> em 2020 pela Câmara Municipal da cidade. Além dos três blocos trazidos neste artigo, é importante nomear outros blocos que fazem parte dessa coalizão, como: Baque do Tejo, Baque Mulher Lisboa, Bloco Oxalá, Bloco Qui Nem Jiló, Bué Tolo, Carvalho em Pé, Cuiqueiros de Lisboa, Lisbloco, Palinha Maluca, Pandeiro LX, Sardinha Imperial, Sardinhas Nômades, Viemos do Egyto.

Agatha Cigarra, DJ e produtora cultural residente há sete anos em Lisboa, é uma das administradoras do grupo das Piranhas e articuladora do *bloCU*. Cigarra foi nossa parceira de pesquisa para o desenvolvimento deste artigo, e explica que essas relações não começam do “zero”, mas foram fortalecidas nos últimos anos. Ela pontua que já existia um Carnaval em Lisboa, além de outros festejos de Carnaval históricos e tradicionais em Portugal, como na cidade de Torres Vedras. Contudo, ela nos ajuda a contextualizar o histórico do Carnaval Lisboeta como é hoje:

*Em 2019, o Carnaval de rua de Lisboa foi o maior que eu já tinha visto até então (na cidade de Lisboa). Foi o ano que eu comecei a fazer o bloCU\* aqui, e a gente também se juntou com a galera que fazia o Rock'n'Riot, uma manifestação punk que descia a Almirante Reis. Eles ocupavam a rua como um protesto político, a partir do direito de manifestação, e nós fizemos isso no Carnaval também. Tínhamos um manifesto e uma pauta política pela realização do Carnaval nas ruas de Lisboa. No*

12 A Família Stronger é uma família LGBTQIA+ composta por aproximadamente 250 membros. O conceito de família aqui, assim como nas piranhas, encontra-se na possibilidade do cuidado em rede, em que, sem a família presente, por situações diversas nesses dois grupos mencionados, apoiam-se em questões múltiplas e principalmente pelo afeto (veja <http://www.familiastronger.com/>).

13 Além da presença, no grupo das Piranhas, de pessoas organizadoras de blocos da programação oficial, a chamada para o cortejo Precário também foi realizada no grupo, pelas carnavalescas Gabi Giffoni e Nina Botkay. O bloco informal continuou a se organizar nos anos seguintes, sem utilizar o nome Precário, mas puxado pelas mesmas pessoas.

14 Diante das seguintes notícias e artigos on-line, é possível visualizar melhor o contexto dessas censuras, que prolongam-se até os dias atuais — e inclusive movimentaram mais manifestações em defesa do Carnaval de Rua nos anos seguintes: <https://www.buala.org/pt/cidade/uniao-dos-blocos-de-rua-de-lisboa-carnaval-2024>; <https://forumbrasileuropa.org/2024/02/06/representante-dos-blocos-brasileiros-e-deputado-municipal-conversam-sobre-o-carnaval-de-rua-em-lisboa/>, <https://amensagem.pt/2023/09/22/carnaval-brasileiros-blocos-contra-camara-lisboa/>; [https://sicnoticias.pt/cultura/2024-02-13-Protostos-por-apoios-para-o-Carnaval-brasileiro-em-Lisboa-vao-prolongar-se-ac1150a9?fbclid=IwAR1vFMMYwWODNheLnbyLP-ooNiRXhxhgl4QzYQwX9S\\_09OT7mR93xaz3U\\_g](https://sicnoticias.pt/cultura/2024-02-13-Protostos-por-apoios-para-o-Carnaval-brasileiro-em-Lisboa-vao-prolongar-se-ac1150a9?fbclid=IwAR1vFMMYwWODNheLnbyLP-ooNiRXhxhgl4QzYQwX9S_09OT7mR93xaz3U_g).

*ano seguinte, contudo, a Câmara Municipal recusou o requerimento dos blocos. Era a mesma legislação, o mesmo processo de 2019 - que foi aprovado. Acredito que a censura tenha acontecido porque o sucesso de público do Carnaval de 2019 assustou a Câmara, que passou a querer nos enquadrar como Atividade Cultural. Mas nós fomos pra rua mesmo assim e pagamos a multa - porque já não tinha mais volta, o Carnaval de Lisboa já tinha virado uma realidade. Em 2021, estes blocos se juntaram para criar uma Associação e lutar pelo direito de fazer o Carnaval (Agatha Cigarra, entrevista realizada em 2022).*

A censura relatada por Cigarra está relacionada com o modo com os quais os poderes reguladores definem regimes de “*autorização seletiva que visam dirigir os comportamentos dos utilizadores do espaço público*” (Stavrídes, 2021, p. 589) e, de certa maneira, uma abnegação da potencialidade desses carnavais por parte da prefeitura. Uma das perguntas que fizemos à Cigarra foi se, além do aumento de público, havia algum outro aspecto relacionado ao modo de ocupação do Carnaval que pudesse ter assustado a Câmara Municipal. Ao que ela respondeu:

*Existe um choque cultural sexual. O brasileiro, no Carnaval, traz uma questão com o corpo, uma liberdade de mostrar o corpo na rua, que pode ser enquadrado como “libertinagem”. Mas eu vejo inclusive um “gostinho” do português podendo finalmente “piranhar”. Porque, aliás, quem ocupa esse Carnaval, além de brasileiros, são pessoas das periferias de Lisboa - gente que é daqui, que está enchendo as festas, muita gente de ascendência africana, mas que são portuguesas - tem toda uma galera daqui. Talvez seja um pouco inocente achar que esse movimento é apenas formado por imigrantes. Nesse sentido, o Carnaval passa a ser um instrumento da periferia ocupando o centro, seja formado por imigrantes brasileiros ou cidadãos portugueses em diferentes contextos de dissidência (Agatha Cigarra, entrevista realizada em 2022).*

Essa resposta, portanto, ajuda a direcionar os questionamentos centrais deste artigo: até que ponto podemos pensar o termo “piranha” como categoria “guarda-chuva” e o ato de “piranhar” enquanto prática política interseccional, que ajude a articular diferentes marcadores sociais da diferença (imigrantes, pessoas racializadas, pessoas periféricas, pessoas queer/LGBTQIAP+)<sup>15</sup> por meio da expressão de suas sexualidades no espaço público? De que formas essa expressão de experiências e saberes, à luz da rua, quando realocada em outro país que não tem a mesma tradição de Carnaval comparada ao Brasil, ajuda a expor, desestabilizar e transformar as forças reguladoras do espaço público — ou quais são os contornos que o

<sup>15</sup> E poderíamos ainda acrescentar um conjunto de população em mobilidade em Lisboa e que também forma pontualmente parte desses carnavais. Uns sobretudo nos com mais visibilidade e mais inseridos num roteiro de eventos públicos da cidade: como sejam estudantes internacionais em programas Erasmus, de nômades digitais ou de artistas ou frequentadores da cena musical eletrônica contemporânea e até de turistas, sobretudo jovens. E nos carnavais menos institucionalizados e mais inorgânicos, também observamos pessoas de Portugal que, seja por se autoidentificarem com subjetividades e corpos dissidentes, seja por ligações ao ativismo político, por via de movimentos sociais ou associações culturais, seja ainda por relacionamentos de proximidade com a comunidade imigrante brasileira, neles se envolvem.

Carnaval ganha quando é realizado por imigrantes brasileiros no território do colonizador? E quais são as consequências a longo prazo, considerando a capacidade neoliberal de capturar e mercantilizar esse processo, como aliás já vem ocorrendo em outras cidades do mundo?

## **BLOCO 2: CARNAVAL E/OU PROTESTO?**

Na coreografia textual deste artigo, vamos agora dar alguns passos para trás. Queremos contextualizar o momento etnográfico e histórico que culminou com o crescimento do Carnaval brasileiro em Lisboa, e por que, além de servir como plataforma para a piranhagem carnavalesca brasileira, ele ganhou contornos marcadamente independentes, feministas, antirracistas e queer. Quais são as especificidades migratórias que culminam com isso? Quais são os processos e transformações que o próprio Carnaval de rua no Brasil estava vivendo na mesma época, em diferentes cidades e contextos, que influenciaram esse cenário?

Para fazer essa análise, é preciso fazer um *zoom out* e considerar a cadeia de protestos ocorridos globalmente no início dos anos 2010, como o movimento Occupy Wall Street, as Primaveras Árabes e, no Brasil, as Jornadas de Junho de 2013 — uma erupção de protestos em diferentes localidades do país, chamados pela antropóloga Rosana Pinheiro-Machado de “revoltas ambíguas”, manifestações políticas e/ou os atos de ação coletiva que não possuem uma orientação ideológica clara em sua largada“ (Pinheiro-Machado, 2019, p. 15).

Na análise de Pinheiro-Machado, as Jornadas de Junho semearam trajetórias políticas diametralmente opostas: se, por um lado, criaram as condições para o fortalecimento da extrema-direita e do bolsonarismo no Brasil, por outro também foram responsáveis pela emergência de uma série de movimentos ativistas independentes que a antropóloga chama de Novíssimos Movimentos Sociais (Pinheiro-Machado, 2019, p. 21).

De um lado, a análise [das Jornadas de Junho] foca as pessoas comuns, os sujeitos de classes populares que tiveram suas vidas impactadas de maneira profunda pela crise multidimensional brasileira e que foram seduzidos pela mensagem bolsonarista. De outro, olha-se para os novíssimos movimentos sociais, fundamentalmente anti sistêmicos, como a nova onda do feminismo que explodiu no Brasil no século XXI e as formas emergentes de luta anticapitalista, que se pautam pelas questões de raça, gênero e sexualidade e que o mainstream intelectual, majoritariamente composto por homens brancos, ainda se recusa a tratar com a devida importância (Pinheiro-Machado, 2019, p. 13).

O clima de efervescência ativista, da irrupção simultânea de diferentes insatisfações na rua, portanto, facilita a hibridização da linguagem do protesto com outras formas de se

manifestar politicamente e ocupar o espaço público — como o Carnaval. Isso se torna bastante evidente quando olhamos para alguns desses Novíssimos Movimentos Sociais<sup>16</sup>. A Revolta da Lâmpada, de São Paulo, por exemplo, trouxe a ideia de “ferro também é luta“, que “diz respeito à ênfase de que a arte e as formas expressivas podem ser mobilizadas de maneira a (re) inventar práticas políticas que sejam capazes de afetar e suscitar reflexões e adesões por parte das pessoas que não são mais atingidas por discursos formais e racionalistas” (Grunvald, 2019).

No caso do livre exercício da piranhagem como prática política, em ocupação pública, emerge no Brasil a Marcha das Vadias<sup>17</sup>, inspirada na Slut Walk<sup>18</sup> canadense, e que já ocorreu em mais de 22 cidades do país entre os anos de 2011 e 2013 — com início ainda anterior às Jornadas de Junho. E mais especificamente no contexto do Carnaval, trazemos o exemplo do bloco-manifestação Ocupa Carnaval<sup>19</sup>, no Rio de Janeiro, uma “expressão carnavalesca com forte vinculação política, formado a partir da experiência política nas Jornadas de Junho de 2013 e no bloco Nada Deve Parecer Impossível de Mudar<sup>20</sup>, criado em meio às eleições municipais para a prefeitura do Rio de Janeiro em 2012” (Frydberg; Ferreira; Dias, 2020, p. 12). Além do Ocupa Carnaval, muitos outros blocos carnavalescos foram criados com reivindicações políticas, ou blocos preexistentes que passaram por diferentes processos de politização ou que passaram a ganhar maior visibilidade: blocos feministas, LGBTQIAP+, negros, pelo direito à cidade.

A possibilidade dessa coexistência passou a incentivar, inclusive, a construção de olhares críticos para as problemáticas do próprio Carnaval. Muitas práticas historicamente normalizadas

---

16 Aliás, desde os anos 1990, essa articulação entre ação política e manifestação festiva estava já sendo usada para criar movimentos como Reclaim The Streets, Clown Army, SpotCit especificamente no contexto europeu, ou as festas de dança e música eletrônica (*technivals*, *psytrance* ou *earthdream*) um pouco por todo o lado. Marcelo Exposito, no seu ensaio visual *La imaginación Radical (Carnavales de resistência, 2004)*, explora justamente essas articulações que se constituem nas festas de rua como bifurcações no fluir das palavras, dos desejos, das imagens, para colocá-las ao serviço do poder de articulação da multiplicidade, do extraordinário, da descontinuidade. Reclamar a cidade é também reclamar o direito à festa. As dimensões políticas nas festas carnavalescas são uma evidência historicamente observada na *longue durée* e nos seus “registos escondidos”, como diria James C. Scott (1990), podemos encontrar uma complexidade muito variada de formas e formulações de resistência.

17 No Brasil, a Marcha surgiu em reação ao projeto conhecido como “bolsa estupro”, que propunha auxílio a mães que decidissem não abortar filhos de estupro. Após o movimento de 2013, o Estatuto do Nascituro não foi implementado. A última aconteceu em Brasília, em junho de 2013.

18 A SlutWalk canadense é um movimento de protesto e empoderamento que surgiu em Toronto, no Canadá, em 2011, em resposta a um caso de violência sexual em que um oficial de polícia sugeriu que as mulheres evitassem se vestir como “vadias“ para evitar agressões. A SlutWalk desafia a cultura do estupro e o estigma associado à sexualidade feminina, reivindicando o direito das mulheres de se vestirem como desejarem, sem serem culpabilizadas por assédio ou violência sexual.

19 Um exemplo de notícias falando mais sobre o bloco (ver <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/2016/noticia/2016/02/ocupa-carnaval-faz-parodias-politizadas-de-marchinhas-veja-video.html>).

20 Outro exemplo, falando sobre este bloco e o anterior (ver <http://www.programafaixalivre.com.br/noticias/debate-carnaval-de-protesto/>).

no período carnavalesco, reveladoras de vieses culturais marcadamente sexistas, racistas e LGBTfóbicos, passaram a ser discutidas (e combatidas) em maior escala, como o assédio sexual a mulheres em festas e blocos, principalmente às mulheres percebidas como “fáceis“, “vadias“, “rodadas” — piranhas. Um ótimo exemplo é a campanha “Folia Sim, Assédio Não”, que em 2019 lançou a cartilha “Assédio no Carnaval”, iniciativa do bloco feminista Mulheres Rodadas e da Coordenadoria de Defesa dos Direitos da Mulher (Frydberg; Ferreira; Dias, 2020, p. 24).

Nesse sentido, o Carnaval emerge como plataforma de luta interseccional ao mesmo tempo *por ele e contra ele*. Pela potência política da festividade, da pluralidade e da relativa liberdade sexual que carrega, mas também pela destruição do seu uso estratégico como justificativa para a normalização de práticas racistas, sexistas e LGBTfóbicas (“mas é Carnaval”) — um uso que, afinal, também acaba por constituir o seu próprio imaginário.

### BLOCO 3: BOLSONARISMO E O CARNAVAL QUEER DIASPÓRICO

Para encerrar a dança-desfile desse bloco, mais um passo pra trás e dois pra frente. Vamos recorrer novamente à análise de Rosana Pinheiro-Machado sobre as Jornadas de Junho, que funcionaram como disparadoras de articulações políticas que vão desde a Revolta da Lâmpada e o Ocupa Carnaval até o MBL<sup>21</sup> e ao Bolsonarismo. O que terá acontecido, então, com os tais novíssimos movimentos sociais — e esse “novo“ Carnaval politizado — quando Bolsonaro venceu as eleições de 2018?

Não encontramos melhor maneira de endereçar essa questão sem lembrar do episódio do *golden shower*. Você sabe o que é *golden shower*? No dia 6 de março de 2019, em um *tweet*, o então presidente, Jair Bolsonaro, quis saber. Na véspera, ele havia compartilhado um vídeo de duas pessoas queer em um ato-performance durante o *bloCU* — o mesmo *bloCU* que analisamos neste artigo, porém ainda antes de “chegar” a Lisboa e em sua cidade de origem, São Paulo, mais especificamente na edição ocorrida em fevereiro de 2019. Nesse ato, uma pessoa urina na outra — está aí a resposta: isso é *golden shower*.

Bolsonaro compartilhou o vídeo explícito em sua rede social como parte da estratégia que

21 Movimento de direita ultraliberal que tomou um papel determinante nas mobilizações de rua que, apropriando-se dos protestos iniciais ligados ao preço dos transportes, custo de vida e demais reivindicações sociais e laborais, fez emergir um movimento nacionalista, populista e antigoverno do PT e que esteve na base do processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff, conforme site: <https://mbl.org.br/>.

o fez ser eleito: disparar gatilhos que fortalecem o pânico moral de inspiração cristã e *vilanizam* dissidências sexuais e de gênero, projetando nelas a figura do inimigo a ser combatido por um herói, o “Messias” — que será, afinal, ele mesmo (aliás, em consonância com seu segundo nome). Para muitos dos ativistas e articuladores dos tais novíssimos movimentos sociais (e novíssimos Carnavais?), de forte influência feminista, antirracista e queer, a eleição de Jair Bolsonaro (e o crescimento do bolsonarismo em prefeituras, câmaras municipais e estaduais, e a banalização de discursos conservadores e justicialistas na sociedade civil) passa a representar não apenas um cenário de retrocesso, mas até de perseguição e criminalização — como quando um vereador bolsonarista de São Paulo, Douglas Garcia, em junho de 2020, criou um dossiê público que expunha endereço, fotografia e número de telefone de ativistas antifascistas.

Cada um desses movimentos e articulações lidou com isso à sua maneira. Mas, não por acaso, uma das saídas encontradas para diversos artistas, ativistas e articuladores culturais perseguidos pelo bolsonarismo foi o autoexílio. O cenário devastador criado pela eleição de Bolsonaro, aliado ao contexto de crescimento exponencial de imigração brasileira em Portugal (aumento de quase 80% desde 2016<sup>22</sup>), tornou a cidade de Lisboa um destino comum a muitos deles. Foi o destino escolhido por Agatha Cigarra e pela dupla Venga Venga, articuladora do *bloCU* em Lisboa — o mesmo bloco que gerou a celeuma do *golden shower*. Foi também o destino escolhido por Nany, a artista-piranha que abriu o primeiro bloco deste artigo.

## BLOCO 4: BOTAR OS BLOCOS NA RUA

Dentre o grupo das piranhas, há uma piada corrente baseada na ideia de “retrocolonizar” Portugal, como se o aumento expressivo do fluxo migratório de imigrantes brasileiros, principalmente quando racializados e/ou queer, representasse algo como as “caravelas às avessas”, uma espécie de inversão colonial em que a ex-colônia ocupa o território do colonizador e desestabiliza seus alicerces culturais coloniais. O Carnaval de rua, portanto, emerge como um dos principais elementos desse tensionamento.

Propomos, então, criar uma vinheta etnográfica de três blocos de Carnaval bastante distintos entre si, instigando-nos a pensar sobre as estratégias com as quais se promove esse tensionamento festivo e “retrocolonial”, quais as diferenças entre elas e de que modo são corporificadas, sob a lente da piranhagem.

---

22 Ver <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/02/numero-de-brasileiros-em-portugal-cresce-13-e-bate-recorde-com-quase-210-mil.shtml>, da Folha de S.Paulo.

1) O bloco da Colombina Clandestina, que é o maior de Lisboa e opera sob enquadramento de associação, já consolidado na agenda de Carnaval lisboeta.

2) O bloCU, construído de forma independente (mas com infraestrutura, carro de som, divulgação e planejamento prévio), com viés marcadamente queer, que instiga a politização do CU, propondo também uma certa desCUlonização<sup>23</sup> do próprio Carnaval.

3) O bloco informalmente chamado “Precário”, organizado de forma espontânea por um grupo de amigos (muitos também integrantes do grupo das Piranhas), sem qualquer tipo de infraestrutura ou roteiro, apenas uma caixa de som ligada a um celular por bluetooth e puxada por um carrinho de mão, que ocorre de acordo com o fluxo de encontro entre pessoas que desejam festa.

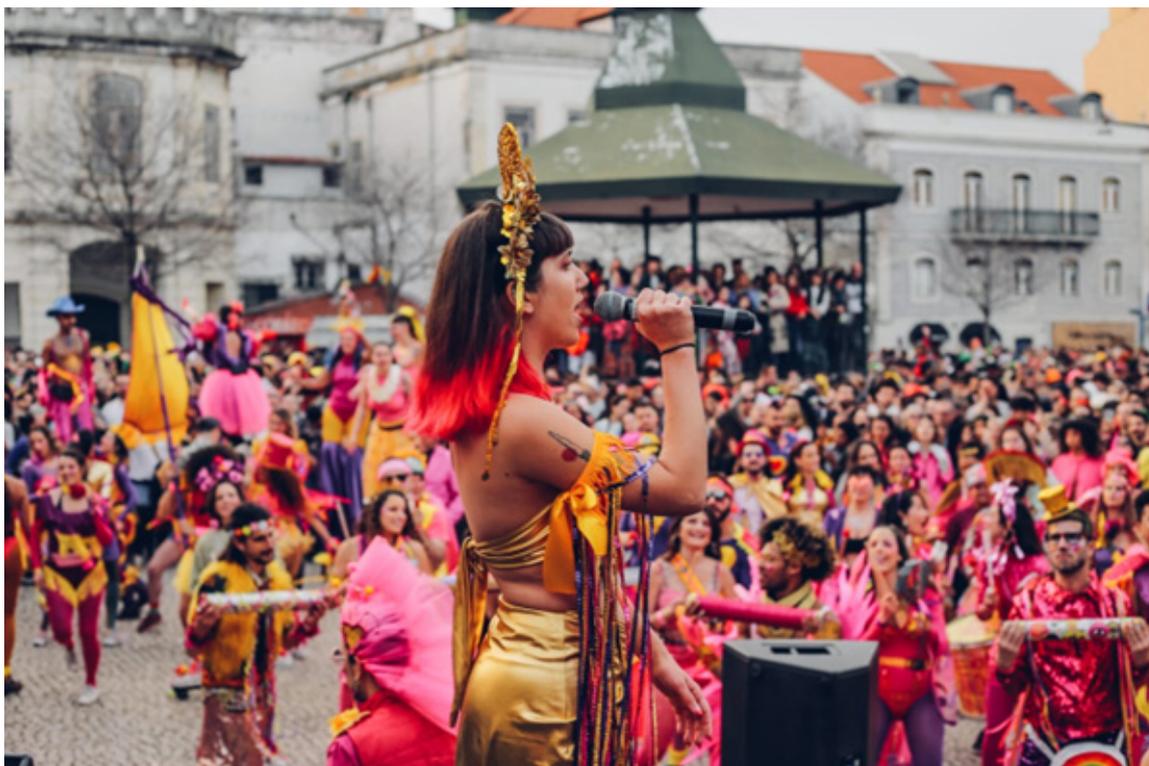
## **#1 COLOMBINA CLANDESTINA – PIRANHAGEM A(R)TIVISTA & ORGANIZADA**

O maior dos três, Colombina Clandestina, existe desde 2017 e contabiliza um “público-participante”, como está descrito no website do bloco, somado de 17.000 pessoas desde a primeira edição. O coletivo homônimo que organiza o bloco é independente, mas faz parte de uma coalizão organizada em associação cultural — aquela que Agatha Cigarra menciona quando fala da união dos blocos após a censura do Carnaval pela Câmara de Lisboa. Foi o Colombina (como também é chamado) um dos principais responsáveis pela formalização da associação.

**Figura 1. A cantora pernambucana Madu faz apresentação no palco do bloco Colombina Clandestina: ao fundo, a bateria do bloco**

---

<sup>23</sup> O uso do termo “desCUlonização” será contextualizado mais à frente.



Fonte: Arquivo pessoal da cantora (2022).

Ainda no website, o coletivo se autointitula “artista<sup>24</sup> e independente” e reitera o objetivo de criar “performances de alto impacto social, local e em massa, por meio da união da expressão popular e libertária do Carnaval com o ativismo”. Além disso, são apresentadas outras iniciativas, como o núcleo educativo *Corpos Desobedientes*, e uma lista com três princípios de mudança, alinhados aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da ONU<sup>25</sup>: Feminismo, Diversidade e Viver a Rua.

Os elementos que escolhemos trazer para apresentar o bloco, costurados entre si, ajudam a dar uma dimensão da “escolha estratégica” da *Colombina Clandestina*: 1) a transformação da *Colombina* em associação cultural para consolidar o Carnaval como arte de rua em Lisboa; 2) o acionamento da noção de “ativismo” a partir do uso do Carnaval como plataforma de

24 O neologismo *ativismo* tem lançado alguns debates instigantes e, ao mesmo tempo, movediços, em que a relação entre arte e política é colocada no centro da discussão (conforme Raposo 2015; 2022). Porém, do mesmo modo, nem sempre esse debate se faz articular e munir de uma genealogia densa e de *longue durée* que permita perceber o que Scholette (2022) afirma no seu mais recente livro *The Art of Activism and the Activism of Art*. Ali, aquele autor mapeia, critica, celebra e historiza a arte ativista, explorando por um lado a sua presente urgência junto com um longo processo que a fez emergir o ativismo nos artistas e as formas ativistas de arte. Por essa razão, não buscamos aqui desenvolver ou polemizar a noção de ativismo, procurando antes pensar a noção de “piranhagem”.

25 Ver ONU Brasil: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>.

veiculação de mensagens para a transformação social, por meio das linguagens artísticas que atravessam o festejo (música, dança, artes circenses etc.); 3) o alinhamento aos ODS da ONU, que evidencia o lastro com protocolos institucionais de Direitos Humanos. A fundadora Andréa Freire resume, em entrevista dada a nós por mensagens de áudio via WhatsApp, um pouco dos principais objetivos da Colombina e os motivos que levaram ao enquadramento em associação cultural:

Quando a gente faz o Carnaval na rua, mais do que o festejar em si, aquilo é uma forma de veicular mensagens via a ocupação do espaço público, mudar a narrativa de um espaço como uma praça histórica, ou um panteão, lugares tão tradicionais para a cultura portuguesa, e de repente você coloca ali um Carnaval imigrante, um Carnaval feminista, isso traz outra simbologia, quebra a narrativa colonial associada àquele espaço, faz questionar. [...] Optamos pelo alinhamento aos Objetivos da ONU para já direcionar a Colombina como um trabalho social e direcionar os nossos esforços sempre nessas linhas, para não acabar influenciados pelo mercado. Quando a gente escolhe ser Associação Cultural sem fins lucrativos, além da necessidade de facilitar o processo de ocupação da rua e de captar recursos, também foi nesse sentido de proteger os objetivos do projeto, para evitar que não fossem alterados por interesses econômicos no futuro (Andrea Freire, 2023).<sup>26</sup>

O resultado, na nossa análise, é um bloco que procura tensionar, mas opera a partir de um nível um pouco mais elevado de respaldo institucional, o que cria melhores condições de expansão e articulação, e que tem como principais potências a abrangência e possibilidades incrementadas de captar recursos via política pública, em comparação com iniciativas não institucionalizadas. Andréa Freire diz, contudo, que “99% do financiamento do *Colombina* ainda vem das próprias pessoas que integram o coletivo”.

É importante enfatizar que o nosso confronto é feito pelo amor, pelo afeto, pela alegria e pelo riso como formas de provocação. Nossa maquiagem de guerrilha, por exemplo, é um risco no olho e um coração na bochecha. As pessoas podem ver isso e dizer: “ah, a Colombina é muito fofa”. Mas esse risco no olho é quase como uma lágrima do Pierrot, representa toda a dor, todo o fardo que a gente carrega por sermos mulheres, imigrantes, LGBTQIA+, etc – e o coração é o nosso posicionamento quanto a isso, que é a partir do amor (Andrea Freire, 2023).<sup>27</sup>

E para que não pareça enviesada a nossa análise, como se o *Colombina* fosse um bloco “docilizado” pelas forças institucionais, é importante reiterar que muitas das vozes e apresentações artísticas trazidas pelo bloco definitivamente não se enquadram na categoria “dócil”, ainda que a narrativa geral faça uma escolha estratégica mais voltada para a celebração do amor. Uma delas, por exemplo, é Puta da Silva, que esteve no bloco no ano de 2022 — uma

<sup>26</sup> Comunicação por WhatsApp.

<sup>27</sup> Comunicação por WhatsApp.

cantora travesti e negra, brasileira, cujas composições frequentemente falam sobre prostituição, vingança colonial, reparações e críticas à branquitude portuguesa.

O depoimento de Freire, quando colocado em perspectiva com a participação de Puta da Silva, sugere uma estratégia: ativa-se um dispositivo narrativo/conceitual mais palatável para grandes audiências (amor), mas que, no meio do bloco, enquanto já acontece um diálogo com essa grande audiência, são inseridas vozes mais contundentes e provocativas — que falam da dor, do fardo e da ferida. Sugere-se, assim, uma piranhagem mais organizada e politicamente mais sutilmente estratégica.

## #2 BLOCU – PIRANHAGEM QUEER & INDEPENDENTE

Já percorremos uma parte da trajetória do *bloCU* no decorrer deste artigo: sabemos que é um bloco originário de São Paulo e que desembarcou em Lisboa em 2019. O *bloCU* não tem site, mas há uma conta no Instagram (@blocubloco), com a já referida minibiografia: “Bloco de CARNAVAL, queer e eletrônico ativismo hedonista político/artístico – ManiFesta”. As postagens e palavras e ordem costumam acionar o CU como elemento na    regador, por exemplo: “ABRE O CÚ PARA O BLOCÚ”.

A estratégia narrativa do *bloCU* parece estar alinhada a uma forma de ocupar a cidade a partir da parte do corpo mais interdita e, ao mesmo tempo, um denominador comum entre todos os corpos, que é o CU. A artista e teórica Pêdra Costa, em entrevista a Kaciano Gadelha, explica a utilização do termo “cuceta”, e do próprio cu, para promover um giro decolonial, ou deCUlonial.

O ânus é o local dos demônios. Na inquisição do Brasil colônia, pessoas eram condenadas à morte por fazerem sexo anal, o crime de sodomia. Uma das penas era ser enterrado vivo. Bem, a cuceta é assumir que eu uso o ânus como órgão genital, como uma parte do meu corpo que me dá muito prazer, é assumir a potência do cu em sua passividade/receptividade. É, a partir de uma cultura ocidental violenta que designa sua identidade de gênero a partir da binaridade genital (vagina/pênis), radicalizar em várias questões (Gadelha, 2017, p. 452).

O *bloCU*, por estar diretamente vinculado a um viés mais queer, instiga a politização do CU e propõe uma certa descolonização de um Carnaval hétero e cisnormativo que eventualmente reforça binarismos de gênero e sexualidade. Gradualmente inserido nas agendas culturais, também é possível perceber um crescimento do seu público participante — ainda que à margem de agendas oficiais. O Carnaval ativa uma audiência frequentadora das festas que o *bloCU*

realiza durante o ano, e funciona como concentração simbólica de uma estratégia que se espalha ao longo dos outros meses além-Carnaval.

**Figura 2.** Gustavo Gustrava, coautora deste artigo, bota o CU na rua em um bloCU, ou seja, expõe, na rua, “o local dos demônios”, como define Costa – para, ainda parafraseando a autora, “assumir a potência do cu” em espaço público



Fonte: Arquivo pessoal (2022).

Uma certa independência institucional, nesse sentido, pode permitir essa ênfase maior a uma linguagem mais piranha, mais sexualizada, mais anal e dissidente. Entretanto, por que opera claramente fora da articulação institucional para financiamento público, o *bloCU* depende de parcerias e articulações com o capital privado, o que apresenta outros desafios. Até que ponto tais parcerias podem interferir em processos de aprisionamento e *comoditização* do Carnaval piranha, brasileiro/imigrante, queer — e até mesmo do CU — quando há atravessamentos mercadológicos em jogo?

*Existe essa possibilidade, né, de uma marca de cerveja colocar uma brasileira piranha no outdoor dos próximos Carnavais, e essa ‘piranhagem brasileira’ virar um produto para vender o Carnaval português-brasileiro na Europa. Para fazer nascer esse mega Carnaval depois do que tem sido o Carnaval, de como tem crescido, principalmente a partir de 2020. E isso me faz pensar, o que é fazer nascer um Carnaval? (Agatha Cigarra, entrevista realizada em 2022).*

### #3 PRECÁRIO – PIRANHAGEM DESPRETENSIOSA & ESPONTÂNEA

O bloco Precário foi uma ocupação espontânea no Carnaval de 2021, totalmente fora de qualquer agenda oficial, e que talvez já nem tenha mais esse mesmo nome — ou talvez nunca tenha tido, oficialmente. A palavra “oficialmente”, em verdade, não faz muito sentido aqui. O Precário surge de uma brincadeira<sup>28</sup>, porém não menos potente, que reúne corpos diversas nos entremeios dos cortejos oficiais. A invenção de um Carnaval sem recursos, sem agenda e sem hora marcada. Corpos diversas, algum sistema de som básico e um telefone-sem-fio: anuncia-se passagens outras pela rua, que, dentre poucas épocas do ano, autoriza essa circulação em massa, durante a noite no parque, entre-blocos, entre-vielas.

**Figura 3. Registro precário do bloco precário**



---

28 No dia 26/02/2022, enquanto combinávamos de ir juntas ao bloco Colombina Clandestina no grupo das Piranhas, a artista Gabi Giffoni mandou a seguinte mensagem: “E depois eu e Nina vamos sair com nosso carrinho e caixinha de som TRASH andando por aí. Cortejo PRECÁRIO”. Era a primeira vez que a palavra “Precário” aparecia para definir o bloco. Nos anos seguintes, o cortejo saiu às ruas com outros outros nomes: “É sobre isso e tá tudo” em 2023 e “Água das Pedrinhas” em 2024.

Fonte: Arquivo pessoal (2022).

O Precário aconteceu logo depois da dispersão da Colombina Clandestina — partiu do Largo da Graça e foi até o Miradouro Portas do Sol, em Lisboa. O bloco de aproximadamente 50–60 piranhas seguia liderado pelas artistas Nina Botkay e Gabi Giffoni, que arrastavam uma caixa de som em rodinhas — bastante desafiador para as ruas de pedra do bairro histórico de Alfama. Vez ou outra, a música engasgava e as pessoas seguiam cantando. Ao chegar ao Miradouro, as pessoas disputavam o celular com a playlist conectada ao som para colocar o próximo hit de Carnaval: algumas *flopavam*<sup>29</sup>, outras eram sucesso absoluto.

Todas as imprevisibilidades e “dificuldades técnicas” eram parte da experiência e da catarse coletiva — a música que não funcionava gerava debates, negociações e acordos, pensavam-se estratégias para endereçar a falta de bebida, negociava-se também o espaço junto a outros atores, como os adolescentes que estavam a andar de skate no Miradouro antes de o bloco chegar. Todos os elementos que poderiam apontar para o “fracasso” do bloco eram celebrados, o que sugere uma *práxis* carnavalesca, de algum modo, alinhada às reflexões de Jack Halberstam em *A arte queer do fracasso*.

Em determinadas circunstâncias, fracassar, perder, esquecer, desconstruir, desfazer, “inadequar-se” e não saber podem, na verdade, oferecer formas mais criativas, mais cooperativas, mais surpreendentes de ser no mundo. Fracassar é algo que pessoas queer fazem e sempre fizeram excepcionalmente bem, por contrastar com os cenários sombrios de sucesso que dependem de “tentar e tentar novamente” (Halberstam, 2020, p. 21)

Na entrevista com Andréa Freire, da Colombina Clandestina, a artista e carnavalesca mencionou a necessidade que o bloco teve de criar uma maturidade coletiva, em termos de organização, formalização e definição de princípios claros. O *bloCU*, mesmo com modo de operação mais independente e não formalizado, também aplica um modelo de produção necessário para um evento com o porte que tem. Mas talvez o elemento motivador de um bloco como o Precário seja justamente a não adequação a uma necessidade compulsória de fixar um ponto de “amadurecimento” — que poderíamos aproximar da perspectiva do feminismo *glitch*, descrito por Russell: “Conjectura-se que o termo “glitch” tenha suas raízes etimológicas no iídiche glitch (“área escorregadia”) ou talvez no alemão glitschen (“escorregar, deslizar”); é esse escorregar e deslizar que o glitch torna plausível, um nadar no liminar” (Russell, 2012, tradução nossa).

Se Colombina adentra-se numa estratégia de negociação institucional como forma de expandir suas pautas para universos mais amplos, e se *bloCU* tem algum respaldo organizacional

---

29 Gíria que adapta a palavra de língua inglesa “flop” — falhar — para o português.

e de criação/produção de evento, ainda que talvez mais à margem, o Precário navega definitivamente em dinâmicas caóticas e imprevisíveis do erro como estética, e não demonstra pretensão ou faz esforço algum para criar um respaldo institucional: a espontaneidade ou, talvez melhor, o improviso urbano ajuda a pensar esse agrupamento — que, claro, corre o risco de ser interrompido pela polícia ou simplesmente de ficar sem bateria na caixa de som. Porém, abre margem para pensar na possibilidade de festejar na rua, sem planejamento, a partir de uma premissa processual, que se desenrola à medida que o bloco acontece e com recursos mínimos. Essas táticas do incerto viram maquinações (para usar livremente o pensamento de Deleuze e Guattari) muito difíceis de conter em regimes de disciplina coletiva ou institucional, mas, também por isso, muito mais provocadoras e cujas consequências e eficácia simbólica são incertas. Estamos aqui justamente a ponderar os usos que se fazem de símbolos, palavras, corpos.

## CONCLUSÃO: TRÊS BLOCOS, MILHARES DE CORPAS, INFINITOS SABERES CORPORIFICADOS

Podemos dizer que esses blocos se conectam, então, por um conjunto de saberes e experiências baseados no corpo, no contexto do sul global. Poderíamos citar: epistemes queer-piranhas, interseccionalidade, a deCULonização do cu, a potência política do Carnaval, a crítica do dualismo europeu corpo versus mente e da interdição do corpo como produtor de conhecimento, as pautas antirracistas, anti-xenófobas e contraculturais — entre outros fatores que envolvem ativismo, arte, música, dança, política e direito ao espaço público.

Pensemos, então, na *corpa na rua* como forma de **conhecimento corporificado**, como resposta decolonial ativa às epistemologias eurocêntricas que interditam o corpo como espaço de agenciamento político.

Tem um legado muito racionalista da famigerada “cultura ocidental” que acaba colocando tanto a arte como a política como campos de realização humana, demasiadamente humanas, como algo que não deveria se guiar pelas afetações mundanas da carne. Em certo sentido – e é claro que há matizes e uma série de questões a levar em conta! –, aprendemos, nas sociedades euro-americanas, que nos diferenciamos dos outros seres tidos como naturais e irracionais ao ascender à cultura. E que as capacidades de produzir arte e política são tecnologias essencialmente culturais. Assim sendo, o corpo, esse que apodrece, fede, é cortável e matável não deveria contaminar com suas determinações naturais os feitos máximos da cultura. E aí, progressivamente, foi-se limpando arte e política de questões relacionadas ao corpo e, portanto, aos sentidos e afetos (Grunvald, 2019, p. X).

Mas, sendo o Carnaval múltiplo, como promover articulações possíveis entre as diferentes perspectivas, experiências, expectativas e agentes que constroem os diferentes Carnavais que saem às ruas? Ou, mais especificamente: como evitar ideias binarizantes e polarizadas de que “se é formalizado não é independente” ou de que “se precisa de capital privado não é politizado”, ou de que “se é espontâneo demais não tem relevância”? Como enxergar as potências e limitações de cada abordagem estratégica e de cada tática de atuação? Em nossa análise, a revolução do Carnaval *não precisa ser comercial, nem anti-institucional, nem precisa se formalizar necessariamente — ela é feita sob abordagens múltiplas — e todas se encontram na rua*, a defender a existência de corpos piranhas, queer e imigrantes de diferentes formas, com diferentes atuações estratégicas e sob diferentes riscos.

## REFERÊNCIAS

1. AMA Sofre Chora. Intérprete: Pablo Vittar. Compositores: Matheus Santos, Rodrigo Gorky, Maffalda, Pablo Bispo, Zebu E Arthur Marques. *In: BATIDÃO Tropical*. Intérprete: Pablo Vittar. [S. l.]: Sony Music Brasil, 2021. v. 1, faixa 1.
2. BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2008.
3. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
4. COLLING, Leandro (org.). **Artivismos das dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016
5. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1972.
6. FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
7. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
8. FRYDBERG, Marina Bay; FERREIRA, Ana Clara Vega Martinez Veras; DIAS, Emily Cardoso. Ocupamos as ruas com estandartes, confetes e serpentinas mostrando que o Rio é nosso”: o carnaval dos blocos de rua como espaço de luta política pelo direito à cidade. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 27, p. 1-11, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/9327>. Acesso em: 22 abr. 2024.

9. GADELHA, Kassiano. DeCULonização e diásporas trans: uma entrevista com Sanni e Pêdra Costa. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 7, p. 458–471, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/22289>. Acesso em: 22 set. 2023.
10. GIOVANNI, Julia Ruiz di. Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo. **Cadernos de Arte e Antropologia**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 13-27, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/911>. Acesso em: 29 maio 2024.
11. GRUNVALD, Vi. Lâmpadas, corpos e cidades: reflexões acadêmico-ativistas sobre arte, dissidência e a ocupação do espaço público. **Horizontes Antropológicos**, São Paulo, n. 55, p. 263-290, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/T4F7sC3FS8ZcjFVLGBJsMNH/?lang=pt>. Acesso em: 29 maio 2024.
12. GUSTRAVA, Gustavo. **Corpas em trama, trânsito e truque: fricções a(r)tivistas e interseccionais na coletiva A Revolta da Lâmpada**. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2023.
13. HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.
14. HILL COLLINS, Patricia; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.
15. INGOLD, Tim. **Anthropology: why it matters**. Medford: Polity Press, 2018.
16. LIMA, Fátima Costa de. Corpo, máscara e tambor: intersecções entre política e carnaval nas ruas de Londres (1999) e no sambódromo do Rio de Janeiro (2018). In: RAPOSO, Paulo; RENCK, Allende; HEAD, Scott (org.). **Cidades Rebeldes: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências**. Florianópolis: EdUFSC, 2019. p. 70-84.
17. LUGONES, María. **Heterosexualism and the Colonial**. *Hypatia*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.
18. MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar? **Medium**, Rio de Janeiro, 6 jan. 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falare915ed9c61ee#.8aep8exn5>. Acesso em: 22 abr. 2024.
19. MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EdUFF, 2004.
20. ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
21. PELÚCIO, Larissa. O Cu (de) Preciado? Estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines**, Paris, v. 1, p. 123-136, 2016. Disponível em: <https://hal.science/hal-03805214/>. Acesso em: 29 maio 2024.

22. PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a teoria queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 2, p. 291-298, 2015. Disponível em: <https://www.cidadequeer.lanchonete.org/wp-content/uploads/2016/06/12896-38990-1-PB.pdf>. Acesso em: 29 maio 2024.
23. PINHEIRO-MACHADO, Rosana. **Amanhã vai ser maior**: o que aconteceu com o Brasil e as possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
24. RAPOSO, Paulo. Artivismo: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Artes e Antropologia**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/909>. Acesso em: 29 maio 2024.
25. RAPOSO, Paulo. Performances políticas e artivismo: Arquivo, repertório e re-performance. **Novos Debates**, Brasília, DF, v. 8, n. 1, p. ee8119, 2022. Disponível em: <https://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/296>. Acesso em: 29 maio 2024.
26. RIVIERE, Joan. Womanliness as a masquerade, **International Journal of Psycho-Analysis**, London, n. 9, p. 303-313, 1999.
27. RUSSELL, Legacy. Digital dualism and the glitch feminism manifesto. **The Society Pages**, [s. l.], 2012. Disponível em: <http://thesocietypages.org/cyborgology/2012/12/10/digital-dualism-and-the-glitch-feminism-manifesto>. Acesso em: 31 maio 2024.
28. SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo Cu**: políticas anais. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
29. SCOTT, James C. Rituals of reversal, carnival and fêtes. In: SCOTT, James C. **Domination and the arts of resistance**. Hidden transcripts. New Haven: Yale University Press, 1990. p. 172-182.
30. SEGATO, Rita Laura, Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, [S. l.], n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 22 abr. 2024.
31. SEJA piranha mas não se esqueça dos estudos. Seja uma piranha formada. [S. l.], 18 jun. 2017. Twitter: @TatiQBOficial. Disponível em: <https://x.com/TatiQBOficial/status/876476726792134656>. Acesso em: 30 jun. 2023.
32. SHOLETTE, Gregory. **The art of Activism and the activism of art**. London: Lund und Humphries Publishers Ltd, 2022.
33. SILVA, Denise Ferreira da. “Hackeando o Sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da Crítica”. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella. Z.; ARIAS, André. (org.). **Pensamento Negro Radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 193-225.
34. STAVRIDES, Stavros. **Espaço comum**: a cidade como obra coletiva. Lisboa: Orfeu

Negro, 2021.

35. TODO dia. Intérprete: Pablo Vittar; Rico Dalasam . Compositor: Rico Dalasam; Rodrigo Gorky. *In: Vai passar mal*. Intérprete: Pablo Vittar. Rio de Janeiro: BMT Produções artísticas, 1987. 1 disco vinil, lado A, faixa 6, (2m).

*Gustavo Gustrava*

Comunicadora e Ativista. Mestre em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1482-3830>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: [gbonfiglioli@gmail.com](mailto:gbonfiglioli@gmail.com)

*Marina Rainho*

Gerente de Projetos e Produtora Audiovisual. Mestre em Antropologia pela Universidade NOVA de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6975-6027>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: [marinarainho.artes@gmail.com](mailto:marinarainho.artes@gmail.com)

*Paulo Raposo*

Professor auxiliar no Instituto Universitário de Lisboa. Doutor em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0857-9785>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: [paulo.raposo@iscte-iul.pt](mailto:paulo.raposo@iscte-iul.pt)

# Juventudes e documentário em *Visionários da Quebrada*: cidade, espaço-tempo, fronteiras

Youth and documentary in *Visionários da Quebrada*: city, space-time, borders

**Livia Chede Almendary**

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

**Silvia Helena Simões Borelli**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

## RESUMO

Este artigo examina em que medida o documentário *Visionários da Quebrada* (2018, 90', dir. Ana Carolina Martins), com suas formas específicas de produção e circulação, constrói discursos contra-hegemônicos em relação à invisibilização, estigmas e estereótipos que recaem sobre territórios periféricos de São Paulo e seus habitantes. O filme é realizado por um coletivo de jovens que fomenta o pensamento crítico sobre a constituição da cidade, cuja relação espaço-temporal é, desde o período colonial, marcada pela segregação e pelo racismo. O estudo de caso, de base qualitativa e interdisciplinar, analisa como *Visionários da Quebrada* — tanto pela narrativa fílmica quanto por sua estratégia de distribuição — convoca o público a se afetar pela cidade, conhecê-la criticamente e questionar divisões, segregações e processos de invisibilização construídos historicamente pela branquitude e suas expressões na organização do território. Fundamentado nos Estudos Culturais e Pós-Coloniais (assim como em suas reverberações latino-americanas), além de outras referências dos campos da História, da Comunicação e da Antropologia, o artigo se aproxima de uma perspectiva de antropologia visual que aborda o audiovisual, em particular o cinema, como ferramenta de grande importância na construção de identidades e cidadanias.

**Palavras-chave:** Juventudes, Documentário, Cidades, Estudos Culturais e Pós-Coloniais.

---

Recebido em 04 de março de 2023.

Avaliador A: 01 de maio de 2023.

Avaliador B: 05 de setembro de 2023.

Aceito em 22 de novembro de 2023.

---



## ABSTRACT

This article examines the extent to which the documentary *Visionários da Quebrada* (2018, 90', dir. Ana Carolina Martins), with its specific forms of production and circulation, constructs counter-hegemonic discourses in relation to invisibilization, stigmas and stereotypes that fall on peripheral territories of São Paulo and its inhabitants. The film is made by a group of young people that encourages critical thinking about the constitution of the city, whose space-time relationship has been, since the colonial period, marked by segregation and racism. The case study, with a qualitative and interdisciplinary basis, analyzes how *Visionários da Quebrada*, both through its narrative and its distribution strategy, invites the public to be affected by the city, to know it critically and to carry out crossings that question divisions, segregations and processes of invisibility historically constructed by whiteness and its expressions in the organization of the territory. Based on Cultural and Post-Colonial Studies (as well as on its Latin American reverberations), in addition to other references from the fields of History, Communication and Anthropology, the article seeks to strengthen a visual anthropology perspective that approaches audiovisual materials as contemporary tools of great importance in the construction of identities and citizenships.

**Keywords:** Youth, Documentary, Cities, Cultural and Postcolonial Studies.

## JUVENTUDES E CINEMA: PISTAS PARA A COMPREENSÃO DE CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS

Este artigo examina como o documentário *Visionários da Quebrada* (2018, 90', dir. Ana Carolina Martins)<sup>1</sup>, com suas formas específicas de produção e circulação, constrói pontes e travessias que desestabilizam e ressignificam as relações socioespaciais na cidade de São Paulo, do ponto de vista histórico, espacial, temporal e simbólico. E propõe uma reflexão sobre como suas mediações constroem práticas e discursos contra-hegemônicos em relação à invisibilização das relações de poder, estigmas e estereótipos que recaem sobre territórios periféricos de São

<sup>1</sup> Sinopse fornecida pela diretora: em *Visionários da Quebrada*, personagens de várias quebradas de São Paulo guiam o espectador ao encontro de outros olhares sobre pessoas, filosofias, práticas e relações produzidas nas periferias da cidade. As histórias contadas por seus próprios protagonistas criam imaginários e narrativas sobre os saberes das periferias relacionados à moda, educação, gastronomia, dança, comunicação, entre outros temas, e revelam a potência de pessoas extraordinárias que, na construção cotidiana, fortalecem valores que promovem mudanças em suas comunidades. Trailer: <https://www.youtube.com/watch?v=egsIHZ2tM1k>. Acesso em: 30 set. 2023.

Paulo e seus habitantes.

Constitui-se em um estudo de caso etnográfico, resultante de diferentes recursos metodológicos e abordagem teórica interdisciplinar. Os marcos teóricos estão fundamentados nos Estudos Culturais e Pós-Coloniais (assim como em suas reverberações latino-americanas), além de outras referências dos campos da História, da Comunicação e da Antropologia. Em que pese essa interdisciplinaridade, este trabalho contribui, de forma específica, para fortalecer a concepção de uma antropologia visual que “estuda o funcionamento das sensibilidades, em especial das visualidades, na construção tanto das identidades quanto das cidadanias” (Martín-Barbero, 2017, posição 2727, tradução nossa).

O enredo, as personagens e o processo de produção e circulação do documentário são marcados pela territorialidade da cidade de São Paulo, de modo que suscitam questões relacionadas, ao mesmo tempo, à narrativa e à circulação. Dessa forma, a metodologia contemplou tanto a dimensão narrativa do filme quanto a sua materialidade como bem cultural (produção e circulação). Foram realizadas observações participantes semanais ao longo de seis meses, durante a montagem do filme, na casa onde estava sediado o coletivo, e em 15 sessões de lançamento e difusão entre junho de 2018 e dezembro de 2019, em diferentes partes da cidade<sup>2</sup>. Além disso, foram realizadas seis entrevistas em profundidade com jovens e jovens adultos entre 21 e 33 anos: três delas com o coletivo realizador e personagens do filme e outras três com espectadores presentes nas sessões. A análise fílmica de algumas passagens está baseada menos em variáveis estéticas formais presentes na teoria do cinema, e mais em sequências e dispositivos narrativos selecionados que dialogam com os conteúdos temáticos e contexto da pesquisa. Isso significa que não há um exercício exaustivo de análise estética, e sim apontamentos de opções de *mise en scène*, por exemplo, que permitem a formulação de perguntas e reflexões sobre *Visionários da Quebrada* e suas mediações, para além da teoria cinematográfica (Xavier, 2013).

A metodologia que orientou a pesquisa etnográfica e o trabalho de campo em geral fundamenta-se na teoria das “mediações comunicativas da cultura” (Martín-Barbero, 2004, p. 229), adaptada para o campo cinematográfico (Gonçalves, 2001) e direcionada ao estudo das relações de sociabilidade e afetos produzidos durante as exibições do filme, com a presença da equipe realizadora e de personagens. Martín-Barbero (2004) indica a socialidade (bem como, a

---

2 Trabalho de campo etnográfico realizado em 2018 e 2019 por Livia C. Almendary, para sua pesquisa de mestrado “Cinema para adiar o fim do mundo: juventudes e práticas de documentário em São Paulo”, orientada por Silvia Helena Simões Borelli e defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-SP em abril de 2021. Livia C. Almendary colaborou, como consultora *pro bono* pela Taturana, com o processo de distribuição do filme *Visionários da Quebrada*, abordado neste trabalho, e manteve interlocução e troca constantes com a diretora Ana Carolina Martins durante todo o processo de pesquisa e escrita da dissertação. Os dados do campo foram revisitados e retrabalhados em 2023, de acordo com as reflexões provocadas pelos estudos realizados no programa de doutorado do qual Livia C. Almendary faz parte.

institucionalidade e a tecnicidade) como um dos três pilares constitutivos de um mapa diacrônico (histórico, de larga duração) e sincrônico (lógicas de produção e competências de recepção):

A socialidade dá nome à trama de relações cotidianas que tecem os homens ao se juntar, e nas quais se ancoram os processos primários de interpelação e constituição dos sujeitos e identidades. Isso é o que constitui o sentido da comunicação como questão de fins e não só de meios, enquanto o mundo da vida se insere, e desde onde opera, a práxis comunicativa o que na socialidade se afirma é a multiplicidade de modos e sentidos nos quais a coletividade se faz e se recria, a polissemia da interação social (Martín-Barbero, 2004, p. 231).

Dessa forma, quatro perguntas guiaram a análise dos dados produzidos nas observações participantes: 1) quais eram as relações de socialidade presentes naquelas sessões?; 2) quais os afetos gerados nos espectadores durante a sessão presencial e como esses se apropriavam do material filmico?; 3) como os jovens realizadores, presentes nas sessões, percebiam a relação entre seu filme, o público e o espaço de exibição?; 4) como o filme era abordado em meios de comunicação e divulgação?

Dessa análise, derivam as questões respondidas no presente estudo de caso, elaboradas na própria confrontação com o material selecionado: quem é “o outro” na cidade? Esse “outro” está de qual lado da “ponte”, nos espaços marcados por segregações? Essas pontes existem como linhas que desumanizam ou são, antes, zonas fronteiriças de contato, disputa e travessias? Em que medida o documentário e suas mediações podem ser uma ferramenta de combate à invisibilização, estigmas e estereótipos sobre os territórios periféricos de São Paulo e seus habitantes? E em que medida podem fomentar outras experiências de ocupação e uso da cidade com base em uma perspectiva descolonizadora?

Essas perguntas surgem ainda da identificação de um contexto particular na cidade de São Paulo, na qual pode ser identificada uma crescente produção de documentários feitos e/ou protagonizados por grupos e coletivos de jovens e intergeracionais, principalmente de setores historicamente criminalizados (negros, LGBTQIA+, periféricos, migrantes, integrantes de movimentos sociais). Esses grupos se apropriam de ferramentas de produção e difusão de imagens audiovisuais, como o documentário, e constroem ordens de visibilidade, expõem e combatem opressões, processos de invisibilidade e estereótipos que recaem sobre eles. Contribuem, assim, para a criação de uma paisagem urbana de intersecção entre juventudes, comunicação, imagens, audiovisual, ativismos e cultura (Almendary; Borelli, 2021).

No caso do documentário como linguagem, essa tendência não se reduz à cidade de São Paulo: no Brasil, nos últimos anos, vê-se a expansão desse formato como um meio de expressão e de construção de políticas de visibilidade em distintos suportes e linguagens. Tanto

no campo da indústria do cinema<sup>3</sup> quanto em outros âmbitos — como pequenas produtoras, agências de comunicação comunitária ou grupos e coletivos independentes, principalmente formados por jovens —, vê-se uma paisagem de intersecção entre juventudes, comunicação, audiovisual, ativismos e cultura. Nesse cenário, o audiovisual, de forma geral, e o documentário, em particular, ganham relevância como forma de expressão comunitária e de construção de identidades e cidadanias. O crescimento da produção de filmes realizados ou protagonizados por alguns setores juvenis desempenha um papel importante na ampliação da diversidade do cenário cultural e do cinema brasileiro (Almendary; Borelli, 2021; Aderaldo, 2017; Souza, 2012; Venanzoni, 2021; D’Andrea, 2022).

O percurso de produção e distribuição de *Visionários da Quebrada* pode ser representativo para se compreender um movimento no qual juventude, cinema e política se tornam indissociáveis. Este artigo contribui para sistematizar a experiência do coletivo de jovens e suas práticas de produção estética no campo do cinema, amplificando os efeitos de sua agência no espaço-tempo de São Paulo. Por meio da etnografia e da análise fílmica, esta investigação visibiliza modos de fazer juvenis que respondem a desafios e opressões contemporâneas relacionados a exclusões e desigualdades estruturais com base em uma abordagem interseccional.

A construção de significados para essa experiência prioriza as narrativas dos próprios jovens realizadores ou personagens do filme como lugar metodológico privilegiado, o que se reflete na metodologia de escrita aqui adotada, composta pela reprodução de trechos de entrevistas e de falas coletadas em campo<sup>4</sup>, em diálogo com autores cujos aportes teórico-conceituais e metodológicos contribuem para as reflexões construídas ao longo deste trabalho.

## O DOCUMENTÁRIO *VISIONÁRIOS DA QUEBRADA* E A PRODUÇÃO DE SIGNIFICADOS SOBRE A CIDADE

O prelúdio do documentário *Visionários da Quebrada* — minutos introdutórios, antes

---

3 Nos últimos anos, a Agência Nacional do Cinema (Ancine) aponta um número crescente de documentários com registro de lançamento. Dados do Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual (OCA) mostram, por exemplo, que 41% dos filmes brasileiros lançados em 2019 eram documentários (porcentagem calculada pela autoria deste artigo com base nas planilhas disponibilizadas em <https://www.gov.br/ancine/pt-br/oca/cinema->). Essa tendência, desde o início da década de 2010, foi interrompida pela pandemia de covid-19, mas tende a ser retomada nos próximos anos.

4 Os trechos reproduzidos neste trabalho estão identificados nominalmente por escolha dos próprios parceiros de pesquisa, cujas falas e imagens foram autorizadas por termos de consentimento livre e esclarecido (TCLEs).

da apresentação do título — é uma tela escura, com a voz em *off* de Tony Marlon, um dos personagens. Não se vê nada. Marlon convoca o espectador a refletir sobre o que não se vê, ou quem não se vê. Quem é invisível, ou quem é invisibilizado:

Pensando no que está invisível [...] pensando no tio que abriu a porta pra gente durante todo o ensino médio: tá invisível. Tô pensando que o cobrador e o motorista, quando a gente entra no ônibus, tá invisível. Tô pensando que o porteiro do nosso prédio está invisível, a faxineira está invisível. Tô pensando que todas essas pessoas são os meus pais. Acho que a gente ainda não aprendeu que quando essas pessoas deixarem de ser invisíveis, os nossos pais também deixam de ser invisíveis (Tony Marlon, fala em *off* que abre o documentário, 2018).

Na sequência, um corpo dança e a voz em *off*, agora de uma mulher, conta ao espectador o que ele verá a seguir: “Todo mundo tem uma vida para contar e, aqui, começa essa trajetória. De um corpo sem forma, moldado por vozes sem rosto. Olho para dentro tentando encontrar vestígios que me deem contorno, que me deem conforto. Tateando no escuro, encontro mãos que se erguem”.

*Visionários da Quebrada* marca, desde o início, que é um filme sobre histórias de vida de pessoas invisibilizadas em duas dimensões não excludentes: de um lado, pela cor da pele, pelo corpo, pela classe social, pela orientação sexual; de outro, pela visão estigmatizante em relação aos territórios onde vivem. Como observa a diretora do filme, Ana Carolina Martins, essas dimensões às vezes impedem que determinadas pessoas sejam reconhecidas como ativas na construção de conhecimento, resistência e autonomia, e sejam vistas sempre como “pedintes” ou “alvos de políticas públicas”.

[...] Foi esse o nosso intuito: buscamos protagonistas que estão trabalhando nas comunidades, que estão fazendo pelas suas comunidades, para a gente também poder mudar um pouco essa ótica de que estamos sempre pedindo e nunca estamos fazendo. Então, eu acho que isso já inverte também a forma com que a gente está vendo as pessoas. Porque a gente é sempre visto como alguém que está recebendo, então quando a gente vê uma foto, por exemplo, e a gente pensa em uma questão de vulnerabilidade ou de pobreza, eu sempre vejo as pessoas com a mão estendida, mas a gente nunca vê o que essas pessoas estão plantando, o que essas pessoas estão fazendo para tentar sobreviver. Eu nunca vejo essa pessoa indo trabalhar, eu nunca vejo essa pessoa fazendo e construindo a sua autonomia. E foi isso que quisemos trazer para o filme (Ana Carolina Martins, entrevista registrada em campo, na sessão de estreia do filme, no cinema do CEU Paraisópolis, em São Paulo, 2018).

Produzido pelo coletivo *Visionários da Quebrada* (homônimo ao filme) em 2017, majoritariamente formado naquele momento por mulheres negras jovens<sup>5</sup>, o documentário

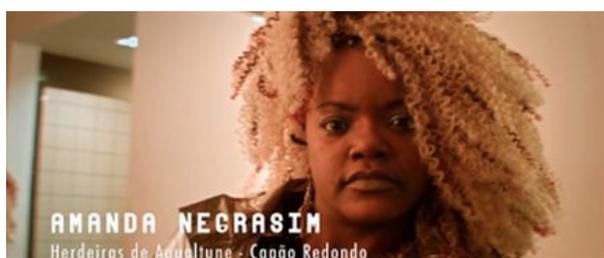
---

<sup>5</sup> Hoje, o coletivo se transformou na *VisionáriaLab*, laboratório de produção de conteúdo e conhecimento baseados na diversidade. Para saber mais: <https://www.instagram.com/avisionarialab>.

(Figura 2) acompanha personagens, iniciativas e ações territoriais, no centro histórico e em zonas periféricas da cidade, ligadas à produção de moda, gastronomia coletiva, dança contemporânea para mulheres negras gordas, militância pelos direitos de pessoas trans e teatro como resgate de culturas africanas e afrodiaspóricas.

Além da produção — independente e de baixo orçamento, via financiamento coletivo, bem como de um edital cultural de entidade privada —, o próprio coletivo elaborou e executou a estratégia de lançamento e circulação do filme, em 2018 e 2019.

Figura 1. Quadro composto por fotogramas e frases dos personagens de *Visionários da Quebrada*



– Periferia é um pedaço da África.



– É o sonho que move a nossa vida.



– Tá na hora do mundo aprender com a periferia. Do caos, quem conhece é a periferia. Dos problemas, quem conhece é a favela. (Cláudio Miranda)



– Eu quero falar das indignações do corpo do povo preto.



– A demarcação de território nasce de problemáticas, chacinas, genocídios.



– Eu já acreditei em grandes transformações. Hoje eu acredito nas pequenas transformações.



– É sobre descentralização, explorar a própria cidade, ter propriedade sobre o território onde a gente vive.



– Penso como é que tudo isso vai restaurar a minha autonomia sobre a minha vida.

Fonte: Elaboração própria (2023).

A narrativa de *Visionários da Quebrada* busca deslocar o olhar do espectador: retira-o dos estigmas relacionados à vulnerabilidade e à pobreza, e o direciona para uma “matriz de incidências imaginárias” (Borges, 2017) que relaciona a periferia a contextos de autonomia, abundância, produção de conhecimento, valorização das origens e apropriação coletiva do território. As personagens e iniciativas apresentadas no filme — envolvidas com gastronomia, teatro, desenvolvimento sustentável, dança contemporânea, entre outros — muitas vezes não são associadas a espaços periféricos, pois esses, em certo senso comum, carregam estereótipos e estigmas de violência, precariedade e criminalidade que incidem sobre esses territórios e seus habitantes. A diversidade dos modos de ser e estar na cidade, apresentada por *Visionários da Quebrada*, muitas vezes não é reconhecida ou visível em função de processos de segregação e exclusão que extrapolam a dimensão econômica da desigualdade e remetem às “interseccionalidades” (Akotirene, 2019) da “colonialidade do poder” (Quijano, 2005). Isto é, remetem a estruturas racistas, patriarcais e capitalistas de matriz histórico-colonial que persistem e se reatualizam em opressões simultâneas de classe, gênero, étnico-raciais, territoriais, entre

outras.

No caso da cidade de São Paulo, principalmente no período pós-abolição e a partir do fim do século XIX e começo do século XX, a organização do território — de acordo com valores e premissas da modernidade europeia — deu-se por dinâmicas de segregação. Esse processo banuiu pessoas racializadas e grupos de imigrantes europeus de determinados países para regiões de infraestrutura precária, em função de uma hierarquização social das diferenças, baseada principalmente no racismo. Essa perspectiva de modernização, acompanhada de segregação territorial, econômica e simbólica, foi profundamente marcada pelo branqueamento, teoria brasileira fundamentada no racismo científico europeu que colocava a miscigenação como necessária para o progresso (Amparo-Alves, 2011; Schucman, 2020; Rolnik, 2020).

Ainda que, na década de 1990, outra reorganização da cidade tenha levado populações mais pobres a viver também no entorno de áreas ricas centrais — diferentemente do processo de periferação do fim do século XIX e primeiras décadas do século XX —, esses segmentos, também em zonas centrais, passaram a ser segregados por muros visíveis e invisíveis. De qualquer forma, pessoas precarizadas e racializadas seguiram concentradas em territórios específicos da metrópole — em geral, localizados em regiões periféricas, mas não só — e a serem desencorajadas, simbólica e materialmente, de frequentar determinados espaços habitados prioritariamente por pessoas brancas (Amparo-Alves, 2011; Schucman, 2020).

*Visionários da Quebrada* evidencia a complexidade desses rasgos na cidade ao mostrar diferentes personagens e iniciativas, não apenas periféricas, mas também localizadas no centro da cidade. Toma-se como exemplo Rodrigo Costa, uma liderança social trans que atua no Largo do Arouche, praça tradicional no coração da cidade de São Paulo, caracterizada pela aglutinação de grupos sociais que lutam pelo direito à diversidade sexual e de gênero. Não é raro encontrar menções ao local em guias turísticos como “muito perigoso”, “cheio de mendigos” e outros estigmas que também recaem sobre as regiões periféricas.

O filme constrói, com sua geografia simbólica particular, uma contranarrativa aos discursos de segregação socioespacial forjados pela branquitude. O branco, entendido hegemonicamente como “neutro”, “universal”, constrói discursiva e fisicamente uma relação de hierarquia e privilégio em relação a outros grupos, em todas as dimensões da vida cotidiana — na política, na cultura, na economia, na urbanidade. Assim, a branquitude termina por justificar, relegar e assegurar péssimas condições de trabalho, de vida, ou até a morte, para aqueles definidos como “os outros” (Bento, 2022).

A expressão da branquitude no território da cidade pautou debates e diálogos durante o lançamento e circulação do filme. O coletivo optou por, inicialmente, não exibir o documentário em festivais ou outras janelas tradicionais do mercado audiovisual (salas de cinema, televisão, *video on demand*). Preferiram, antes, devolvê-lo às comunidades com as quais estabeleceram

relações durante o processo de filmagem: em exhibições especiais nas periferias e no centro de São Paulo, seguidas de conversas com o público, sempre com a presença da diretora, dos demais integrantes do coletivo e um ou mais personagens das experiências narradas. Ao articular os debates temáticos, com a presença da equipe de produção do filme e das personagens, com a escolha deliberada dos locais onde as sessões seriam realizadas, definiu-se uma estratégia de circulação com formas específicas de mediação, que ampliaram a narrativa para além das telas, suscitando diálogos com diferentes públicos sobre a própria cidade e suas vidas cotidianas.

O objetivo principal do processo de distribuição foi criar e fomentar ambientes de troca e transformação entre pessoas com as quais o coletivo realizador do filme tivesse uma relação de identificação:

[...] eu sei que as pessoas que eu quero me encontrar não estão nos grandes cinemas, as pessoas que eu quero me encontrar estão nos CEUs [Centros Educacionais Unificados<sup>6</sup>], estão nos lugares nos quais, inclusive, me inspiraram, é aí e com essas pessoas que a gente queria trocar primeiro (Ana Carolina Martins, fala registrada em campo, 2018).

Foi essa perspectiva que levou o coletivo a estrear o documentário em um circuito de sessões seguidas de bate-papo com a equipe realizadora e as personagens nos cinemas periféricos dos CEUs.

## DISTRIBUINDO SONHOS, CONSTRUINDO IMAGINÁRIOS: A CIRCULAÇÃO DO FILME EM SÃO PAULO

A proposta de atrelar a circulação de *Visionários da Quebrada* a uma abrangência territorial da cidade de São Paulo levou a equipe a organizar sete exhibições de lançamento, em 2018 (Figuras 2 e 3). Cinco foram realizadas em regiões periféricas e duas no centro da cidade, sendo uma delas destinada aos que colaboraram com o financiamento coletivo para a produção do filme.

---

<sup>6</sup> Os Centros Educacionais Unificados (CEUs) são equipamentos públicos voltados à educação, criados pela Secretaria Municipal de Educação (SME) de São Paulo e localizados nas áreas periféricas da Grande São Paulo. Também possuem, em suas instalações, equipamentos culturais como auditórios, teatros, espaços para prática de esportes e convivência. Em uma parceria da SME com a SPCine — empresa municipal de capital misto de fomento ao cinema da cidade de São Paulo —, alguns CEUs passaram a ter também salas de cinema com equipamento digital de alta qualidade, colocando-as no circuito nacional de salas de exibição registradas na Agência Nacional do Cinema (Ancine).

**Figura 2.** Estreia de *Visionários da Quebrada* no CEU Paraisópolis. Da esquerda para a direita, temos: público participa do bate-papo; os convidados Nathália Gonçalves e Valter Rege, o personagem e a diretora do filme e Alex Santos e Ana Carolina Martins, respectivamente, falam sobre o filme; público reunido para a foto de celebração da sessão



Fonte: Miguel Jerônimo (2018).

**Figura 3.** Sessão exclusiva de *Visionários da Quebrada* para colaboradores do financiamento coletivo do filme, no Centro Cultural São Paulo (CCSP). Os dez personagens e a equipe realizadora estiveram presentes para conversar com o público após a exibição



Fotos: Miguel Jerônimo (2018).

Em paralelo, o próprio coletivo, sem verba para comprar espaços de anúncios pagos em meios de comunicação, empreendia uma campanha de comunicação e divulgação, contando com a capilaridade das redes sociais digitais dos personagens envolvidos. As exibições de lançamento foram organizadas com base na interação de vários elementos em rede: escolhia-se o CEU localizado em determinada região da cidade e convocava-se para o bate-papo um ou mais personagens do filme residentes naquela região. Esses, por sua vez, divulgavam as sessões localmente em seus territórios, no contato “boca a boca” e em suas páginas de redes sociais digitais. Contavam, ainda, com a SPCine (empresa municipal que gerencia os cinemas nos CEUs) para divulgar as sessões em escolas públicas no entorno e com as redes da Taturana

Mobilização Social<sup>7</sup>, plataforma digital que disponibiliza o filme gratuitamente a quem quiser organizar uma sessão pública e aberta, seguida de alguma atividade.

Nos anos de 2018 e 2019, *Visionários da Quebrada* foi exibido em 120 espaços para um público estimado de 4.300 pessoas, na cidade de São Paulo e em outros lugares do país. Em São Paulo, as sessões aconteceram, além dos CEUs, em espaços como: centros culturais; universidades; Centros de Atenção Psicossocial (CAPs); organizações sociais que funcionam em contraturno escolar e trabalham com formação de jovens; uma aldeia indígena urbana; festivais de cinema e literatura; escolas públicas; cineclubes; e outros espaços nos quais atuam tomadores de decisão, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Câmara Municipal de São Paulo e a Procuradoria-Geral da República. Muitas sessões realizadas na cidade contaram com a presença da equipe e das personagens do filme, que debateram com o público temas como racismo, juventudes e formação, cultura e política, histórias de vida, democratização do acesso ao cinema, experiência estética e empoderamento, e a própria ideia de cidade.

Em 2019, o filme foi comprado pela TV Cultura e ganhou novo fôlego. Duas jornalistas assessoras de imprensa de longa carreira, Sônia Rosa Maia e Alessandra Kormann, voluntariaram-se para desenvolver um processo de comunicação institucional e assessoria de imprensa para o filme, o que resultou em maior visibilidade do documentário na grande imprensa e em sessões especiais, com palestras formativas ministradas por alguns personagens do filme. *Visionários da Quebrada* foi tema de reportagens em veículos da grande imprensa, teve uma exibição no cinema CineSesc e sessões com cachês pagos para os personagens que ministraram palestras, como as sessões nas livrarias Cultura e Martins Fontes, respectivamente, em novembro e dezembro de 2019. Essas livrarias estão localizadas em bairros “ricos” da cidade, possuem grande movimento e seus auditórios funcionam como espaços culturais.

Em 2020, com a pandemia de covid-19, as exibições presenciais foram suspensas, mas o filme continuou sendo exibido em atividades por streaming, como em um evento on-line realizado por brasileiros em Londres.

*Visionários da Quebrada* fabrica relatos, nas telas e nos territórios, e abre a possibilidade de diálogo com o conceito de “feituas do espaço” de Certeau (1994, p. 207). Tanto pela narrativa fílmica quanto pela circulação, esses relatos enfatizam que são as ações e práticas que conferem significados à cidade e modificam a perspectiva do espaço urbano. De um lado, a forma por meio da qual os personagens do filme ocupam a cidade e de como relatam essas experiências; e de outro, mas não de maneira excludente, o próprio processo de difusão do filme convoca a uma reflexão sobre a relação espaço-tempo urbana, sendo o espaço a expressão da ordem sincrônica de uma realidade social, e o tempo, o processo histórico da produção social

---

<sup>7</sup> Disponível em: [www.plataforma.org](http://www.plataforma.org). Acesso em: 19 jun. 2024.

(Lefebvre, 2013). A cidade, portanto, como uma produção social derivada das relações entre o cultural, o social, o histórico, o econômico; e o espaço-tempo urbano, como um lugar que transforma e é transformado pelas ocupações e práticas daqueles que o vivenciam, de forma simultânea, em suas temporalidades e modos de vida particulares, e em suas formas de construir cidadanias (Lefebvre, 2013; Holston, 2008).

No caso de São Paulo, Amparo-Alves (2011) reforça que qualquer discussão sobre direitos e cidadania na cidade não pode prescindir de duas questões fundamentais: a territorial, uma vez que a organização do território expressa as desigualdades e hierarquias sociais; e a racial, uma vez que essa última marca fortemente a constituição da cidade.

## **BRANQUITUDE E (IN)VISIBILIDADE NO ESPAÇO-TEMPO NA CIDADE DE SÃO PAULO**

Começamos a elaborar este evento e a pensar como a gente traz essa discussão para o centro, como atravessamos essa ponte. O Visionários é um convite para atravessar as pontes. Falamos muito em construir pontes, mas acredito que as pontes já foram construídas e agora precisamos entender como fazemos para atravessá-las (Ana Carolina Martins, entrevista concedida em 2019).

Em novembro de 2019, a diretora do filme, Ana Carolina Martins, o sociólogo, antropólogo e produtor cultural Vinícius Rodrigues, e a psicóloga e educadora social Irene Silva foram chamados pela Livraria Cultura do Shopping Bourbon, no bairro da Pompeia, zona Oeste de São Paulo, para conduzir um debate com o público após sessão do documentário. O tema era “‘Cultura Viva’: as transformações que vêm das margens”. As noções de ponte e travessia estão presentes em uma reflexão de Rodrigues sobre locomoção na cidade e a circulação fora de zonas de conforto:

Vou trazer alguns elementos para essa nossa discussão e que perpassam pelo filme e pela história de muitas das pessoas que aqui se encontram; e têm a ver com essa metáfora inteligente criada pelos Racionais MC's, que é a ponte. Essa travessia, mais do que uma locomoção para a cidade, é um marco simbólico para cada um, para todas essas pessoas. Nasci e fui criado, também, em uma periferia, da zona Norte. Essa passagem, essa locomoção simbólica, que é atravessar a ponte para chegar até o centro e, a partir dessa travessia, ter contato com o universo cultural e levar isso de volta para tentar semear alguma coisa e ver as coisas mudando nas periferias, é uma mudança não só de cunho intelectual, mas de cunho ético e espiritual. Só que, nesse momento de travessia, eu percebia que meus amigos, que nasceram e moravam nas regiões centrais ou no centro expandido, não faziam o inverso, que era sair de suas zonas de conforto e atravessar a ponte para lá. Fica aí uma provocação para vocês (Vinícius Rodrigues, Livraria Cultura do Shopping Bourbon, 2019).

As falas da diretora e de Vinícius, durante essa exibição, evidenciam o potencial do filme de, durante sua circulação, questionar o espaço urbano da cidade e trazer à tona questões como a segregação espacial e simbólica, cuja origem remonta à própria constituição histórica da cidade.

São Paulo se forjou, como outras cidades brasileiras, na esteira dos modelos concebidos pela modernização europeia. No fim do século XIX e início do século XX, os projetos de modernização e intervenções urbanísticas nas cidades brasileiras transformavam e delimitavam espaços populares para constituir um imaginário de cidade relacionado à colonialidade europeia, a um modelo de cidade branca, de matriz francesa e inglesa, pautado na racionalidade do progresso e do desenvolvimento. Estruturas de sobrevivência na cidade, como quitandas, terreiros, cortiços, casas coletivas — entre tantas outras construídas muitas vezes por pessoas não brancas —, eram demolidas e desterritorializadas por serem consideradas inadequadas. As operações de regulação e planejamento das cidades brasileiras, nesse momento, estigmatizavam determinadas práticas de ocupação e circulação em um processo de negação de outras formas que não correspondessem a esse modelo europeu — branco, colonialista e patriarcal. Modelo esse que justificou, inúmeras vezes, medidas de limpeza urbana, deslocamentos de populações precarizadas para regiões afastadas do centro e processos de estigmatização (Rolnik, 2020).

Como desdobramento da modernização das cidades brasileiras no início do século XX, criam-se linhas que, mais do que inviabilizar determinadas formas de ocupação urbana, operam como divisoras de algumas experiências rotuladas de informais, atrasadas, ilegais e irregulares, determinando, em última instância, “territórios de exceção”. A ideia de “quebrada”, por exemplo, embora tenha sido reapropriada e ressignificada por moradores e movimentos periféricos (como aparece no próprio documentário), é uma reinvenção desse mesmo processo. Inicialmente, o termo era usado para referenciar zonas periféricas consideradas perigosas, pobres, distantes do centro da cidade, atrasadas. Esses territórios, ao serem considerados “exceções”, não são incorporados às normas de planejamento do restante da cidade, o que pode justificar, entre outros aspectos, a ausência de serviços públicos e infraestrutura nos locais. Justifica, ainda, a presença do Estado — ausente em tantas outras dimensões — na figura da polícia para “zelar pela ordem”. Não por acaso, constata-se que o genocídio da população negra e jovem<sup>8</sup> é decorrente, entre outros fatores, da violência estatal e acontece, principalmente, nesses espaços definidos pela própria ordem do planejamento urbano como “territórios de exceção” (Rolnik,

---

8 De acordo com o Atlas da Violência (Ipea, 2020), do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), os jovens negros são as principais vítimas de homicídios do país, e as taxas de morte de negros apresentam forte crescimento ao longo dos anos: entre 2008 e 2018, essas taxas aumentaram 11,5% para os negros, enquanto, para os não negros, elas diminuíram 12,9%. Atlas da Violência 2020 (Ipea, 2020), disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>. Acesso em: 18 jan. 2022.

2020).

Tal dinâmica em comunidades, bairros periféricos, centros históricos degradados e outros espaços evoca o exercício da supremacia branca, a afirmação da branquitude colonial racista e, assim, a constituição de licença para matar como uma geopolítica da morte e da vida (Rolnik, 2020).

Outro fator no processo histórico que ajuda a compreender a organização territorial da cidade é sua relação com a branquitude. Com o desenvolvimento econômico, principalmente pela produção de café, a Vila de São Paulo de Piratininga foi o centro urbano que mais cresceu na América Latina, no fim dos séculos XIX e primeiras décadas do século XX, com estradas, ferrovias e plantações. Cerca de 70% dos imigrantes europeus que chegaram ao Brasil entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do XX se concentraram ali.

A chegada desse contingente migratório era uma resposta política à situação populacional e de trabalho da província: na década de 1870, a população de negros escravizados na cidade de São Paulo era a terceira maior do país e representava cerca de 20% da população local. Após a abolição formal do regime escravista em 1888, os negros foram preteridos tanto na cidade quanto no estado de São Paulo. A imigração cumpria, então, uma dupla função: branquear e europeizar a cidade e desqualificar o contingente de ex-escravizados como trabalhadores, como parte da ideologia de branqueamento que atravessava o país, não apenas São Paulo (Andrews, 1998; Schucman, 2020; Schwarcz, 2019).

Soma-se a esse processo uma atualização local do mito da democracia racial em função do contexto político. Nas décadas seguintes ao evento da República, em 1889, a cidade de São Paulo buscou ampliar e manter sua força política frente ao movimento de nacionalização e centralização político-econômica, que culminaria na mudança da capital litorânea do Rio de Janeiro para Brasília, na região central do país. A cidade de São Paulo, para não perder sua influência e fortalecê-la, criou uma frente política baseada na ideia de “orgulho paulista”, no qual já não interessava, simbolicamente, divisões raciais e de classe (Weinstein, 2006). Essa perspectiva regional sobre a cidade foi construída, assim, associada à ideia de modernização e progresso econômico, vinculada ao embranquecimento da população (construído como uma espécie de “miscigenação cordial”, na esteira do mito da democracia racial) e às narrativas que apagaram a marca da cultura negra na construção da identidade da cidade (Weinstein, 2006; Schwarcz, 2019; Schucman, 2020).

Esses acontecimentos ajudam a compreender como a branquitude se materializa historicamente no espaço da cidade, visível também em sua geografia. Schucman (2020) traz, em seu estudo, alguns mapas da cidade sobrepostos, que expressam essa materialização e evidenciam que a maior parte da população negra vive em bairros periféricos. Esses bairros, por sua vez, também correspondem às regiões com os menores Índices de Desenvolvimento Humano

(IDH) da cidade. Com esses mapas e a retomada da história da ocupação da cidade, a autora explicita que os bairros centrais são majoritariamente ocupados por pessoas brancas, enquanto as pessoas racializadas ocupam os bairros mais afastados e precarizados. Ela argumenta, ainda, que para além dos padrões de ocupação urbana, há outros padrões que estruturam a vida pública e o relacionamento de diferentes grupos no espaço social da cidade.

Além dos mapas, o estudo reúne diversos relatos que evidenciam a construção de um imaginário da cidade repleto de outras divisões e delimitações entre espaços que podem ou não ser transitados e ocupados em função da cor e da classe. É possível, assim, qualificar o binômio centro-periferia e outras divisões espaciais também em regiões centrais, como uma construção da branquitude, do ponto de vista territorial e simbólico.

Outro documentário recente, *AmarElo: É tudo para ontem* (2020, 89', dir. Fred Ouro Preto), também evidencia esse processo histórico. O filme retrata um show no Theatro Municipal de São Paulo, conduzido por Emicida e diversos artistas negros parceiros. Na plateia do edifício histórico cravado no centro de São Paulo, símbolo de cultura formal e “erudita”, estavam presentes diversas lideranças de movimentos sociais antirracistas. O registro do show se transformou no documentário.

Entre as performances musicais e as falas de Emicida com o público, recortes imagéticos e animações recuperam legados e construções contemporâneas da cultura afrodescendente, bem como a história do movimento negro e da resistência antirracista no Brasil, em particular na própria São Paulo.

Durante o documentário, em uma de suas falas, Emicida relembra que o próprio show é um símbolo de reparação histórica. Se, de um lado, o Theatro foi construído pelas mãos de pessoas negras, como tantos edifícios históricos em São Paulo e no Brasil, por outro, tornou-se um espaço blindado ao acesso de seus próprios construtores (fossem eles trabalhadores da obra do teatro ou arquitetos e urbanistas negros apagados da história) em razão de processos sociais excludentes.

*Visionários da Quebrada*, dois anos antes, já se referia a essa mesma dimensão do apagamento ao trazer histórias de vida que questionam a forma como a branquitude opera e se expressa na cidade. Tony Marlon (2020), educador e comunicador popular e personagem do filme, em sua coluna no portal Ecoa, da UOL (empresa de comunicação digital), escreveu um texto sobre a relação da imprensa com a periferia que reforça essa visão crítica. Nele, Marlon (2020) critica os grandes meios de comunicação por buscar as vozes da periferia apenas para ilustrar reportagens (ao que denomina “mito do personagem”) ou quando se revela alguma situação de violência social. E provoca: “A imprensa precisa entender, de uma vez por todas, que periferias não falam apenas sobre periferias, mas a partir delas. [...] Nos convoquem para a vida, não só para a morte, a dor ou as ausências do país” (Marlon, 2020, on-line).

Essa ambivalência questionada por Marlon (2020) se torna um dispositivo ideológico eficaz na construção de estereótipos e discriminações que alimentam lógicas colonizadoras e racistas (Bhabha, 2013). Nesse caso, em relação aos lugares urbanos. Por um lado, há negação e invisibilização das culturas e formas de vida que habitam a cidade; por outro, esse mesmo lugar é tratado como “território de exceção”, o que justificaria, por exemplo, a “intervenção” do Estado na forma da polícia e sua máquina genocida (Rolnik, 2020). O que é marcado como invisível quando se trata de sua potência, torna-se visível sob a ótica da criminalização e estigmatização. A diretora de *Visionários da Quebrada* sintetiza essa tensão ao relatar uma conversa sua com dois personagens do documentário:

O [Fábio] Lol me disse, essa semana, que foi parado no metrô e uma mina falou: “Você é um Visionário da Quebrada, assisti ao filme e tals”. E ele: “Mano, que porra é essa? Que é isso, é muito mágico”. E o Dimas falou assim: “Que bom que vocês estão fazendo esse trabalho! Por quê? Porque quando esse vídeo sai e é exibido por aí, a chance da polícia me matar é menor”. Esse foi um ganho para o Dimas. Por quê? Porque, a partir do momento que nós, pretos periféricos, somos um pouco mais visíveis, o extermínio vai ser mais difícil. Por quê? Porque, se a gente morrer, eles sabem que vai dar chabu. [...] Isso nos dá a possibilidade de se manter vivo por mais tempo (Ana Carolina Martins, entrevista concedida, 2018).

Fábio Lol e Dimas Reis, nessa conversa com a diretora, explicitam como o documentário pode ajudá-los a combater estigmas que, em última instância, poderiam levá-los à morte, dado que habitam justamente os “territórios de exceção”, sempre na mira privilegiada da violência estatal, dentro da geopolítica da morte e da vida estabelecida na cidade (Rolnik, 2020).

Essas falas de Fabio Lol e Dimas Reis remetem a outra ambivalência. Na primeira década e meia dos anos 2000, a conjuntura combinou governos de centro-esquerda no governo federal e na cidade de São Paulo com medidas de redução de desigualdades e condições econômicas mais favoráveis. Houve também nesse período uma ênfase em ações e políticas culturais, como o programa Cultura Viva do Ministério da Cultura, o Programa de Valorização de Iniciativas Culturais (VAI) na cidade de São Paulo e a proliferação de cursos de formação em comunicação e audiovisual oferecidos por organizações sociais e direcionados a jovens periféricos e/ou de famílias de baixa renda. Esse contexto alterou os padrões de escolaridade, consumo e até de segregação na metrópole: tornou suas fronteiras mais porosas que nos anos de 1990, ao mesmo tempo que fomentou novas formas de comunicação e expressão, sobretudo entre jovens. Por outro lado, violências estruturais como o alarmante genocídio da população jovem e negra no Brasil (não separado da branquitude como fator de segregação espacial no caso de São Paulo) persistem e se reconfiguram; o acesso à universidade não necessariamente se reverte em possibilidades profissionais e acaba por reproduzir a precarização do trabalho em geral e entre jovens (Caldeira, 2021; Aderaldo 2021; D’Andrea, 2022). A produção audiovisual de alguns

setores juvenis condensa diversos aspectos dessas mudanças e ambivalências complexas no território da cidade, como mostra a extensa pesquisa Guilherme Aderaldo (2021, 2017) sobre o tema. O estudo de caso de *Visionários da Quebrada* contribui e se alinha à perspectiva de que, organizados em grupos e coletivos, esses jovens passam a utilizar recursos audiovisuais não apenas como representação, mas também como ferramenta intelectual de construção de “linhas de fuga conceituais e narrativas” (Aderaldo, 2021, p. 463). Essas linhas de fuga combatem estereótipos, constroem outras referências espaciais e identitárias para além de binômios estanques como centro-periferia e podem, ainda, desestabilizar dispositivos racistas e de opressão de gênero que operam na cidade, como sugere o percurso de *Visionários da Quebrada*.

## AS FRONTEIRAS E “OS OUTROS” NO ESPAÇO DA CIDADE: FERIDAS ABERTAS, PONTES E TRAVESSIAS

A diretora Ana Carolina Martins e a produtora do documentário Maria Clara Magalhães aparecem no documentário em diversas cenas ao lado dos personagens. Realizam com eles alguma atividade, como participar de rituais ou dançar. Em outras cenas, aparecem de costas e acompanham os personagens que caminham para mostrar seus projetos e territórios, conforme a Figura 4.

**Figura 4. Fotogramas do documentário *Visionários da Quebrada*: a diretora Ana Carolina Martins e a produtora Maria Clara Magalhães aparecem em algumas cenas do filme, ao entrevistar os personagens**



Fonte: Elaboração própria (2024).

É como se os espectadores fossem convidados a segui-las filme adentro; filme do qual fazem parte tanto como realizadoras quanto como personagens. Após uma exibição de *Visionários da Quebrada* no centro de São Paulo, na livraria e centro cultural Taperá Taperá, Ana Carolina comentou com o público: “Esse filme diz respeito à nossa própria vida, né? Eu não fui registrar uma história, eu não fui fazer uma pesquisa de algo que estava distante daquilo que sou, daquilo que eu vivo. Então acho que esse retrato diz muito sobre nós mesmos [sobre o coletivo *Visionários da Quebrada*]”.

Por ocuparem o mesmo “lugar de fala” (Ribeiro, 2019) dos personagens do documentário — em grande parte, mulheres negras e periféricas —, as realizadoras retratam os universos investigados como se fossem uma extensão de suas próprias experiências e permitem a entrada do espectador nesse universo. O verbo “permitir” não é à toa: a narrativa marca, de forma explícita, as relações estruturais e de poder em jogo nas histórias que pretendem contar. Histórias de invisibilizados, como a voz em *off* anuncia no prelúdio do documentário.

Ao tornar explícitas essas relações de poder responsáveis pelas divergências entre o que acontece, na prática, nas periferias e, por exemplo, nas formas como são representadas e estigmatizadas por meios de comunicação, Ana Carolina e Maria Clara desenham fronteiras entre centro e periferia, expõem visível e invisível, demarcam quem são elas e quem são *os outros*. O espectador é convidado, então, a mergulhar no filme e nas histórias de duas formas: por identificação com o lugar de fala dos personagens ou por diferenciação em relação a esse lugar, obrigando-se a uma operação de reflexão sobre quem é, de fato, esse *outro*.

Em uma sessão do filme, realizada em um cursinho popular no Capão Redondo, bairro periférico da zona Sul da cidade de São Paulo, Natália Lemes, que estava presente como organizadora e espectadora da atividade, comentou sua experiência:

[...] Aquela moça da dança contemporânea [Gal, personagem do filme] falou que, tipo, ela está no não lugar. [...] Eu mesma estando ali na região do Capão Redondo, eu me vejo com muitos privilégios em relação às pessoas que vivem perto de mim, com as pessoas com quem eu convivo. Isso para mim me coloca no não lugar também. Então eu me enxerguei muito na fala dela, sabe? Óbvio que eu não sou uma pessoa negra e não vivo o que ela vive, mas eu, sendo uma pessoa de uma região periférica, com os privilégios que tenho dentro da região periférica, quando chego num lugar que não é periférico e não me sinto pertencente àquele lugar, então eu acho que também existe esse não lugar, e ele vai existir sempre (Natália Lemes, entrevista concedida em campo, na sessão de *Visionários da Quebrada* no Cursinho Popular Carolina de Jesus, bairro Jardim São Bento, zona Sul de São Paulo, 2018).

Os trechos do filme mencionados e relatos de espectadores, como esse reproduzido acima, trazem ao debate a questão do *outro*: eles lembram que o *outro* sempre vai existir quando os lugares de fala são definidos. As operações simbólicas de *Visionários da Quebrada*, nas telas e nos territórios, reivindicam que o problema não é *ser o outro*; é quando *ser o outro* significa não

poder ser. Ou seja, quando a ontologia desse outro é construída como incompatível, conflitante, estranha, incomum, e quando serve de medida a outro grupo que não quer se parecer a ele, não quer se identificar com ele, nem deixar que esse outro exista como sujeito na diferença (Kilomba, 2019).

O problema, portanto, é quando *o outro* é construído material e simbolicamente como a medida do descartável, do ruim, do proibido e, em última instância, do inumano, como acontece no racismo forjado pela branquitude, na estigmatização da periferia como lugar de escassez e violência, na criminalização de movimentos sociais, no genocídio de um povo, no extermínio da população LGBTQIA+.

Ao aparecerem em diversas cenas, Ana Carolina Martins e Maria Clara Magalhães criam “disjunções entre tempo e espaço (a fronteira) e deslocamentos dos discursos sobre origens e essências” (Costa; Ávila, 2005, p. 695), sobre a ideia de *outro*. É como se questionassem o espectador dos dois lados das fronteiras da segregação territorial: “quem sou eu?”, pergunta uma voz em *off* no fim do documentário. E a mesma voz em *off* responde: “Eu sou o meu lugar”.

Durante o bate-papo ocorrido após a sessão do filme na Tapera Taperá, Fabiano Torres, que estava na plateia, trouxe ainda outra dimensão da operação geográfica e simbólica que o filme provoca, próxima a uma “desconstrução mental da geografia da cidade”:

[...] A gente não consegue saber exatamente de onde se está falando. A gente tenta reconhecer: “olha, parece minha quebrada”, mas tá lá na zona Sul, e eu sou da Leste. De repente eu tô no centro, a gente olha para o centro e reconhece um pedaço da Norte. E eu acho que isso é fabuloso, porque cria essa colcha de retalhos que é a própria periferia, mais do que preferia, a quebrada propriamente dita. [...] A gente tem uma variação semântica entre quebrada e periferia que eu acho que o documentário ajuda a construir. A periferia é um povo por vir, e esse porvir, no entanto, já está acontecendo: é nesse trabalho [do filme *Visionários...*], é na caminhada, nos rolês de cada um. Ela vai sendo construída com, costurada; a gente vai fazendo gambiarras, como o filme faz uma espécie de gambiarra também, quando desloca os lugares, desloca essa geografia mental que a gente tem na cabeça: “Norte, Sul, Leste, Oeste”. E o que fica entre a Leste e a Norte? Assim, percebe? O que é que se atravessa? Quais são as diagonais? [O filme] vira nossa geografia mental do avesso, desconstrói a imagem de cidade para devolver à gente uma outra cidade, percebe, uma outra periferia (Fabiano Torres, fala registrada em campo, na sessão de *Visionários da Quebrada na Tapera Taperá*, 2018).

Com esses movimentos de marcar lugares de fala, inverter a ideia de centro que irradia e de periferia que recebe, de “virar do avesso a geografia mental da cidade”, *Visionários da Quebrada* se aproxima da ideia de fronteira como “ferida aberta” (Anzaldúa, 2013).

Em vez de linhas, que pressupõem divisões dicotômicas, a ideia de fronteira como zona fronteiriça, ferida aberta, pode ser uma metáfora potente para se pensar relações assimétricas entre os espaços da cidade. Fronteiras, para Anzaldúa (2013), não são barreiras ou limites a serem transpostos ou abolidos; são faixas de intersecção, de lutas, de sangramentos entre

mais de um espaço, e entre espaços internos, na medida em que há especificidades históricas e experiências diversas de um mesmo lado da fronteira. Há fronteiras dentro de um mesmo lado da fronteira, como relatou Natália Lemes em fala anteriormente referida.

Esses espaços de intersecção transformam e desestabilizam a própria ideia de fronteira. Cruzar fronteiras, aqui, não significa transpor barreiras, cruzar linhas ou superar obstáculos, mas, sim, atravessar territórios que se relacionam, como “feridas abertas” que sangram, cicatrizam e se abrem novamente como em um corpo vivo, como possibilidades de gerar deslocamentos em um estado constante de transição (Anzaldúa, 2013). Estar em “estado constante de transição” é estar em disputa, em processo contínuo de transformação, em uma “zona de contato” (Pratt, 1999), na qual espaços socioculturais mediados por relações de poder assimétricas se encontram, colidem, interpelam-se e transformam-se em uma batalha contínua e porosa.

No processo de realização e de distribuição de *Visionários da Quebrada*, as fronteiras pelas quais transita o coletivo são territoriais e simbólicas, marcam os espaços na cidade e os deslocamentos que o próprio coletivo propõe com o filme e sua circulação. Nas cenas ora mencionadas, diretora e produtora marcam, ao mesmo tempo, os limites e as intersecções entre seus corpos, os dos personagens e os dos espectadores. Ao definirem seus lugares de fala, como mulheres jovens negras periféricas, imprimem esse lugar na narrativa fílmica, afirmando não só o lugar que ocupam, mas também o lugar das personagens e daqueles que assistem ao filme.

Essa operação simbólica de *Visionários da Quebrada* — de contorcer as noções de lugar, fronteira, acesso e do “outro” — é análoga à linha de fuga narrativa construída pelo filme *Videolências* (2009, 59’, dir. Daniel Fagundes, Diego Soares, Fernando Soares, Paulo Pucci), como mostra um dos estudos de caso de Aderaldo (2021). Lançada em 2009, a obra examina os diversos significados atribuídos à ideia de “periferia” por diferentes atores, como ONGs, mídia corporativa, empresas que financiam projetos sociais, entre outros, argumentando que setores dominantes moldam essas representações para promover seus próprios interesses. Isso resultaria na “videolência” que dá título ao filme: meios hegemônicos constroem representações que perpetuam interpretações da desigualdade urbana como “a realidade”, ou da “periferia” como identidade cultural e territorial fixa. *Visionários da Quebrada* e *Videolências* decupam as relações de poder que operam na metrópole e compreendem a cidade e seus territórios como dinâmicos e relacionais. Os coletivos realizadores dessas obras, com suas práticas e narrativas, alargam o conceito de periferia e conferem a ela um significado modulável que condensa lutas por justiça econômica, de gênero e raça no território urbano, enquanto “sujeitas e sujeitos periféricos” (D’Andrea, 2022).

Da mesma forma, sugerem limites e ambiguidades impostos por violências estruturais (de ordem física ou simbólica) que atravessam até seus próprios fazeres cinematográficos, às vezes delimitados pela própria academia ou indústria do cinema como “cinema periférico”,

“cinema de favela”, “vídeo popular”, entre outros. Para além da escolha de uma denominação que poderia engessá-las ao agrupá-las dessa forma, essas obras podem ser melhor entendidas como um “modo de produzir e compartilhar conhecimentos” (Souza, 2012, p. 111) — sobre a cidade, nos casos aqui citados. Esse cinema, tanto em sua produção quanto circulação, envolve práticas cotidianas que se configuram ora como resistência ora como adaptação às condições e relações de poder em que estão inseridos, reproduzindo a própria dinâmica de movimento constante inerente aos processos urbanos. Em outras palavras, *Visionários da Quebrada* e as demais obras aqui citadas constituem-se, em suas narrativas e materialidade de produção e circulação, em práticas do que Agier (2015) chama de “fazer-cidade”: um processo social e político complexo que envolve não apenas a construção de edifícios e infraestrutura, mas também a produção de espaços sociais, culturais e políticos por seus próprios habitantes, que vivem, interagem e negociam constantemente significados e identidades. Em um gesto de extrapolar o argumento de Agier, é possível afirmar que “fazer-cinema” (imagem e som em movimento), nesses casos, é também “fazer-cidade” (espaço-tempo em movimento).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: CINEMA E A DESCOLONIZAÇÃO DO ESPAÇO-TEMPO DA CIDADE

A última exibição de lançamento de *Visionários da Quebrada* [ao ar livre, no Samba do Bowl, uma das iniciativas que aparecem no filme] me levou a lágrimas. Eu só pensava: “meu Deus, como fizemos isso?”. Com a força dos aflitos, entreguei tudo de mim, minha alma, realizamos algo grandioso, não pelo tamanho, mas pela potência de ser em sintonia com os que nos antecedem, pensando nos que virão. [...] Somos filhas das águas e fluímos pelas brechas. Criamos espaço, contorno, bordas. Um rio cheio de histórias. Transbordamos (Ana Carolina Martins, entrevista concedida, 2018).

**Figura 5. Sessão de *Visionários da Quebrada* no Samba do Bowl, na Brasilândia, em São Paulo**



Fonte: Maria Clara Magalhães (2018).

“Com a força dos aflitos”, “rio cheio de histórias”, “fluir pelas brechas”, “criar contornos e bordas” e “transbordar” são expressões que aparecem na fala anterior sobre a última exibição do circuito de lançamento do filme em 2018 (Figura 5) e remetem à ideia de travessia. Travessias e pontes foram temas recorrentes nas diversas exibições do filme, trazidos pela equipe ou por pessoas da plateia, e sempre acompanhadas de reflexões sobre uma construção social que dificulta o trânsito de pessoas entre espaços marcados por processos muitas vezes excludentes, como se viu na própria constituição histórica de São Paulo.

A expressão da branquitude no território da cidade, assim como os estereótipos de violência e escassez associados à periferia, pautaram debates e diálogos durante as sessões. Em diversas conversas com o público, a diretora e os personagens convocaram os presentes a refletir sobre como ações e práticas conferem significados e modificam a perspectiva do espaço urbano.

As disjunções e os deslocamentos que questionam cisões territoriais e simbólicas, fabricadas por relações de poder na cidade, expressam-se tanto na narrativa fílmica quanto no próprio formato da distribuição de *Visionários da Quebrada*. Borram fronteiras estabelecidas pelo discurso hegemônico entre, por exemplo, as dicotomias centro e periferia, saber popular e saber acadêmico. Marcam, ainda, os processos de produção da desigualdade que hierarquizam essas dicotomias, como o senso comum que reduz o centro ao espaço em que se produz vida e conhecimento, enquanto a periferia é compreendida como o lugar da escassez, da violência e da morte.

O documentário é realizado por um coletivo de jovens que, no seu “fazer-cidade” e

“fazer-cinema”, fomenta o pensamento crítico sobre a própria constituição do espaço urbano e convoca o público a estabelecer relações e a desenvolver vivências responsáveis que não invisibilizem “o outro” na construção do espaço-tempo da vida cotidiana em São Paulo.

A ação de descolonizar o espaço-tempo da cidade se materializa no chamado que *Visionários da Quebrada* faz para que os espectadores se deixem afetar pela cidade, busquem conhecê-la criticamente e realizem travessias capazes de questionar divisões, segregações e processos de invisibilização construídos historicamente pela branquitude e por outras violências estruturais coloniais que, em última instância, exterminam o “outro” física e simbolicamente.

## REFERÊNCIAS

1. ADERALDO, Guilherme. Linguagem audiovisual e insurgências populares: reconstituindo uma experiência associativa entre jovens vídeo-ativistas nas “periferias paulistanas”. **Revista Iluminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 44, p. 74-101, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/75734>. Acesso em: 30 set. 2023.
2. ADERALDO, Guilherme. Periferias ‘móveis’: seguindo experiências de realizadores (áudio)visuais nas margens da metrópole. In: SOUZA, Candice Vidal; GUEDES, André Dumans (org.). **Antropologia das Mobilidades**. Brasília: ABA, 2021. v. 1. p. 459-486.
3. AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-98, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/wJfG33S5nmwwjb344NF3s8s/?lang=pt>. Acesso em: 16 abr. 2024.
4. AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
5. ALMENDARY, Livia Chede; BORELLI, Silvia Helena Simões. Juventudes e práticas do documentário em São Paulo: ativismos culturais e políticas de visibilidade. **Ciências Sociais Unisinos**, [S. l.], v. 57, n. 2, p. 214-225, maio/ago., 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4013/csu.2021.57.2.06>. Acesso em: 16 abr. 2024.
6. AMARELO: É tudo para ontem. Direção de Fred Ouro Preto. São Paulo: Netflix, 2020. Video on demand (89 min).
7. AMPARO-ALVES, Jaime. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. **Revista do Departamento de Geografia**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 108-134, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.7154/RDG.2011.0022.0006>. Acesso em: 30 jun. 2023.
8. ANDREWS, George Reid. **Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)**. Bauru: Edusc, 1998.

9. ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/la frontera: la nueva mestiza**. Madrid: Capitán Swing, 2013.
10. BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras (edição Kindle), 2022.
11. BHABHA, Homi. A outra questão. O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. *In*: BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 105-128.
12. BORGES, Rosane. Imaginário e política: a constituição material da subjetividade. **Revista Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, n. 21, 2017. Disponível em: [https://issuu.com/itaucultural/docs/obs21\\_book\\_issuu\\_](https://issuu.com/itaucultural/docs/obs21_book_issuu_). Acesso em: 30 set. 2023.
13. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Desigualdade e Legitimidade: problematizando a produção de conhecimento social. **Tempo Social**, São Paulo, v. 33, n. 3, p. 21-45, 2021. Disponível em: [https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/191135\\_](https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/191135_). Acesso em: 16 abr. 2024.
14. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
15. COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana de Souza. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 691-703, 2005.
16. D’ANDREA, Tiarajú Pablo. **A formação das sujeitas e dos sujeitos periféricos**. São Paulo: Rosa Luxemburgo, 2022.
17. GONÇALVES, Carlos Pereira. **Cinema brasileiro, anos 90: recepção, mediações e consumo cultural dos paulistanos**. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.
18. HOLSTON, James. Urban Citizens. *In*: HOLSTON, James. **Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil**. Princeton: Princeton University Press, 2008. p. 233-267.
19. KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
20. LEFEBVRE, Henri. Prefácio - A produção do espaço. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 123-132, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/nvGYw5bknwgcZ6QTrjyWv>. Acesso em: 19 jun. 2024.
21. MARLON, Tony. Imprensa, periferia e o mito do personagem. **UOL**, São Paulo, 12 jun. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/tony-marlon/2020/06/12/imprensa-periferias-e-o-mito-do-personagem.htm>. Acesso em: 30 set. 2023.
22. MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de cartógrafo**. Travessias latino-americana da comunicação e da cultura. São Paulo: Loyola, 2004.
23. MARTÍN-BARBERO, Jesús; BERKIN, Sarah Corona (org.). **Ver con los otros**.

- Comunicación intercultural. México: FCE, 2017. E-book.
24. PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.
  25. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
  26. RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
  27. ROLNIK, Raquel. Construções e desconstruções da supremacia branca na legislação e no planejamento urbano. *In*: SEMINÁRIO BRANQUITUDE: RAÇA E PRIVILÉGIO NAS CIDADES BRASILEIRAS, 1, 2020, Salvador. **Anais eletrônicos** [...]. Salvador: UFBA, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XOS2Wsa-cgY>. Acesso em: 30 set. 2023.
  28. SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**. Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020. E-book.
  29. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book.
  30. SOUZA, Gustavo. O audiovisual nas periferias brasileiras: fatores para o desenvolvimento da produção. **Cadernos cenpec**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 109-130, 2012. Disponível em: <http://cadernos.cenpec.org.br/cadernos/index.php/cadernos/article/view/175>. Acesso em: 30 set. 2023.
  31. VENANZONI, Thiago Siqueira. Os sentidos da diversidade: políticas culturais e coletivos audiovisuais. **Políticas Culturais em Revista**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 219-244, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/43213>. Acesso em: 30 set. 2023.
  32. VISIONÁRIOS da Quebrada. Direção de Ana Carolina Martins. São Paulo: Coletivo Visionários da Quebrada, 2018. 1 DVD (90 minutos).
  33. XAVIER, Ismail. Entrevista concedida a Mônica Almeida Kornis e Eduardo Morettin. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 51, p. 213-238, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/vGYmzqBkC7jccxZPmQcf9gC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 abr. 2024.
  34. WEINSTEIN, Barbara. Racializando as diferenças regionais: São Paulo x Brasil, 1932. **Revista Esboços**, Florianópolis, n. 16, p. 281-303, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/133/177>. Acesso em: 30 set. 2023.

*Livia Chede Almendary*

Doutoranda em Pós-colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da

Universidade de Coimbra, em cotutela com o Núcleo Diversitas da Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0817-0170>. Contribuição: Pesquisa Bibliográfica, Pesquisa Empírica, Análise de Dados, Redação, Edição, Revisão, Ilustrações. E-mail: livia.almendary@usp.br

*Silvia Helena Simões Borelli*

Livre Docente na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3510-6625>. Contribuição: Pesquisa Bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: sborelli@pucsp.br

# Lugares, desigualdades e (i)mobilidades: reflexões em diálogo com o audiovisual “periférico” paulista

Places, inequalities and (i)mobilities: reflections in dialog with the “peripheral” audiovisual scene in São Paulo

**Guilherme Aderaldo**

Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo, Brasil

**Diego Edmilson Peralta**

Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

## RESUMO

Tomando como plano de referência experiências compartilhadas de pesquisa a respeito da cena audiovisual protagonizada por coletivos, produtoras independentes e jovens realizadores autônomos autodesignados “periféricos” em São Paulo, a proposta do artigo é refletir a respeito das convenções socioespaciais que vêm sendo produzidas e compartilhadas por uma leva recente de obras realizadas por tais interlocutores, com a finalidade de evidenciar como a interpelação crítica que essas obras têm feito às interpretações “sedentárias” e dualistas da fronteira centro/periferia desdobram-se em formas renovadas de interpretar e representar a paisagem desigual da metrópole paulista. A partir da pesquisa etnográfica e da análise fílmica, o artigo reflete sobre o contexto de produção de duas obras audiovisuais recentes, a saber, o filme documentário *Até onde a gente vai?*, produzido pelo Coletivo da Quebrada, em 2020, e *Oxente, Bixiga!*, realizado pela produtora independente Caramuja: pesquisa, memória, audiovisual, lançado em 2021. Na observação participante dessas produções, concluiu-se que, mais do que filmes interessados em abastecer os circuitos audiovisuais hegemônicos ou alternativos, tais obras são, no fundo, resultado de uma investigação intelectual profunda acerca das dinâmicas socioespaciais contemporâneas, por parte de seus e suas realizadores/as, todos/as pertencentes a setores populares. A partir do roteiro, a construção das personagens e a montagem de seus relatos, essas duas obras selecionadas tensionam discursos hegemônicos sobre os territórios urbanos, produzem alteridade e propõem interpretações sensíveis sobre a cidade, se tornando verdadeiros experimentos epistemológicos voltados à descolonização do imaginário urbano.

**Palavras-chave:** Audiovisual, Periferias, Cidade, Mobilidades, Epistemologia.

---

Recebido em 01 de outubro de 2023.  
Avaliador A: 16 de novembro de 2023.  
Avaliador B: 07 de dezembro de 2023.  
Aceito em 20 de junho de 2024.

---



**ABSTRACT**

Drawing on shared research experiences regarding the audiovisual scene led by collectives, independent producers, and self-designated “peripheral” young autonomous filmmakers in São Paulo, the purpose of this article is to reflect on the socio-spatial conventions that have been produced and shared by a recent wave of works created by these interlocutors. The aim is to highlight how the critical engagement of these works with the “sedentary” and dualistic interpretations of the center/periphery border unfolds into renewed forms of interpreting and representing the unequal landscape of the São Paulo metropolis. Through ethnographic research and film analysis, the article examines the production contexts of two recent audiovisual works: the documentary film *Até onde a gente vai?* produced by Coletivo da Quebrada in 2020, and *Oxente, Bixiga!* created by the independent production company Caramuja: pesquisa, memória, audiovisual, released in 2021. Participant observation of these productions reveals that, more than simply aiming to enter hegemonic or alternative audiovisual circuits, these works are fundamentally the result of a deep intellectual inquiry into contemporary socio-spatial dynamics by their creators, all of whom come from marginalized backgrounds. Through the script, character construction, and the editing of their narratives, these two selected works challenge hegemonic discourses about urban territories, produce alterity, and propose sensitive interpretations of the city. They become true epistemological experiments aimed at the decolonization of the urban imaginary.

**Keywords:** Audiovisual, Urban peripheries, City, Mobility, Epistemology.

**INTRODUÇÃO**

Ao longo dos últimos anos, ambos temos pesquisado diferentes aspectos de um mesmo fenômeno que vem sendo desenvolvido de forma robusta, principalmente nos grandes centros urbanos brasileiros, a saber, a cena do movimento audiovisual autodesignado “periférico”<sup>1</sup>.

Em linhas gerais, ao falar em “audiovisual periférico”, referimo-nos a um conjunto diverso e heterogêneo de filmes, mostras e circuitos de exibição que vem sendo produzido, de maneira independente, por uma infinidade de sujeitos, em geral, jovens de setores populares que aprendem a manipular tecnologias digitais, sobretudo em oficinas e cursos oferecidos por Organizações Não Governamentais (ONGs), mas também através da passagem por universidades e outros espaços de formação pelos quais esses e essas realizadores/as circulam.

---

<sup>1</sup> A esse respeito, ver também Sotomaior (2016), Souza (2016) e Almendary e Borelli (2021).

Depois de se especializarem e ganharem uma certa *expertise* técnica no manejo das ferramentas digitais, é comum que tais interlocutores/as acabem se tornando multiplicadores/as desses conhecimentos, passando a replicar de forma autônoma nas suas regiões, oficinas e cursos de formação<sup>2</sup>, além de se associarem em coletivos e, em alguns casos, abrirem pequenas produtoras de baixíssimo orçamento, com a finalidade de tentar “ganhar a vida” (Álvarez; Perelman, 2020) profissionalmente no concorrido mercado audiovisual brasileiro.

Foi, portanto, a busca por uma compreensão mais abrangente e sistemática dos efeitos gerados pela supracitada popularização do acesso às mídias digitais nas formas de engajamento, mobilidade e sociabilidade dos setores populares da juventude paulistana que aproximou nossas perspectivas, tendo em vista o fato de que as pesquisas que realizamos privilegiam, igualmente, a abordagem etnográfica junto a diferentes sujeitos do referido circuito.

Guilherme Aderaldo investiga aspectos dessa cena há mais de uma década, tendo publicado diversos trabalhos acadêmicos sobre o assunto<sup>3</sup>. Já Diego Peralta encontra-se no processo de finalização de uma dissertação de mestrado, na qual dedicou-se a investigar o Coletivo da Quebrada. Trata-se de uma associação formada por jovens ativistas e realizadores audiovisuais, moradores de uma área periférica situada no extremo oeste de São Paulo<sup>4</sup>.

Logo, baseados no cruzamento desses percursos, buscaremos, ao longo deste artigo, notabilizar uma constatação comum às nossas investigações, a saber, o modo pelo qual o engajamento de boa parte de nossos/as interlocutores/as com a cena audiovisual envolve, além do desejo da consagração artística e do reconhecimento profissional, um esforço intelectual e político em torno da busca por encontrar formas alternativas de representação dos sentidos da desigualdade socioespacial urbana e, mais especificamente, do próprio conceito de “periferia”.

Dizendo de outro modo, ambos temos constatado em nossos respectivos campos de pesquisa que muitos/as realizadores/as que se autodenominam “periféricos/as” em São Paulo se sentem profundamente provocados/as pelas figurações dominantes da ideia de “periferia”,

---

2 Há diversos exemplos de experiências de formação construídas e coordenadas pelos próprios coletivos que se dedicam à produção audiovisual independente em regiões periféricas da Grande São Paulo. Os integrantes do coletivo Companhia Bueiro Aberto, de Guarulhos, por exemplo, se destacam por oferecer oficinas chamadas “Oficinas Filme de Bairro” em escolas públicas de sua região, nas quais ensinam adolescentes a operar ferramentas audiovisuais e a produzirem curtas-metragens retratando especificidades locais, sendo que, depois, os filmes são exibidos numa mostra intitulada “Mostra Filme de Bairro”. Já na região do Jardim Ibirapuera, no extremo sul de São Paulo, o realizador audiovisual Daniel Fagundes coordena um outro projeto muito importante de oficinas, chamado Ibiralab, no qual busca oferecer formação na área audiovisual a jovens moradores da região, sendo que essas oficinas incluem, tanto a formação técnica quanto a formação reflexiva e crítica sobre as dinâmicas da desigualdade urbana. Em 2022, um de nós (Guilherme Aderaldo) chegou a oferecer uma aula no contexto destas oficinas.

3 Ver, por exemplo, Aderaldo (2017; 2018; 2022); Aderaldo e Raposo (2016) e Raposo e Aderaldo (2019).

4 O Coletivo da Quebrada compartilha suas atividades nos seguintes perfis nas redes sociais. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivodaquebradas/> e <https://fb.com/Coletivodaquebrada/>. Acesso em: 28 abr. 2024.

uma vez que essas tendem a reforçar uma concepção binária, reificada, homogeneizante e simplificadora da geografia urbana, bem como de suas experiências cidadinas.

Em resumo, a chave interpretativa dominante costuma associar as periferias a mundos exclusivos, autocontidos e totalmente apartados daquilo que se imagina como o “centro” da vida urbana. Com isso, as populações periféricas e seus territórios existenciais passam a ser pensados, amiúde, como uma espécie de “outro” daquilo que os grupos hegemônicos definem como “a cidade”. E, na medida em que tais definições (normativas) do conceito de “cidade” passam a ser incorporadas por políticas de Estado, essas, com muita frequência, acabam naturalizando e reproduzindo hierarquias que, na visão de nossos/as interlocutores/as, deveriam ser combatidas.

Nesse sentido, temos reparado que a reflexão coletiva e o diálogo permanente junto a outras associações dedicadas à produção de mídias engajadas têm feito com que muitos/as realizadores/as se valham da produção de filmes com o objetivo de elaborar modelos renovados de representação da ideia de “periferia”, nos quais, em vez do enfoque numa concepção localizada e restrita do conceito, costuma-se apostar numa abordagem relacional, que focaliza as implicações recíprocas entre margem e centro.

Com base nessa evidência compartilhada, portanto, buscaremos, ao longo do texto, demonstrar como isso ocorre e que tipo de filmes desdobram-se dessa iniciativa de enfrentamento epistêmico-político, que tem sido protagonizada por setores populares da juventude paulistana.

Para tanto, nos valeremos da condição privilegiada que tivemos para acompanhar etnograficamente os processos de produção de dois filmes recentes do circuito audiovisual periférico de São Paulo, quais sejam, o filme *Até onde a gente vai?*, produzido pelo Coletivo da Quebrada em 2020, e o documentário *Oxente, Bixiga!*, realizado pela produtora independente Caramuja, pesquisa, memória, audiovisual, em 2021.

Todavia, antes de analisar detidamente essas experiências de produção audiovisual, trataremos o registro de uma “situação etnográfica” (Agier, 2011, 2013) vivenciada por um de nós (Guilherme Aderaldo) na ocasião de uma confraternização que ocorreu após um evento voltado ao tema da relação entre cinema e os chamados “projetos de impacto social”, que reuniu uma série de realizadores/as vinculados/as ao contexto do “audiovisual periférico”, no Centro de Pesquisa e Formação do SESC/SP<sup>5</sup>.

A reconstituição da mencionada situação nos permitirá descrever com maior precisão a controvérsia que tensiona a relação de alguns/algumas realizadores/as com ONGs, políticas culturais, empresas “socialmente responsáveis”, entre outras instâncias representativas do audiovisual brasileiro contemporâneo. Trata-se, nesse sentido, da mesma controvérsia que

---

5 Trata-se do 1º Fórum Latino-Americano de Cinema e Impacto Social. O evento ocorreu de forma híbrida, mesclando encontros online com momentos presenciais.

estrutura o embate político, estético e epistemológico que pretendemos iluminar ao discutir as políticas da representação subjacentes ao mencionado circuito audiovisual “periférico”.

## UMA SITUAÇÃO ILUSTRATIVA

Na sequência da finalização do “1º Fórum Latino-Americano de Cinema e Impacto Social”<sup>6</sup>, algumas das pessoas que participavam do evento se dirigiram a um bar nas proximidades do CPF/SESC, onde um de nós (Guilherme Aderaldo) estava, para uma confraternização de despedida.

Em meio àquele momento de descontração, um realizador descreveu sua enorme frustração por conta do fato de, recentemente, ter o financiamento de um projeto de filme sobre territorialidades negras em São Paulo recusado por um edital voltado especificamente ao fomento de produções audiovisuais “periféricas”.

Em sua queixa, o realizador enfatizava que o principal problema não era a recusa do financiamento de seu filme, mas a justificativa que ele havia recebido logo após interpelar um dos membros da comissão avaliadora do edital, já que esse teria dito que, apesar de discutir o tema das territorialidades negras, o filme havia sido preterido pelo fato de se passar, principalmente, no “centro” da cidade, e não nas “periferias”. Ou seja, o alvo da reclamação do realizador era, na verdade, o modo como a própria política cultural acabava adotando um paradigma de “periferia” que reforçava estigmas, na medida em que reproduzia a ideia de que produções “periféricas” precisariam se restringir aos limites geográficos das regiões mais pobres, não podendo, portanto, circular e disputar a própria interpretação da cidade e suas respectivas centralidades com as produções hegemônicas.

O que essa curta situação ajuda a ilustrar, portanto, é o fato de que, como anunciamos na introdução deste artigo, na cena audiovisual “periférica” existe uma tensão estrutural que resulta de um conflito epistêmico e, simultaneamente, político relacionado às formas de ler e representar a paisagem desigual da cidade, bem como os sentidos da própria fronteira centro/periferia.

---

<sup>6</sup> O referido fórum reuniu realizadores audiovisuais politicamente engajados de diferentes partes do país no Centro de Pesquisa e Formação do SESC/SP (CPF/SESC) e teve como principal finalidade discutir os desafios enfrentados pelos/pelas realizadores/as envolvidos/as com a produção audiovisual de baixíssimo orçamento no campo dos chamados “projetos de impacto social”. Há todo um campo de debates e controvérsias relacionadas à noção de “impacto social” que atravessa nossos universos de pesquisa, todavia, não poderemos explorar essas questões nos limites deste artigo.

Voltando ao caso brevemente reconstituído, na avaliação da comissão ligada ao edital que negou o financiamento ao filme do realizador mencionado, a “periferia” acabou sendo traduzida como sinônimo de pontos fixos e isolados no mapa, enquanto para o próprio realizador, a ideia de periferia adquiria outros sentidos, mais relacionados a vínculos articulados por meio do compartilhamento de saberes produzidos a partir das conexões e combinações que se desdobram de encontros protagonizados por diferentes populações subalternizadas em variados espaços da cidade.

Portanto, se, em um caso, a ideia de periferia resume-se à experiência da segregação residencial e geográfica, no outro, ela diz respeito a dinâmicas socioespaciais alargadas, na medida em que remete a redes de lugares e populações conectados por meio da identificação com um conjunto específico de saberes e símbolos associados a experiências de marginalização que transcendem a dimensão meramente residencial.

Enquanto uma leitura sedentariza e confina a “periferia” a restrições espaciais rígidas, a outra associa a mesma categoria a conotações móveis e a processos indissociáveis das experiências circulatórias das populações menos privilegiadas.

Nessa segunda acepção, portanto, sem deixar de reconhecer a relevância da dimensão territorial na experiência de marginalização, busca-se notabilizar o papel ativo das populações periféricas na produção de saberes e de territorialidades que se distribuem por toda a cidade, incluindo suas áreas mais “centrais”.

Como ponderam Caggiano e Segura (2014), ao discutirem as dinâmicas de segregação urbana na cidade de Buenos Aires:

la ciudad no es un mosaico de mundos homogéneos (raciales, étnicos o de clase) que entran en relación más o menos conflictiva, sino que la producción de diferencias, desigualdades y alteridades en el espacio urbano resulta de una dinámica de intercambios, encuentros y trayectos más o menos conflictivos (Caggiano; Segura, 2014, p. 30)<sup>7</sup>.

De acordo com essa dupla de autores, algumas metáforas costumam disputar a forma de descrever a paisagem urbana segregada. Nesse sentido, a metáfora do mosaico, por exemplo, privilegia as posições dos distintos setores sociais no espaço, enquanto a metáfora da cidade como fronteira cultural desloca a indagação dos espaços residenciais e do problema da moradia na direção do espaço público urbano, em que múltiplas fronteiras culturais tendem a se cruzar.

Conforme temos notado, esse tipo de controvérsia na forma de traduzir os sentidos da

---

<sup>7</sup> “A cidade não é um mosaico de mundos homogêneos (raciais, étnicos ou de classe) que entram em uma relação mais ou menos conflituosa. Ao invés disso, a produção de diferenças, desigualdades e alteridades no espaço urbano resulta de uma dinâmica de trocas, encontros e percursos mais ou menos conflituosos” (Caggiano; Segura, 2014, p. 30, tradução livre)

experiência da segregação urbana e, conseqüentemente, de operar com a categoria “periferia” tem instigado alguns de nossos interlocutores a buscar formas mais criativas e inventivas de representação das relações socioespaciais compartilhadas por setores populares em seus filmes.

Tendo em vista isso, tomaremos, a seguir, dois casos exemplares de uma leva recente de produções audiovisuais autodesignadas “periféricas” que temos mapeado com o objetivo de descrever as maneiras pelas quais essa parcela de produções tem logrado êxito na tentativa de alargar a interpretação e os modos de representação daquilo que se entende por “periferia”.

O argumento que buscaremos defender a partir de agora é o de que boa parte desses filmes, além do desejo de reconhecimento profissional e artístico da parte de seus/suas realizadores/as, tem sido motivada por uma espécie de engajamento epistemológico e político de nossos/as interlocutores/as.

Nos casos a seguir, portanto, buscaremos notabilizar como recursos audiovisuais têm sido mobilizados com a finalidade de desconstruir as representações sedentárias e homogeneizantes da “periferia”, dando lugar a percepções mais complexas dos modos pelos quais as experiências de marginalização e segregação expressam-se nas dinâmicas socioespaciais urbanas. Partimos do pressuposto de que os/as realizadores/as com os/as quais temos estabelecido contato entendem a “periferia” como sinônimo de uma experiência multidimensional, para além de territórios isolados na paisagem, o que dá ensejo à construção de saberes e modos de representação alternativos sobre as formas e sentidos da desigualdade socioespacial urbana.

## **“PERIFERIAS MÓVEIS”: TECENDO UM DIÁLOGO ENTRE OS FILMES *ATÉ ONDE A GENTE VAI?* E *OXENTE, BIXIGA!***

Lançado em junho de 2020, o longa-metragem documentário *Até onde a gente vai?*<sup>8</sup> foi produzido pelo Coletivo da Quebrada, um coletivo formado por jovens moradores do Jardim João XXIII, um dos bairros do extremo oeste do município de São Paulo, no distrito de Raposo Tavares.

O Coletivo da Quebrada foi fundado em 2017 por dois jovens artistas e ativistas, Pedro e Alvim, com dois principais intuitos. Primeiramente, chamar a atenção para a existência, muitas vezes apagada, das “quebradas” da Zona Oeste paulistana, região compreendida como a mais rica da cidade, onde estão situados bairros nobres, como Pinheiros, Vila Madalena, Alto da Lapa e até a Cidade Universitária da Universidade de São Paulo, mas que também abriga, em

---

<sup>8</sup> O filme completo pode ser visualizado em: <https://youtu.be/TI6xSa8ZqJQ>. Acesso em: 28 abr. 2024.

sua porção menos visível, distritos marcados pela precariedade, como Rio Pequeno e o próprio Raposo Tavares<sup>9</sup>. Cabe notar que, em diversos momentos da pesquisa de campo realizada por um de nós (Diego Peralta), foram observadas experiências de estranhamento e inclusive comentários jocosos ou “zoeiras” por parte de outros coletivos autodenominados “periféricos”, em fóruns e reuniões, ao saberem que o Coletivo da Quebrada estava sediado na Zona Oeste de São Paulo: “Na ZO não tem quebrada”, diziam.

Em segundo lugar, o Coletivo da Quebrada surge também com o intuito de “trazer o que existe no centro para a quebrada”, isto é, contribuir para a diminuição da desigualdade no tocante ao acesso a oportunidades, infraestrutura urbana e bens culturais na cidade.

Tal ponto foi, desde o princípio, um campo de discussões privilegiado por seus membros, que iniciam sua atuação coletiva oferecendo oficinas sobre mobilidade urbana nas escolas públicas do Jardim João XXIII, de modo que tais oficinas foram marcadas por debates acerca do direito à cidade, das condições do transporte público, da distância em relação ao centro e da escassez de oportunidades de emprego, estudo e bens culturais na região. Essas inquietações, portanto, foram os fatores que levaram os membros fundadores a se engajarem em sua primeira produção audiovisual conjunta, qual seja, o longa-metragem documentário *Até onde a gente vai?* (2020), que começou a tomar forma após a obtenção do financiamento do Programa para a Valorização das Iniciativas Culturais (VAI), uma política de fomento a iniciativas culturais periféricas do município de São Paulo<sup>10</sup>.

O filme narra, a partir dos deslocamentos cotidianos no sistema de transporte público paulistano, as experiências, memórias e expectativas de três personagens moradoras da região do Jardim João XXIII: Lília, Rogério e Amanda. Desse modo, o espectador é convidado a seguir as rotinas de cada personagem, acompanhando sua preparação para a saída rumo ao trabalho ou estudo, suas caminhadas pelas ruas do bairro, além de adentrar no espaço (apertado) do ônibus e de retornar ao final do dia. Enquanto os espectadores seguem, como “sombras”, as rotinas das referidas personagens<sup>11</sup>, ouvimos acerca de suas trajetórias de vida, estratégias cotidianas de sobrevivência e aspirações pessoais e familiares para o futuro.

A estrutura narrativa do filme se organiza, portanto, tal qual as fases de um dia rotineiro nas vidas das pessoas “sombreadas” (manhã/ida de casa ao trabalho e noite/volta do trabalho

---

9 As discrepâncias entre os distritos que compõem a capital paulista podem ser visualizadas nos relatórios anuais do “Mapa das Desigualdades”, produzidos pela Rede Nossa São Paulo. Disponível em: <https://www.nossasaopaulo.org.br/campanhas/#13>. Acesso em: 28 abr. 2024.

10 Sobre as características do Programa VAI e as controvérsias geradas em meio aos coletivos culturais, em especial na cena audiovisual “periférica”, ver Aderaldo (2017) e Raposo e Aderaldo (2019).

11 Atitude metodológica próxima à técnica de “sombreamento” (*shadowing*) da etnógrafa chilena Paola Jirón (2010).

à casa), mas, conforme a trama se desenvolve, novos movimentos são notabilizados, como os do ciclo de vida (juventude e vida adulta), do tempo (passado, presente e futuro), entre outros (mobilidade urbana, religião, estudos, trabalho, dinheiro, segurança pública, gênero, maternidade, habitação e política).

Dessa forma, a alternância entre as personagens e a sobreposição de suas histórias de vida cria, no documentário, um quadro de referência, do qual é possível depreender dois elementos-chave que nos auxiliam a compreender como essas produções audiovisuais autodenominadas “periféricas” contribuem para a reconfiguração da relação centro/periferia e dos sujeitos implicados nela. A saber: 1) o arranjo de diferentes formas de mobilidade na experiência dos sujeitos; e 2) a resignificação da noção de “periferia”.

Recentemente, quando os realizadores foram inquiridos a respeito de qual era o principal tema do *Até onde a gente vai?* (2020), eles responderam: “é sobre o transporte, mas não só”. Em sua prática, durante o processo de produção do filme, eles acabaram por perceber como as mobilidades urbanas constituem uma dimensão indissociável de outras formas de mobilidade que, ao se interconectarem, formam um sistema complexo entre si.

Assim, deslocamentos cotidianos, migrações e mobilidade socioeconômica se cruzam nas biografias dos sujeitos e nos permitem visualizar esse “quadro móvel” complexo em que se articula a vida das personagens. Essa visualização só é possível porque nenhum movimento é encarado isoladamente, mas em articulação com os demais e com seus sentidos e práticas associados<sup>12</sup>.

### Figura 1. Quadros do filme *Até onde a gente vai?*



<sup>12</sup> Essa concepção sobre as diversas formas de mobilidade e suas interdependências é compartilhada com o que alguns autores vêm chamando de “virada das mobilidades” nas Ciências Sociais (Freire-Medeiros; Lages, 2020)



**Fonte:** *Até onde a gente vai?* (2020).

Ao assistir ao filme e acompanhar pela tela as personagens dentro dos ônibus da linha municipal 7545-10 “Jardim João XXIII/Praça Ramos de Azevedo”, linha que une os moradores desse bairro periférico, ouvimos mais que suas histórias de vida. Ficamos sabendo também como chegaram até aquele momento em suas trajetórias, suas aspirações para si e para seus familiares e como interpretam, de forma ampla, a vida na metrópole. Pela sobreposição de suas narrativas e de seus deslocamentos cotidianos, é possível perceber como as barreiras vividas no passado compartilham sentidos com os desafios e obstáculos vividos no presente e orientam as estratégias de deslocamento na cidade, seja para a procura por emprego ou estudo, seja para a criação dos filhos, etc. Essas associações são possíveis uma vez que o filme foca sua narração nas personagens e suas percepções, e não apenas na materialidade fria e supostamente objetiva do transporte público ou da segregação residencial.

Essa abordagem, que, por um lado, é sensível às trajetórias das personagens e, por outro lado, complexifica o debate acerca das mobilidades urbanas, é, portanto, o que permite que a concepção estanque e simplificadora das vivências periféricas das pessoas retratadas seja evitada e, no lugar dela, surja uma concepção relacional que vincula a ideia de “periferia” à densidade de obstáculos (econômicos, raciais, de gênero, mobilidade urbana, classe etc.) que as pessoas atravessam cotidianamente em seus itinerários.

A recusa da periferia como categoria estanque e autocontida nos leva, assim, ao segundo

elemento que compõe nosso quadro referencial, isto é, à percepção de que a “periferia” é, na verdade, composta por pessoas e trajetórias de vida muito diversas, não podendo ser resumida a uma categoria homogeneizante.

É verdade que os realizadores do Coletivo da Quebrada selecionaram moradores vizinhos de seu próprio bairro de origem de modo a elaborar, através da linguagem audiovisual, questões que os atravessavam, como a distância até os locais de oferta de emprego, educação e cultura, dificuldade em arcar com a tarifa, superlotação e insegurança, de modo que sua motivação inicial estava em consonância com a compreensão de que as produções culturais “periféricas” seriam, sobretudo, reivindicações, por parte das populações subalternizadas, pelo direito a contarem suas próprias histórias, assim como as histórias de seus grupos e territórios. Esses esforços de autorrepresentação teriam como objetivo desconstruir estereótipos e conquistar espaços de enunciação que historicamente foram negados às populações negras e pobres.

Na observação de campo, porém, foi possível perceber que, durante o processo de produção do filme documentário, emergiram novas preocupações que obrigaram a equipe a revisar suas motivações iniciais, por exemplo, o esforço em demarcar as diferenças internas e as alteridades inerentes ao contexto “periférico”.

Ainda que as personagens Lilia, Rogério e Amanda sejam todas pessoas negras — evidência da relevância do debate racial para os realizadores —, suas experiências pessoais são estruturadas de formas distintas pelos marcadores sociais da diferença, como gênero, raça e geração. Se, por um lado, as representações hegemônicas da “periferia” e dos/das “periféricos/as” são comumente feitos a partir “de longe e de fora” (Magnani, 2002), dando-lhes um caráter homogêneo ou estereotipado, por outro, é dada uma atenção deliberada, por parte dos realizadores do Coletivo da Quebrada, à maneira como, no interior dessa identidade compartilhada (ser periférico/morar na periferia), existem diferenças entre os sujeitos e como tais diferenças produzem alteridades que conferem singularidade às suas experiências cotidianas.

O trio de personagens representa, dado o limite de uma obra audiovisual, a diversidade de sujeitos e desafios enfrentados cotidianamente por essas populações: Lilia, que é mãe solo de uma criança de 11 anos, diariamente leva seu filho para a escola em um bairro distante, onde também trabalha de diarista e concilia sua vida profissional, familiar e religiosa como umbandista; Rogério, que é “pai de família”, trabalha como operador de empilhadeira em uma firma distante, o que o levou a elaborar uma estratégia de locomoção que envolve diferentes modais de transporte (ônibus, bicicleta compartilhada e caminhada), além de conciliar consigo mesmo um passado como rapper e um presente como evangélico e líder na ocupação onde reside; e Amanda, uma jovem estudante de um cursinho popular pré-vestibular, que optou, apesar das dificuldades, por se preparar para o ingresso em uma universidade pública em vez de procurar emprego.

Avtar Brah (2006) considera que as identidades não podem ser facilmente fixadas nem singularizadas, mas devem ser compreendidas em sua multiplicidade relacional. Identidades coletivas, como a “periférica”, por um lado, escondem alguns traços constitutivos das identidades individuais; por outro, carregam outros traços consigo, tornando-se também um terreno de disputa e lugar de encontro.

Ao nosso ver, o Coletivo da Quebrada conseguiu complexificar a expressão dessa identidade “periférica”, maximizando a identificação dos espectadores através de sua metodologia de seleção das personagens (*casting*) e do enfoque narrativo em suas percepções pessoais. Nas diversas exibições do filme que pudemos acompanhar, era comum que cada espectador declarasse sua maior ou menor identificação com alguma personagem ou situação enfrentada.

Por conseguinte, de modo sensível e atento aos procedimentos adotados, o filme documentário *Até onde a gente vai?* (2020) consegue ampliar a discussão sobre a realidade “periférica” nas grandes cidades, chamando a atenção para as diferentes formas de mobilidades envolvidas na produção da vida social e na impossibilidade de homogeneizar essa mesma realidade. Ao se deslocarem junto com suas personagens, os realizadores do Coletivo da Quebrada transformaram sua primeira produção audiovisual conjunta em um processo de investigação intelectual sobre as desigualdades e dinâmicas socioespaciais da metrópole.

Compartilhando a cena audiovisual “periférica” paulistana, o filme documentário *Oxente, Bixiga!* (2021)<sup>13</sup> foi lançado em 2021 pela dupla de realizadores Daniel Fagundes e Fernanda Vargas. Daniel é um reconhecido ativista, músico, escritor e realizador audiovisual “periférico”, tendo atuado durante muitos anos em um coletivo chamado Núcleo de Comunicação Alternativa (NCA), que se formou na sequência da passagem de seus integrantes por diferentes oficinas de audiovisual, oferecidas por ONGs no extremo sul do município de São Paulo no início dos anos 2000<sup>14</sup>. Já Fernanda, além de companheira de Daniel, também é pesquisadora no campo das ciências sociais e atua profissionalmente como assistente técnica de turismo social no SESC/SP. Ademais, é sócia de Daniel em uma pequena produtora independente, chamada Caramuja: Pesquisa, Memória e Audiovisual,<sup>15</sup> que a dupla abriu na intenção de viabilizar o audiovisual como campo de atuação profissional.

---

13 O filme completo, pode ser visualizado em: [https://youtu.be/dQLdri\\_JYfk](https://youtu.be/dQLdri_JYfk). Acesso em: 28 abr. 2024.

14 O NCA encerrou as atividades em 2017 por uma série de razões, entre as quais a dificuldade de seus membros conciliarem as pressões da vida adulta (filhos, trabalho, mudanças de endereço etc.) com projetos “engajados”, sem retornos financeiros significativos e num ambiente político no qual o setor cultural entrou num período de enorme precarização e sucateamento.

15 O portfólio e outras informações da produtora se encontram disponíveis em: <https://www.caramuja.com/>. Acesso em: 28 abr. 2024.

O referido filme documentário desdobrou-se da experiência de uma pesquisa de mestrado em Ciências Humanas e Sociais, realizada por Fernanda e defendida em 2019 na Universidade Federal do ABC<sup>16</sup> e tem como proposta central a tentativa de descolonizar a representação sobre a memória da região do Bixiga, localizada na área central da cidade de São Paulo. Apesar de essa região ser, reconhecidamente, um território fundamental para a memória das populações negras e nordestinas, no imaginário popular, ela costuma ser associada de maneira quase exclusiva à comunidade imigrante italiana e branca, que, de fato, deixou muitas marcas importantes no lugar, como a profusão de cantinas, construções, centros de memória e a famosa festa de Nossa Senhora Achiropita, padroeira da paróquia local.

O documentário, portanto, busca revelar o fato de que, apesar de sua localização central e de sua real relação com a memória da imigração europeia — sobretudo italiana —, o Bixiga, em sua formação, foi um território massivamente ocupado por populações de extratos sociais mais baixos<sup>17</sup>.

Em relação a isso, aliás, durante um debate sobre o filme, promovido pela Companhia Bueiro Aberto em seu canal no YouTube<sup>18</sup>, Daniel traçou uma reflexão muito instigante, ao dizer as seguintes palavras:

[...] Muitas vezes quando as pessoas falam “ah, você mora no centro”, “você mora no Bixiga”, elas acham que você está morando num lugar muito chique. E aí, eu acho que fazer esse filme era também, de alguma maneira, uma possibilidade de revelar essa periferia que existe no centro também. Por exemplo, eu me deparei com um dado no meio da pesquisa [para o filme], que me deixou “de cara”, que é o fato de que a região mais adensada populacionalmente em São Paulo é o Bixiga<sup>19</sup>. A área onde mora mais gente por metro quadrado é o distrito da Bela Vista, que é o nome oficial do Bixiga. Então, se a gente pensar que nem Cidade Tiradentes, nem Grajaú, nem nenhum outro lugar de São Paulo têm um adensamento populacional tão grande, isso já é um dado que nos ajuda a mostrar o número exorbitante de cortiços, ocupações e outras referências de moradia para além do que a gente vê no olhar imediato, que são os prédios de luxo, etc. E é muito louco isso, porque no Bixiga especificamente, esse lugar dos cortiços é o “porão”. Então, a gente tem uma cidade vertical para cima e vertical para baixo. Esse adensamento também revela que não são só condomínios de luxo, grandes mansões e casarões. São também esses cortiços e essas ocupações. E

<sup>16</sup> Ver Vargas (2019).

<sup>17</sup> O bairro inclusive abrigou em suas imediações o Quilombo Saracura, onde posteriormente se assentou a sede da Escola de Samba Vai-Vai (Stevens; Meulder, 2018).

<sup>18</sup> O vídeo pode ser visualizado em: <https://www.youtube.com/watch?v=q4uz79-Qytg&t=1010s>. Acesso em: 28 abr. 2024.

<sup>19</sup> Dados recentes, obtidos por meio do censo de 2022, registraram uma modificação significativa no cenário descrito por Daniel, o que, porém, não invalida a potência de sua reflexão. De todo modo, no momento atual, a região da Bela Vista/Bixiga perdeu cerca de 10% de seus moradores e a região do Grajaú tornou-se a mais populosa da cidade. Sobre isso, ver: <https://oglobo.globo.com/brasil/sao-paulo/noticia/2024/03/21/sao-paulo-saiba-se-a-populacao-do-seu-bairro-cresce-ou-encolhe.ghtml> Acesso em 26 jun 2024.

essa cidade que é adensada para baixo também [...] é adensada por uma quantidade grande de moradores de rua, de pessoas que vivem embaixo de viadutos e de uma moradia precária realmente perversa, que o Bixiga revela e revela de um outro jeito, que não é o jeito da periferia daqui<sup>20</sup>. Eu estava conversando com a Thais Taverna, que contribuiu com a gente na fotografia e que é filha de um dos grandes nomes lá do Bixiga [...], que é o Walter Taverna. E ela falou: “nossa Dani, precisei de vocês virem de outro lugar, com esse olhar mais ‘periférico’ para ver coisas no bairro onde eu nasci e que eu nunca tinha visto”. Então, eu acho que tem essa coisa dos filtros que a gente tem na visão e que tem muito a ver com a nossa história. São filtros de cultura, comportamento e sociabilidade marcados muito também pelos processos de desigualdade da sociedade como um todo (Daniel Fagundes em Live organizada pela Companhia Bueiro Aberto, 2021).

Na percepção de Daniel, portanto, mais do que áreas urbanas isoladas e distantes do “centro” no mapa, a ideia de “periferia” remete a uma forma específica de produção de conhecimento sobre a cidade, ou seja, a uma maneira peculiar de perceber e “filtrar” a paisagem urbana segregada. E essa forma “periférica” de interpretar a metrópole paulista é produzida por meio da articulação de saberes e sensibilidades construídas durante anos por diversas populações que vivem nos territórios dessa cidade “verticalizada para baixo”, as quais intercambiam elaborações artísticas e intelectuais sobre São Paulo, além da colaboração que prestam como trabalhadores na construção civil, empregadas domésticas, auxiliares de limpeza, garçons etc.

Assim, seguindo um fio narrativo que cruza o interesse pela singularidade cultural da região do Bixiga com uma reflexão acerca da própria condição sociocultural da dupla enquanto descendentes de migrantes nordestinos e de imigrantes bolivianos (no caso específico de Fernanda)<sup>21</sup>, o filme traz imagens resultantes tanto de uma rigorosa pesquisa em arquivos históricos quanto de uma inserção consistente na vida cotidiana do bairro. Por outro lado, o documentário também concentra uma grande atenção no acompanhamento dos fluxos de pessoas e objetos, além de outras trocas que acabam sendo conflagradas por meio dos encontros promovidos por uma empresa familiar de ônibus que faz, há mais de 40 anos, o trajeto de 2.667 km entre a cidade de Mombaça, no sertão central do Ceará, e a rua Santo Antônio, via principal de comércio do Bixiga.

Logo, no decorrer do filme, os realizadores buscam evidenciar a complexidade dos arranjos físicos, simbólicos e econômicos que confluem na produção do Bixiga como um “lugar de memória”<sup>22</sup> para núcleos populacionais que, embora muito diversos entre si, combinam-se a

---

20 Durante a entrevista, Daniel e Fernanda falavam de sua casa, localizada no extremo sul de São Paulo.

21 O pai de Fernanda é um imigrante boliviano que atua como médico de família em São Paulo.

22 “Lugares de memória”, de acordo com o historiador Pierre Nora (1993), são ambientes nos quais as memórias de certos grupos nascem e se atrelam à materialidade do espaço, proporcionando um referencial simbólico para a vida social desses mesmos agrupamentos.

partir de um sistema de interdependências responsável por converter a região, ela própria, em uma atração cultural e em um polo de oportunidades econômicas e políticas privilegiadas.

De modo similar, portanto, ao que ocorre no caso do filme *Até onde a gente vai?* (ATÉ..., 2020), *Oxente, Bixiga!* (OXENTE..., 2021) se esforça por romper com uma visão fetichista, bidimensional e estanque das experiências socioespaciais urbanas protagonizadas pelas populações subalternizadas de São Paulo.

Ademais, no decorrer do filme, em vez de simplesmente inverterem a lógica hierárquica que organiza o imaginário dominante sobre o lugar e alçarem as populações negras e nordestinas ao papel de principal matriz identitária local, Daniel e Fernanda preferem retratar a região como uma territorialidade simbolizada e construída permanentemente por meio de arranjos combinatórios que se produzem justamente no cruzamento cotidiano desses muitos fluxos que circulam pelo território. Isso faz com que a singularidade do lugar deixe de ser associada à sua relação com um grupo específico e passe a ser entendida como uma qualidade decorrente do modo como o Bixiga favorece associações entre múltiplas matrizes identitárias, a exemplo do que propõe Massey (2012).

Um bom exemplo disso ocorre quando, em dado momento do filme, um interlocutor dos realizadores, fortemente articulado com os núcleos políticos influentes da cidade de Mombaça-CE, decide aproveitar a já consolidada associação entre o bairro e as festas ligadas às populações italianas e negras, para criar a “Festa dos Filhos e Amigos de Mombaça” no Bixiga, estimulando, assim, o incremento da circulação de artistas e autoridades da cidade nordestina em um ambiente mais favorável política e economicamente. Inclusive, em um dos trechos finais do documentário, nós nos deparamos com o episódio da vinda do padre da igreja central de Mombaça, durante a referida festa, para rezar uma missa na Igreja de Nossa Senhora Achiropita, no Bixiga, a qual foi transmitida ao vivo por rádio e internet para o público mombacense.

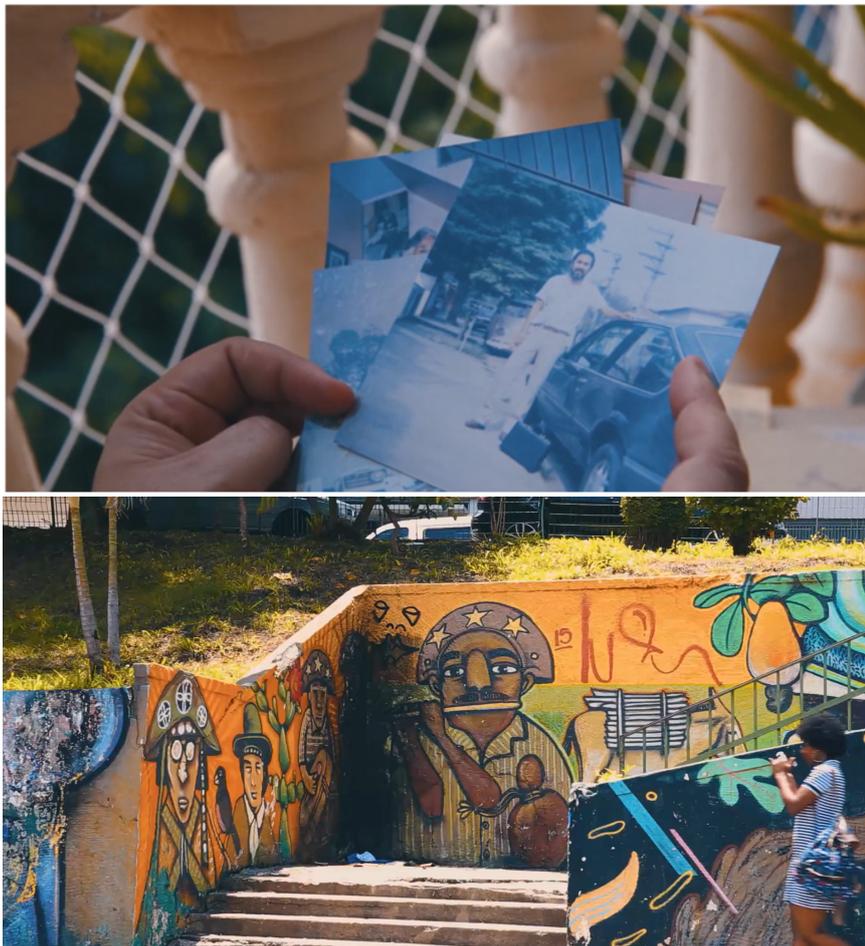
Outros momentos marcantes ocorrem quando a dupla de realizadores decide fazer a viagem no ônibus da já mencionada empresa familiar que promove semanalmente o transporte entre o Bixiga e a cidade de Mombaça, no Ceará.

Ao longo do percurso, Daniel e Fernanda dedicam-se à observação das percepções, interpretações e experiências vividas pelas pessoas que costumam utilizar a linha. E chama a atenção o fato de que boa parte daquelas pessoas faz a viagem regularmente, com a finalidade de administrar arranjos familiares e situações econômicas que se distribuem entre as duas cidades (São Paulo e Mombaça).

As vantagens de utilizar a linha particular incluem, além do preço mais barato das passagens, a possibilidade de transportar artigos proibidos nas empresas regulares de ônibus — como eletrodomésticos e até uma motocicleta —, sem contar a familiaridade que se constitui entre os/as passageiros/as à medida que as viagens se acumulam.

Nesse sentido, mais do que reconstituir “a história” de um bairro ou de uma população específica e territorialmente “fixada” nele, o que o “olhar periférico” do filme faz é trazer à visibilidade pública um tipo de experiência espaço-temporal que se faz do e no movimento e que, portanto, não pode ser compreendida por meio do sedentarismo epistêmico dos enfoques dualistas tradicionais, como centro/periferia, virtual/real, local/global, sudeste/nordeste. Inclusive, esse “habitar em movimento” (Sheller; Urry, 2006) que as histórias reveladas por *Oxente, Bixiga!* evidenciam é uma característica frequente na experiência de migrantes, cujas vidas são mais ou menos articuladas translocalmente e cujas viagens são simbolicamente preenchidas de sentidos, práticas e relações sociais.

**Figura 2. Quadros do filme *Oxente, Bixiga!***





Fonte: *Oxente, Bixiga!* (2021, on-line).

*Oxente, Bixiga!* nos lembra ainda que essa experiência migrante nordestina em São Paulo (e no Bixiga) também foi vivida (e elaborada poeticamente) por um grande ícone da música popular brasileira. Trata-se de Belchior. Músico cearense, nascido em Sobral, no Ceará, e que se mudou para o bairro paulistano na tentativa de consolidar a carreira artística. Em sua metade final, o filme retoma aspectos dessa trajetória particular, com o objetivo de reforçar a mensagem trabalhada durante todo o documentário, que aponta para o fato de que as populações “periféricas” não produzem os “centros” e “capitais” apenas com a força de seus braços, seja na construção civil ou em outras atividades profissionais que requerem esforço físico, mas também contribuem decisivamente com a produção simbólica e intelectual desses lugares.

Assim, ao contrário de opor o bairro multicultural e “central” do Bixiga às realidades supostamente estáticas e carentes das “periferias”, o que o filme faz é revelar o modo pelo qual territorialidades e subjetividades específicas se desdobram justamente da interação e da combinação constante e sistemática de elementos culturais mobilizados pelas múltiplas populações que vivem a experiência urbana a partir dessa cidade “verticalizada para baixo”, nas palavras de Daniel.

Esse segundo filme documentário revela, portanto, à maneira do filme produzido pelo Coletivo Da Quebrada, uma forma de pensamento, uma linguagem estética e um método de investigação audiovisual e intelectual sobre fenômenos urbanos que não se deixa reduzir a uma concepção simplificadora e dualista das relações centro/periferia. Constatação que, por sua vez, permite-nos chegar às considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste artigo, buscamos apontar para o modo como ferramentas digitais no campo da comunicação audiovisual contemporânea têm sido mobilizadas por uma diversidade de jovens vinculados a setores populares, na intenção não apenas de obter consagração artística, mas também (e, sobretudo) de tensionar politicamente um conjunto de representações dominantes, que tendem a reforçar interpretações estanques e normativas da fronteira centro/periferia.

Conforme buscamos argumentar através da situação relatada e dos dois exemplos filmicos apresentados, esses cinemas “periféricos” podem ser entendidos como aquilo que autores como Isin (2008) e Campos e Sarrouy (2020) chamam de “atos de cidadania”<sup>23</sup>, na medida em que, através deles, o que os/as realizadores/as parecem buscar é, na verdade, meios para construir e fazer circular percepções mais complexas e dinâmicas das experiências socioespaciais que afetam a realidade cotidianamente vivida pelas populações marginalizadas.

Como aponta Segura (2017), as desigualdades entre classes, inquestionavelmente, objetivam-se no acesso desigual ao espaço urbano. Contudo, a redução da experiência da segregação apenas à dimensão sociorresidencial, na lógica centro/periferia, invisibiliza a face dinâmica das assimetrias socioespaciais, uma vez que é justamente nos deslocamentos pela cidade que horizontes sociais se abrem ou se fecham para os diferentes setores da população.

Em consonância com a percepção de Segura (2017); Jirón e Mansilla (2013) sugerem a ideia de que, além das distâncias, a cidade também pode ser pensada a partir de sua “espessura”, ou seja, a partir da densidade dos obstáculos que ela impõe aos cidadãos, conforme fatores como raça, gênero, sexualidade, geração, classe etc., de modo a se tornar mais branda para uns e mais pesada (ou espessa) para outros.

Nas palavras de Segura:

[...] la estigmatización trasciende la asociación con [el] territorio porque se trata de un modo de experimentar no solo el barrio, sino también la ciudad, en la que se despliega un conjunto de estigmas que tampoco se circunscriben de manera exclusiva al territorio, y que remiten a la intersección de dimensiones etarias, raciales y de clase (Segura, 2017, p. 6, acréscimo nosso)<sup>24</sup>.

---

23 O conceito de “atos de cidadania” faz referência a dimensões menos visíveis da participação política ativa de setores marginalizados (neste caso, da juventude periférica) pela via não institucional e criativa.

24 Em tradução: “[...] a estigmatização transcende a associação com o território porque se trata de uma forma de vivenciar não só o bairro, mas também a cidade, que apresenta um conjunto de estigmas que não se limitam exclusivamente ao território, e que se referem à intersecção de dimensões etárias, raciais e de classe” (Segura, 2016, p. 6, Tradução livre)

Ao chamar a atenção para isso, portanto, o que se busca não é, de maneira alguma, diminuir a importância da abordagem territorial para pensar as dinâmicas relacionadas à desigualdade urbana, mas sim, complexificá-la.

No caso das produções culturais autodesignadas “periféricas”, por exemplo, é comum que o qualificativo “periferia” sirva como um meio de restringir a capacidade intelectual, política e imaginativa de nossos/as interlocutores/as a limites geográficos fixos, de modo que esses sujeitos — que, muitas vezes, são jovens, universitários/as, engajados/as em distintos movimentos sociais e com larguíssimo repertório cultural e capacidade comunicativa — acabem encarcerados num lugar simbólico autocontido e homogeneizante, enquanto aqueles que, amiúde, os representam nos espaços institucionais (gestores de ONGs, representantes do poder público, agentes responsáveis pelas políticas de “responsabilidade social” de empresas financiadoras de projetos sociais etc.) circulam com grande liberdade e desenvoltura, “negociando” (na lógica multiculturalista do mercado) suas produções e suas presenças “periféricas” como exemplares típicos da criatividade dos pobres urbanos brasileiros.

Desse modo, a presença empírica dos realizadores acaba, repetidas vezes, coincidindo com sua ausência teórica, seja na construção de debates sobre as formas e sentidos da desigualdade socioespacial urbana, seja na formulação de políticas culturais que lidem de maneira mais complexa com a fronteira centro/periferia.

É justamente contra essa armadilha epistêmica e política que muitos/as realizadores/as com os quais temos nos relacionado tem buscado se posicionar. Nesse sentido, inclusive, filmes como *Até onde a gente vai?* (ATÉ..., 2020) e *Oxente, Bixiga!* (OXENTE..., 2021) nos parecem bons exemplos de como ocorrem essas resistências. Afinal, conforme buscamos demonstrar, a principal força política subjacente ao engajamento desses/as realizadores/as com a produção audiovisual refere-se à tentativa de fazerem notar o fato de que as periferias que mobilizam seus cinemas não se contentam em permanecer na “periferia” das reflexões urbanas.

## REFERÊNCIAS

1. ADERALDO, Guilherme. Periferias “móveis”: seguindo experiências de realizadores (áudio)visuais nas margens da metrópole. In: VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André. (org.). **Antropologia das Mobilidades**. Brasília: ABA Publicações, 2021. p. 459-486.
2. ADERALDO, Guilherme. **Reinventando a cidade**: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas “periferias” de São Paulo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2017.

3. ADERALDO, Guilherme. Visualidades urbanas e poéticas da resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 45, p. 66-93, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i45.a42002>. Acesso em: 28 abr. 2024.
4. ADERALDO, Guilherme; RAPOSO, Otávio. Deslocando fronteiras: notas sobre intervenções estéticas, economia cultural e mobilidade juvenil em áreas periféricas de São Paulo e Lisboa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 279-305, jan. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000100011>. Acesso em: 28 abr. 2024.
5. AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
6. AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. o antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>. Acesso em: 28 abr. 2024.
7. AGIER, Michel. **La condition cosmopolite**: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire. Paris: Éditions La Découverte, 2013.
8. ALMENDARY, Livia Chede; BORELLI, Silvia Helena Simões. Juventudes e documentário em São Paulo: ativismo cultural e políticas de visibilidade. **Revista Ciências Sociais Unisinos**, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 214-225, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4013/csu.2021.57.2.06>. Acesso em: 28 abr. 2024.
9. ÁLVAREZ, María Inés Fernández; PERELMAN, Mariano. Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 51, p. 7-19, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.34096/cas.i51.8270>. Acesso em: 28 abr. 2024.
10. ATÉ onde a gente vai? Direção de Pedro Fernandes. São Paulo: Coletivo da Quebrada, 2020. 1 vídeo (72 min). Disponível em: <https://youtu.be/TI6xSa8ZqJQ>. Acesso em: 1 out. 2023.
11. BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.
12. CAGGIANO, Sergio; SEGURA, Ramiro. Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires. **Revista de Estudios Sociales**, Buenos Aires, n. 48, p. 29-42, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7440/res48.2014.03>. Acesso em: 28 abr. 2024.
13. CAMPOS, Ricardo; SARROUY, Alix. Juventude, criatividade e agência política. **Revista TOMO**, São Cristóvão, n. 37, p. 17-46, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.21669/tomo.vi37.13371>. Acesso em: 28 abr. 2024.
14. FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Mauricio P. A virada das mobilidades: fluxos,

- fixos e fricções. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Lisboa, n. 123, p. 121-142, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.11193>. Acesso em: 28 abr. 2024.
15. ISIN, Engin F. Theorizing acts of citizenship. *In*: ISIN, Engin F.; NIELSEN, Greg (org.). **Acts of Citizenship**. London: Zed Books, 2008. p. 15-43.
  16. JIRÓN, Paola. On becoming 'la sombra/the shadow'. *In*: BÜSCHER, Monika; URRY, John; WITCHGER, Katian. **Mobile Methods**. London: Routledge, 2010.
  17. JIRÓN, Paola; MANSILLA, Pablo. Atravesando la espesura de la ciudad: vida cotidiana y barreras de accesibilidad de los habitantes de la periferia urbana de Santiago de Chile. **Revista de Geografía Norte Grande**, Santiago, n. 56, p. 53-74, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022013000300004>. Acesso em: 28 abr. 2024.
  18. MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.
  19. MASSEY, Doreen. Un sentido global del lugar. *In*: ALBET, Abel; BENACH, Núria (org.). **Doreen Massey: un sentido global del lugar**. Barcelona: Icaria Editorial, 2012. p. 112-129.
  20. NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.
  21. OXENTE, Bixiga! Direção de Daniel Fagundes e Fernanda Vargas. São Paulo: Caramuja – Pesquisa, Memória e Audiovisual, 2021. 1 vídeo (77 min). Disponível em: <https://youtu.be/dQLdriJYfk>. Acesso em: 1 out. 2023.
  22. RAPOSO, Otávio; ADERALDO, Guilherme. Políticas públicas e produção artístico-cultural entre jovens das periferias de Lisboa e São Paulo. **Etnográfica**, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 109-132, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6395>. Acesso em: 28 abr. 2024.
  23. SEGURA, Ramiro. Ciudad, barreras de acceso y orden urbano. **Revista Argentina de Estudios de Juventud**, La Plata, n. 11, e016, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.24215/18524907e016>. Acesso em: 28 abr. 2024.
  24. SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. **Environment and Planning A**, v. 38, p. 207-226, 2006.
  25. SOTOMAIOR, Gabriel de B. Imagens, Imaginários e representações no Movimento de Video Popular. **Revista Esferas**, Brasília, n. 7, p. 183-196, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.31501/esf.v2i7.6957>. Acesso em: 28 abr. 2024.
  26. SOUZA, Gustavo. Representações do cotidiano em documentários de periferia. **Animus**, Santa Maria, v. 15, n. 29, p. 246-260, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/217549779803>. Acesso em: 28 abr. 2024.
  27. STEVENS, Jeroen; MEULDER de, Bruno. On Allotopia: The Spatial Accumulation of

- Difference in Bixiga (São Paulo, Brazil). **Space and Culture**, Thousand Oaks, v. 22, n. 4, p. 1-18, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1206331218760772>. Acesso em: 28 abr. 2024.
28. VARGAS, Fernanda. **Bixiga-Mombaça**: entre lugares, percursos e memórias. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) – Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7777457](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7777457). Acesso em: 28 abr. 2024.
29. VIDEOLÊNCIA. Produção do Núcleo de Comunicação Alternativa. São Paulo: NCA, 2009. 1 vídeo (59 min). Disponível em: <https://youtu.be/icwno4uJkSU>. Acesso em: 1 out. 2023.

*Guilherme Aderaldo*

Professor Assistente Doutor no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual Paulista. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2507-1967>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Revisão. E-mail: [guilherme.aderaldo@unesp.br](mailto:guilherme.aderaldo@unesp.br)

*Diego Edmilson Peralta*

Mestrando em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6421-6714>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação, Revisão. E-mail: [diegoperaltae@gmail.com](mailto:diegoperaltae@gmail.com)

# A Cidade Baixa é de quem a pratica: apropriações juvenis de um bairro boêmio a partir das ruas

Cidade Baixa belongs to those who practice it: youth appropriations of a bohemian neighborhood from the streets

**Joanna Munhoz Sevaio**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

## RESUMO

Este texto trata de pesquisa etnográfica em que observei como o encontro de corpos juvenis com a dança, com bebidas alcoólicas e com o ritmo do funk compõe uma versão particular do espaço urbano, mais particularmente da Cidade Baixa, um bairro em Porto Alegre/RS, Brasil, conhecido por sua intensa vida noturna. Analisei a ocupação das ruas do bairro por jovens a partir da combinação de dois contextos: da pesquisa realizada entre 2019 e 2021, que culminou em minha dissertação, e da observação da continuidade das dinâmicas rueras no período posterior à pandemia de covid-19. Inspirada em Certeau (2014), parto da noção de que a Cidade Baixa é *praticada* a partir das sociabilidades que imprimem uma lógica específica em seu cotidiano, em que os deslocamentos são uma dimensão fundamental. Mais do que isso, argumento que a ocupação das ruas do bairro por esses jovens transcende o caráter do entretenimento, fazendo da festa um mecanismo de reivindicação política da cidade e de seus lugares.

**Palavras-chave:** Jovens, Rua, Ocupação, Festa, Funk.

## ABSTRACT

This text deals with ethnographic research in which I observed how the encounter of young bodies with dance, alcoholic drinks and the rhythm of funk makes up a particular version of urban space, more particularly in CidadeBaixa, a neighborhood in Porto Alegre/RS, Brazil known for its intense nightlife. I analyzed the occupation of the neighborhood's streets by young people from a combination of two contexts: research carried out between 2019 and 2021, which culminated in my dissertation, and observation of the continuity of street dynamics in the period after the covid-19 pandemic. Inspired by Certeau (2014), I start from the notion that the Lower City is practiced based on sociabilities that imprint a

---

Recebido em 01 de outubro de 2023.

Avaliador A: 14 de dezembro de 2023.

Avaliador B: 22 de dezembro de 2023.

Aceito em 21 de junho de 2024.

---



specific logic on its daily life, in which travel is a fundamental dimension. More than that, I argue that the occupation of the neighborhood's streets by these young people transcends the nature of entertainment, making the party a mechanism for political reclamation of the city and its places.

**Keywords:** Young People, Street, Occupation, Party, Funk.

## INTRODUÇÃO

Era uma sexta à noite de maio de 2023 quando saí com alguns amigos para ir a uma roda de samba na rua José do Patrocínio, via central do bairro Cidade Baixa. Costumávamos comprar cerveja em um estabelecimento próximo dali, um bar localizado em uma rua perpendicular, a Joaquim Nabuco. Naquela noite, o trajeto de menos de 200 metros foi dificultado pela quantidade de pessoas que tomaram completamente o lugar. Mil, dois mil, talvez três mil jovens fizessem daquela quadra um baile funk ao ar livre. Não havia, como em outras festas, uma centralização de caixas de som ou uma figura equivalente a um DJ. Por toda a extensão da quadra, grupos e mais grupos reuniam-se em torno de suas próprias caixas de som, compartilhando bebidas e a rua, formando, assim, uma multidão, a qual obstruía a passagem de carros.

O chamariz para aquela região do bairro era, pelo que pude perceber, as promoções de chope e de caipirinhas de um bar chamado Janela. A proposta do estabelecimento é relativamente simples: as vendas, como o nome indica, acontecem em uma janela, de modo que o acesso ao interior do bar fica limitado a quem vai aos banheiros ou opta por comer alguma das opções do cardápio de hambúrgueres. Além das caixas de som, a presença de pequenos *coolers* e sacolas térmicas indicava que nem todas as pessoas ali reunidas consumiam bebidas do Janela. Na maneira de *praticar a cidade* observada, as sociabilidades que acontecem nas ruas importam mais do que o estabelecimento, que serve mais como ponto de referência do que de permanência. O Janela foi inaugurado no final de 2022, mas ganhou projeção em meados do ano seguinte. Antes disso, outros estabelecimentos também já ocuparam essa mesma posição de foco das aglomerações juvenis.

Durante a pesquisa de mestrado realizada entre 2019 e 2021, observei o mesmo tipo de interação com os espaços públicos do bairro, fenômeno que chamei de *arruaças* (Sevaio, 2021). As ruas e os pontos de referência eram outros, no entanto. No decorrer do mestrado, foi possível identificar deslocamentos pelas ruas da Cidade Baixa, uma vez que, de tempos em tempos,

mudava o *point* de maior concentração de jovens. Como sugere Agier (2015), o processo de fazer-cidade é essencialmente movimento, acontece nos fluxos a partir do encadeamento simbólico que se dá por meio das experiências nos lugares. O distanciamento temporal entre aquela pesquisa e este texto ajuda, portanto, na compreensão dos deslocamentos dos jovens entre os lugares do bairro e sua maneira particular de apropriação da cidade, o que busco aqui explorar.

Peirano (2014), ao discutir os meandros da pesquisa etnográfica, comenta a dificuldade de dissociar o trabalho de campo dos acontecimentos fortuitos da vida do pesquisador. Quando, afinal, começam e terminam as dinâmicas do “fazer campo”? A pesquisa etnográfica em contextos urbanos, uma vez que podemos circular cotidianamente pelos lugares que investigamos, adiciona camadas de complexidade à tarefa de delimitação das relações de pesquisa, as quais demandam “[...] potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem” (Peirano, 2014, p. 379). Foi assim que a observação de cenários como o da ocupação da Joaquim Nabuco, além de outras inúmeras situações vivenciadas na Cidade Baixa depois de terminado o período de mestrado, suscitam inquietações da mesma natureza: certo sentimento de continuidade das relações de pesquisa com a Cidade Baixa e seus *praticantes*.

Este texto resulta, assim, da combinação analítica entre os dados observados durante o imersivo trabalho de campo realizado em minha pesquisa de mestrado e os desdobramentos dela, que foram momentos esparsos de observação das dinâmicas que continuaram a acontecer no bairro. O objetivo é demonstrar uma Cidade Baixa *praticada* pelos jovens que fazem das ruas do bairro lugar de festa, apropriando-se dos espaços públicos a partir de suas sociabilidades. Antes disso, porém, apresentarei o bairro ao leitor.

## CIDADE BAIXA E A BOEMIA PORTO-ALEGRENSE

No processo de formação do espaço urbano de Porto Alegre, a Cidade Baixa foi estigmatizada como lugar de “gentinha”, sobretudo imigrantes europeus empobrecidos e escravizados (Rosa, 2018; Pesavento, 1991). Era uma região, entre o século XIX e meados do século XX, marcada por condições precárias de habitação — sem saneamento e com constantes inundações. Apesar da precariedade, muitas das famílias mantinham entre si laços de solidariedade. Conforme salienta Oliveira (1995), a música era um dos elementos dos vínculos sociais entre os moradores da Cidade Baixa. Foi, então, entre as malocas, botecos e tavernas da região que o samba surgiu na cidade. Nascido em 1914, Lupicínio Rodrigues foi o mais notório

entre os filhos da Ilhota, território negro localizado nos limites entre os bairros Cidade Baixa e Menino Deus (Vieira, 2017). Ele ganhou projeção nacional com sambas que celebravam a vida boêmia e choravam dores de cotovelo.

Além da boemia ligada ao samba, a Cidade Baixa ficou conhecida por seus gloriosos carnavais de rua. Blocos, cordões e grupos conhecidos como tribos desfilavam pelo bairro atraindo multidões sob o som de tambores. A rua João Alfredo, uma das principais da Cidade Baixa, foi assim caracterizada: “[...] populosa e festeira, se salientava pelo brilho de seu carnaval de rua, sobretudo na primeira metade deste século” (Franco, 1998, p. 224). Hoje, a tradição sambista é mobilizada por blocos de carnaval que atuam em Porto Alegre, um movimento crescente desde os anos 2010 e que leva multidões a ocuparem monumentos, praças e todo tipo de espaços públicos (Sevaio, 2021).

Ao longo das primeiras décadas do século XX, o bairro passou por uma série de “cirurgias urbanísticas” (Franco, 1998), resultado de um modelo de planejamento urbano higienista. O perfil populacional da Cidade Baixa mudou junto com tais reformas urbanas assim que o bairro passou a ser atrativo para as camadas médias urbanas, com a predominância de pessoas brancas. No começo da década de 1970, a Ilhota de Lupicínio Rodrigues foi completamente extinta do mapa da cidade. Na mesma época, os antigos bares e tabernas foram também desaparecendo. O coração da vida boêmia da cidade passou, então, a pulsar em outros lugares, sobretudo em um dos bairros vizinhos, o Bom Fim.

Na virada do século XXI, foi configurando-se na Cidade Baixa um novo cenário boêmio, mais plural que o anterior. Antes vinculado ao samba e ao carnaval, o bairro viu proliferar por suas ruas centenas de estabelecimentos destinados a um público abrangente e variado. Não há o que não haja por lá: rock, pop, funk, MPB e também muitas rodas de samba (Fonseca, 2006; Silva, 2014; Sevaio, 2021). Nos últimos anos, o nicho das cervejas artesanais conquistou um público considerável no bairro, de modo que surgiram muitos bares voltados à comercialização desse tipo de bebida. Ao mesmo tempo, não faltam estabelecimentos onde são vendidas cervejas comerciais, que atraem público mais pelo preço baixo da bebida do que pela qualidade dela. Para quem prefere beber drinks ou bebidas destiladas, há uma série de opções de bares.

Um dos marcos da retomada boêmia da CB — como é conhecido popularmente o bairro — foi a construção, ainda na década de 1990, do Centro Comercial Nova Olaria. Na época, a sigla GLS ainda era utilizada para tratar da comunidade LGBTQIA+. Foi justamente esse público que começou a frequentar o Nova Olaria e, por conseguinte, a Cidade Baixa (Cogo, 1999). Mas não é somente o público LGBTQIA+ que atualmente encontra opções de entretenimento no bairro. Há, por exemplo, bares voltados à apresentação de drag queens. A poucos metros de distância, há bares temáticos que homenageiam nomes como Quentin Tarantino e Charles Bukowski, além do personagem Harry Potter. Fundada no final da década de 1980, a casa de

shows Opinião ocupa um lugar importante no cenário da Cidade Baixa. Além do Opinião, há outras casas de festas com propostas e públicos variados.

Entender a pluralidade de estabelecimentos e do público que circula pela Cidade Baixa é um passo importante para a compreensão do fenômeno que é o foco deste texto. Ancorado no passado sambista e no presente de perfil mais diversificado, fundamentou-se no imaginário social a noção de que a CB é o destino de quem procura por entretenimento noturno. Nos termos do proposto por Gravano (2003), há uma *identidad barrial* vinculada às festas e sociabilidades festivas. De acordo com Marina, uma de minhas interlocutoras, é isso que agrega valor às experiências no e do bairro: “Cada noite é muito diferente uma da outra, nada nunca vai ser igual na Cidade Baixa... porque são sempre pessoas diferentes. Eu acho que é o único bairro que consegue acolher uma galera de tantos estilos diferentes...então nunca é igual” (relato de Marina, 2020).

A variedade de opções de entretenimento noturno fez com que a Cidade Baixa se tornasse um bairro acostumado aos fluxos, com pessoas circulando pelas ruas para chegar de um lugar a outro. De bar em bar, milhares de pessoas caminham pela CB durante as noites, sobretudo nos finais de semana. Nos últimos anos, notadamente a partir de 2017, as ruas do bairro passaram a ser também lugar de permanência, e não só de circulação. Foi nesse cenário que, em 2019, interessei-me por compreender os sentidos dessa experiência “rueira”. Na fala de Fernando, outro interlocutor da pesquisa, é possível perceber algumas das razões que levam uma parcela significativa dos frequentadores da Cidade Baixa a escolher os espaços públicos em detrimentos de casas de festas ou bares:

Uma fortuna de dinheiro pra tá ali dentro pra sair às 5 da manhã, enquanto que você na rua é como se você estivesse sempre se movimentando de lugar pra lugar, sai do Vila pro Speed, do Speed vai pra Sônia, da Sônia vai pra, sei lá, tem um itinerário completo e você às vezes não paga nada, então só por isso eu acho que já é, já é um ponto central pra mim, tá ligado? (relato de Fernando, 2020).

Permanecendo nas ruas, os jovens se movimentam, afetando e sendo afetados por uma cidade que também está em pleno movimento. Como destacou Fernando, ocupar os espaços públicos para fazer festa é uma experiência gratuita, supostamente acessível a quem quer que seja. É na apropriação dos lugares a partir das práticas festivas — as quais se entremeiam a modos de agir e estéticas específicas — que reside o caráter político da experiência, o que explorarei com mais profundidade ao longo deste texto. Uma vez introduzido o panorama geral da vida boêmia da Cidade Baixa, a partir de agora me deterei à análise de como as práticas juvenis

## CB PRATICADA PELOS JOVENS: AS RUAS DO BAIRRO COMO LUGAR DE FESTA E POLÍTICA

Anoção de que minha pesquisa encontraria em seus caminhos as discussões antropológicas sobre juventude não foi um pressuposto analítico. Foi algo que surgiu no decorrer do trabalho de campo, um trabalho interacional e preenchido por situações de intersubjetividade. Seguindo os passos do proposto por Silva (2009), eu passei a circular pelo bairro para observá-lo: “Ando por aí, converso com um e com outro” (Silva, 2009, p. 174) e, assim, busquei promover meu envolvimento com o bairro e seus *habitués*, a fim de construir uma interpretação sobre a Cidade Baixa.

Foi em uma das primeiras noites de observação, ainda em março de 2019, que fui chamada de “tia”. Quando comecei o trabalho de campo, tinha apenas 25 anos. A epifania sobre minha diferença de idade em relação aos interlocutores da pesquisa aconteceu quando um rapaz, que aparentava ter menos de 20 anos, me viu encostada em uma pilastra e perguntou se eu tinha isqueiro, primeiro me chamando de “tia”. No início, aquilo foi um choque, pois achei que poderia me misturar à multidão que se aglomerava no entorno do bar Cheiki sem destoar dos frequentadores habituais. Mas eu estava enganada. Vestindo um moletom de coloração rosa-pastel e segurando um copo de kit, aquele rapaz acabou abrindo um horizonte analítico que eu não previa.

O próprio uso do termo kit já representa um choque geracional interessante de ser mencionado. De modo geral, um kit é qualquer conjunto de elementos que servem para o mesmo fim. Um kit de ferramentas ou um kit de primeiros socorros, por exemplo. No caso observado, os jovens gaúchos chamam de kit a mistura de alguma bebida destilada, sobretudo vodca, com outra bebida doce, geralmente energéticos. Tal combinação não é exatamente uma novidade, sendo a distinção apenas do termo utilizado para fazer referência a ela. Marina destaca que o consumo desse tipo de bebida é um tipo de prática atrelada à juventude: “[...] mas eu sei que a galera assim 25+ detesta kit e acha extremamente nojento e que faz mal pro coração” (relato de Marina, 2020).

Como consumidora assídua de cerveja, somente a partir da observação atenta das aglomerações juvenis na Cidade Baixa consegui perceber as diferenças entre as *maneiras de beber* (Garcia, 2018) associadas ao kit e à cerveja. Ambas as bebidas têm coloração âmbar e aos meus olhos míopes inicialmente pareciam ser a mesma coisa. Mas o consumo do kit exige uma configuração específica: as garrafas de vodca costumam ser de vidro e compradas coletivamente, pertencendo a grupos de três e quatro jovens. É por isso que a disposição em círculos serve como mecanismo de “proteção” das garrafas — assim delimitando seu pertencimento. Seguindo a

proposta de Douglas e Isherwood (2014), é possível identificar o consumo do kit como uma forma ritual de estabelecer vínculos com as pessoas e também com o espaço público. De acordo com os autores, “os bens são neutros, seus usos são sociais; podem ser usados como cercas ou como pontes” (Douglas; Isherwood, 2014, p. 36). Dezenas e dezenas de círculos formam as multidões que ocupam as ruas da Cidade Baixa. Os copos circulam entre as pessoas — sendo usados como pontes, na acepção de Douglas e Isherwood.

“E eu quero a experiência de me emborrachar!” (relato de Fernando, 2020). A frase de Fernando aponta para mais uma questão a ser levada em conta: o teor alcoólico da vodca e de outras bebidas destiladas é bem mais elevado que o da cerveja — em média 40% e 5%, respectivamente. A significativa diferença do teor alcóolico demonstra como o processo de embriaguez é facilitado pelo consumo do kit, que é mais barato e mais eficiente para uma juventude que busca a sensação de estar sob efeito do álcool. Além disso, o consumo do kit deixa vestígios pelo bairro: o vidro das garrafas de vodca e o plástico dos sacos de gelo e das garrafas de energético são elementos presentes no cenário do bairro. A produção massiva de lixo se torna um problema quando é utilizada como argumento contrário à presença desses jovens nas ruas da Cidade Baixa, principalmente por uma parcela de moradores que se indigna com esse movimento.

A experiência juvenil das ruas destoa dos bares e demais estabelecimentos do entorno, conferindo outros elementos à paisagem da Cidade Baixa. De um lado, copos e corpos circulando, enquanto nos bares as mesas delimitam espacialmente a experiência noturna. Quando há música, ela também se limita ao ambiente interno, não havendo comunicação entre os diferentes recintos. Nas ruas, as batidas que saem das caixas de som misturam-se umas às outras. O funk é o ritmo predominante. Não há entre os grupos rivalidade quanto ao uso do espaço, uma vez que a coletividade e a dimensão do encontro são fundamentais nessa maneira de *praticar a cidade*. Em nossa conversa, Fernando comentou sobre a potência do funk como expressão das culturas de rua, considerando o caso da CB:

Claro que a gente sabe que ali tem lugares que abrigam outros estilos de música, mas a música da rua mesmo, sempre vai ser o funk e o rap, sempre. Não tem como, sabe? Não existe alguém chegando na Cidade Baixa em frente ao Lima's tocando Iron Maiden. Eu acho meio discrepante... respeito, obviamente, mas acho meio discrepante (relato de Fernando, 2020).

O repertório gestual, as danças, o estar-junto a partir do funk são maneiras a partir das quais aqueles jovens “[...] celebravam a amizade, o convívio e a pertença à mesma cultura urbana” (Raposo, 2019, p. 335), imprimindo seus próprios códigos nos lugares da Cidade Baixa. O ato de compartilhar os mesmos espaços públicos, dando-lhe outros tons e sonoridades, faz circular as expressões culturais dessa juventude, investindo a experiência festiva de carga

simbólica, afetiva e subjetiva. O êxtase coletivo e os encontros que acontecem na rua combinam danças, flertes e porres como parte de uma vida urbana que estabelece comunidades de sentido e de pertencimento (Agier, 2011).

Em *Rua de mão única*, Benjamin (1985) sugere que os bares são uma chave de compreensão de qualquer cidade, de modo que basta saber onde se pode beber cerveja para entender as dinâmicas urbanas. Estou falando aqui de um consumo rueiro, fora de quatro paredes e que se congrega ao funk, entendido como ritmo e estilo de vida que melhor expressa os anseios das juventudes urbanas. Seguindo a proposta benjaminiana, as práticas juvenis em questão importam para entender as relações das cidades que habitam e que fazem (Agier, 2015). Do mesmo modo, para Maffesoli (2004), a vida noturna é uma dimensão fundamental para fazer circular sentidos de pertencimento, uma vez que é condutora de trocas e de partilhas: “As pessoas se reúnem, reconhecem umas às outras e, com isso, conhecem a si mesmas” (Maffesoli, 2004, p. 58).

Na Cidade Baixa, o funk incomoda muita gente. Embora não seja um bairro silencioso, é a potência das batidas desse ritmo que provoca as piores reações dos moradores que não aceitam a presença dos jovens nas ruas. Enquanto nos bares e casas de festas há música, para tais moradores o funk é um barulho que não os deixa dormir. A contraposição entre aquilo que é discernível como música adequada e os “ruídos” do funk fomenta discussões sobre quais são os sujeitos que têm direito a ocupar os lugares da Cidade Baixa, já que corpos carregam consigo raça e classe. Como já mencionado, a atual configuração do bairro é resultado de reformas urbanas que culminaram na expulsão da população negra da região, que antes era predominante. Como cultura urbana, o funk é expressão das juventudes periféricas, pobres e racializadas. Há, portanto, disputas simbólicas sobre o direito de estar e de pertencer ao bairro (Leite, 2007) e que podem ser analisadas sob viés político. É como se aqueles corpos juvenis, dançando e se divertindo, estivessem reivindicando seu direito à cidade.

Mizrahi (2014) traz uma instigante leitura acerca das relações entre as estéticas associadas ao funk e os espaços urbanos. Inspirada na abordagem de Manuela Carneiro da Cunha — a qual fala sobre o uso da noção de cultura com ou sem aspas entre povos indígenas —, Mizrahi considera como “cultura” os mecanismos institucionais que alçaram o funk à projeção nacional e internacional como símbolo da brasilidade. A cultura do funk, por sua vez, encontra espaço nas brechas inventivas de seus sujeitos criadores, que não se deixam aprisionar pelas exigências da *indústria cultural* ou do Estado para que o funk seja socialmente aceito. Para a autora, a combinação entre as perspectivas da “cultura” e da cultura garante ao funk a permeabilidade em relação a fatores externos sem que sejam abandonados seus traços estilísticos fundamentais. A centralidade do corpo é um dos traços fundamentais destacados por Mizrahi. Como na música

dos anos 2000: “É som de preto/ De favelado/ Mas quando toca, ninguém fica parado<sup>1</sup>”. Corpos dançantes, que rebolam, que riem, que bebem, que compartilham experiências na cidade.

A abordagem das diversas pesquisas de Diógenes (2008; 2003; 1999; 1997) sobre a experiência urbana juvenil fornece chaves analíticas interessantes para tratar do que tenho observado na Cidade Baixa, sendo uma inspiração para o desenvolvimento de uma sensibilidade etnográfica para perceber como os jovens imprimem seus códigos na e pela cidade. O corpo é o elemento fundamental das práticas juvenis analisadas pela autora. Por meio de seus corpos e estéticas específicas, os jovens carregam consigo suas territorialidades quando se deslocam pela cidade — são territórios em movimento (Diógenes, 1999) que condensam expressões de si onde quer que estejam:

Não há nesse nomadismo das galeras uma idéia de fixidez, de um espaço para cada coisa, tudo se move e se mistura. O corpo leva e traz maquetes de cidades em movimento. Esse é o maior impacto que realiza o nomadismo das galeras no espaço urbano, mostrar que quem segmenta o espaço urbano é o corpo... (Diógenes, 2003, p. 25).

No artigo *Rebeldia urbana: tramas de exclusão e violência juvenil*, Diógenes (1997) aponta que, a partir de um consumo particular e inventivo da “cultura de massa”, os jovens simbolizam o mundo em que vivem, constituindo seus lugares de pertencimento em sociedade. Vale lembrar que a abordagem da autora encontra inspiração na obra de Certeau (2014), que aposta na inventividade da vida cotidiana como mecanismo de *antidisciplina*. É assim que “[...] uma cidade metafórica insinua-se no texto claro da cidade planejada e visível” (Certeau, 2014, p. 172). Em outras palavras, o autor sugere que, por meio de suas práticas, os sujeitos ordenam uma outra cidade, diferente daquela que consta no planejamento urbano formal. Para além dos mapas e planos diretores, Certeau (2014) chama de *praticantes da cidade* aqueles que recusam a condição de passividade diante do cenário urbano, o que pode só ser apreendido pela observação desde baixo, longe dos arranha-céus e mais perto das pessoas. Mirando para as práticas juvenis nas ruas da Cidade Baixa, procuro compreender o que dizem esses “poetas dos seus próprios assuntos, desbravadores nas selvas da racionalidade funcionalista” (Certeau, 2014, p. 57). O olhar que tenho construído é, portanto, atento e sensível às brechas, seguindo aquilo que acontece nas miudezas do cotidiano. Importa aquilo que acontece nas esquinas, nas calçadas, nos fluxos da Cidade Baixa. As ruas do bairro, nesse caso, assumem significados de uma poética urbana produzida de maneira coletiva e pulsante. Dançando, bebendo e ocupando as ruas pela festa, os jovens compõem uma versão particular da CB.

---

<sup>1</sup> Som de preto, dos funkeiros Amilcka e Chocolate. Letra Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/amilcar-e-chocolate/162677/>. Acesso em: 30 jun. 2024.

Diógenes (2008) fala também sobre como o nomadismo é uma expressão da *cidade praticada* pelos jovens — a partir de seus corpos em deslocamento, eles compõem outro mapa, que não é fixo. Para a autora, são esses deslocamentos cotidianos que tornam possíveis os encontros e partilhas que dão sentido à vida urbana. Comentando a experiência de Mira, uma das interlocutoras de pesquisa, Diógenes ressalta que a vivência cidadina é significada pelo corpo:

De que a cidade, seus muros, seus cercos policiais, suas passarelas são para serem reinventadas, para serem vividos de acordo com os lugares de memória habitados no significante corpo? Se nada escapa ao corpo, se ele mora em cada lugar que fala cidade, Mira tem razão, o bairro é um lugar nosso e não deles (Diógenes, 2008, p. 170).

Apesar das diferenças entre os universos empíricos — em Fortaleza e Porto Alegre —, encontro na Cidade Baixa a mesma dinâmica de *nomadismo urbano* que transforma o bairro. Nas ruas observadas, há jovens dançando funk, bebendo kit, elaborando narrativas cidadinas a partir de suas práticas. São jovens que saem de diferentes lugares de Porto Alegre, e da região metropolitana, para se encontrarem na CB, um bairro de classe média no qual nem sempre as sociabilidades desses corpos juvenis são bem-vindas. Além dos deslocamentos de outros bairros porto-alegrenses até o epicentro da vida boêmia, os deslocamentos no interior do bairro são importantes para entender a maneira como esses jovens apropriam-se do espaço urbano.

No começo deste texto, citei as aglomerações observadas em um bar chamado Janela, em maio de 2023. Durante minha pesquisa de mestrado, os lugares de maior concentração juvenil dentro do bairro eram outros: Cheiki, InSônia e Villas. Esses deslocamentos enfatizam uma Cidade Baixa vivida, sentida e em processo (Agier, 2011). Seguir os fluxos que ocorrem no interior da CB é, portanto, um pressuposto para tornar o bairro apreensível não como um dado, mas como um processo vivo, uma vivacidade empreendida por jovens que, a partir de suas práticas, fazem-cidade (Agier, 2015).

Em 2019, um dos lugares que mais chamava a atenção nas dinâmicas da Cidade Baixa estava localizado na rua José do Patrocínio. O InSônia ficava no meio da quadra, impulsionando a ocupação de todo o restante da mesma quadra. A proprietária era conhecida na Cidade Baixa por sua trajetória ligada ao rock, aparecendo muitas vezes por lá vestida com *looks* que remetem à estética gótica. O estabelecimento ficava a poucos metros do Opinião, casa de shows consagrada no Sul do país. Mas na rua, quando os jovens assumiam o controle das playlists da noite, era o funk que dominava, propagando-se por todo bairro. Muitas noites mal era possível distinguir as letras das músicas, apenas as batidas que se misturavam.

“Eu disse que nós ia vim parar no Opinião” foi uma frase que ouvi certa noite, enquanto caminhava até a quadra do InSônia para observar as aglomerações do entorno. Eu me dirigia

ao local atrás de um grupo de amigos que tinham o mesmo destino que eu. Eles eram cinco, todos aparentando ter entre 18 e 20 anos: um casal heterossexual que estava de mãos dadas e três rapazes. Um deles bolava um baseado ao mesmo tempo em que caminhava e conversava com os amigos. Quem carregava a caixa de som era a única mulher do grupo, que segurava pela alça o equipamento do qual saíam luzes vermelhas e batidas de funk. Enquanto o jovem acendia o cigarro, em tom de deboche, falou a supracitada frase para os amigos. As respostas foram apenas risadas.

Chegando perto do InSônia, que ficava duas quadras adiante, o grupo agregou-se a muitos outros que já estavam por lá. Nem chegaram ao Opinião, que naquela noite não tinha nenhuma atração. Ambos os estabelecimentos são referências que delimitam espacialmente as formas de sociabilidades rueras. É a experiência nos espaços públicos que ali importa e que alinhava dinâmicas cidadinas dotados de sentido para quem as vive. Simas (2020), ao falar sobre a constituição da brasilidade, lembra que as festas na rua fundamentam-se em espaço de subversão de cidadanias negadas, dos negros, mulheres, pobres, travestis e tantos outros sujeitos subalternizados no decorrer de nossa história política, no que podem ser incluídos os jovens. Fazer festa nas frestas do cotidiano é, sob tal perspectiva, mobilizar processos de reencantamento do mundo.

A ocupação juvenil da José do Patrocínio virou caso de polícia e de controvérsia com moradores. Durante sete meses, de agosto a março de 2019, frequentei essa rua praticamente todos os fins de semana. Na época, as viaturas policiais tornaram-se também frequentadoras assíduas da Cidade Baixa. Elas circulavam por horas pelas ruas do bairro, a pedido de grupos de moradores que reclamavam do barulho que vinha das ruas. As luzes vermelhas das viaturas já eram um elemento constitutivo da experiência de estar nas ruas do bairro. Mas houve vezes em que a presença policial não se restringiu aos carros. Cavalos, bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha foram mecanismos de repressão algumas vezes utilizados para dispersar as aglomerações. Em outubro daquele ano, uma das ofensivas da polícia virou matéria de discussão no âmbito da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Na ocasião, um dos jovens atingidos por balas de borracha decidiu denunciar a ação violenta, o que não resultou em medidas efetivas para evitar situações do tipo, que voltaram a se repetir de tempos em tempos.

Além da violência do Estado, naquela quadra observei outras maneiras de moradores do entorno demonstrarem sua insatisfação com a presença massiva de jovens nas ruas. Em uma noite, estava encostada na parede lateral ao InSônia, perto de um edifício residencial. Fiquei ali porque aquela posição tinha um ângulo privilegiado de observação dos arredores e, portanto, estava prestando atenção no que acontecia diante de mim. De repente, fui surpreendida, como todos os jovens próximos de mim, pelo barulho de objetos caindo na calçada. Eram dezenas

de cubos de gelos, que foram jogados de uma janela do terceiro andar do edifício. “Velho filho da puta, vai dormir!”, gritou um rapaz irritado. O morador apenas resmungou alguma frase incompreensível e a noite continuou. Os jovens permaneceram naquela quadra por horas e por muitas outras noites, apesar do descontentamento de alguns moradores.

Fernando me relatou outra situação parecida, quando estava na José do Patrocínio com um amigo. Pelo que ele contou, eles deviam estar em um lugar próximo de onde eu estava. A diferença está no que foi jogado pela janela: além de cubos de gelo, algum morador jogou água sanitária nos jovens que estavam na rua. O jovem me contou ainda que outras vezes viu ovos sendo jogados e também água gelada. Para ele: “[...] eu não sei o que se passa na cabeça desses veios que moram ali há 40 anos, que pra mim é racismo, porque eles jogam água sanitária me parece que é pra higienizar a população” (relato de Fernando, 2020).

A Lima e Silva é uma rua paralela à José do Patrocínio, e é uma das principais vias de acesso à Cidade Baixa, seja de carro ou caminhando. Era por lá que eu sempre iniciava meu trajeto pelo bairro, ainda que não fosse o destino final. Lá fica o Villas, um bar estreito, com apenas quatro mesas de plástico em um pequeno pátio externo, duas mesas internas, um balcão e um banheiro no fundo do estabelecimento. De domingo a domingo, o bar esteve aberto durante o ano de 2019. Até quinta-feira, o bar sempre está movimentado, com pessoas sentadas nas mesas e algumas em frente ao estabelecimento. Nas sextas, sábados e em alguns domingos, o cenário que observei era outro.

Sacolas térmicas coloridas contrastando com o cinza do asfalto. Gente e mais gente. Caixas de som que acionam diversos sentidos: com luzes multicoloridas, batidas de funk que se propagam pela rua e que se sente na pele, já que vibram. É assim um final de semana na Lima e Silva, quando há tantos jovens ocupando o espaço que os motoristas que tentam passar lá se veem diante de uma tarefa difícil. Rodrigo, outro interlocutor da pesquisa, ressaltou a sensação de liberdade da experiência de estar nas ruas, enfatizando as noites em que ia para a Lima com os amigos: “[...] tu escolhe o que tu vai beber ali, ou nada... e tu te encontra com os teus amigos ali, ouve música e tal... é libertador, porque as festas são muito caras e ainda tu fica meio que preso ali” (relato de Rodrigo, 2020).

A sensação de liberdade descrita por Rodrigo não é ilimitada. Como na José do Patrocínio, as viaturas policiais são presença constante nas proximidades do Villas. Na noite de 18 de outubro de 2019, a polícia “[...] desceu o cacete em todo mundo que tava na Lima”, de acordo com o que me contou Fernando (relato concedido em 2020). Logo depois da dispersão, os jovens voltaram a se aglomerar na mesma rua, seguindo a festa como se ela não tivesse sido interrompida. No mês seguinte, eu estava na quadra do Villas, encostada na parede lateral do bar, e consegui ouvir a conversa entre duas amigas. Uma delas estava relatando a outra justamente os acontecimentos da noite de 18 de outubro, contando que nunca antes tinha

precisado correr de bombas e que se sentia desrespeitada. O interessante aqui é uma certa teimosia, uma insistência na reivindicação daquele lugar — voltando para a Lima e Silva, apesar da polícia e dos moradores, aqueles jovens marcam sua presença na cidade.

A distância entre os lugares em que ficam o Villas e o InSônia, na Lima e Silva e na José do Patrocínio, respectivamente, é de menos de 800 metros, que pode ser percorrida em uma caminhada de dez minutos. Até o começo da pandemia de covid-19 e do consequente isolamento social, era no eixo Villas-InSônia que os jovens colocavam seus corpos em deslocamento pela Cidade Baixa, corpos que são *território em movimento* pelo bairro.

As esquinas também são pontos importantes desse processo de *fazer-cidade* que os jovens colocam em ação. São um encontro de fluxos: das ruas e das pessoas que se cruzam. Nas esquinas explodem as possibilidades de invenção da vida cidadina, pois resultam da pulsão coletiva das ruas que se encontram. Permanecendo em esquinas, os jovens tecem narrativas sobre a Cidade Baixa em que são protagonistas das dinâmicas do bairro. Também inspirado em Certeau, Rufino (2020) fala sobre como, nas esquinas, a inventividade do agir urbano cotidiano ganha destaque:

A cidade é feita, nas brechas, pelas contendas de sua gente. Território em disputa, cruzada entre sedução, força e esperteza, ela forma, ao longo dos tempos, legiões de catedráticos da esquina. Seus praticantes são aqueles que no ir e vir fazem desses lugares mais do que meros caminhos de passagem: eles a produzem enquanto lugar de improvisos e soluções (Rufino, 2020, p. 76-77).

Além do Villas e do InSônia, outro estabelecimento impulsionou aglomerações nas suas adjacências durante minha pesquisa de mestrado: o Cheiki. O bar ficava em uma esquina, o cruzamento entre a José do Patrocínio e Avenida Loureiro da Silva, mais conhecida como Perimetral. Na localização do Cheiki, estava também o encontro entre dois bairros, já que o bar ficava na zona limítrofe entre a Cidade Baixa e o Centro Histórico. Era, por isso, um ponto de fácil acesso na cidade. Surgido em 2017, o Cheiki teve seu boom no ano seguinte. Foi lá onde fui chamada de “tia”, no começo de 2019. Para Rodrigo, que começou a frequentar a Cidade Baixa em 2018, “O Cheiki virou o que virou...porque a Sônia fechou” (relato de Rodrigo, 2020). Explico: durante mais de um ano, o InSônia esteve fechado, reinaugurando somente em agosto de 2019, no decorrer de minha pesquisa.

Rodrigo costumava se deslocar de Novo Hamburgo, na região metropolitana, até Porto Alegre só para ir ao Cheiki. Ou melhor: só para beber com os amigos ao redor do estabelecimento. O bar *per se* não tinha absolutamente nada de especial em relação a tantos outros bares da Cidade Baixa. Um balcão, um banheiro, mesas e cadeiras de plástico e nada além disso. O único diferencial era a área adjacente, delimitada por pilastras, na qual ficavam as mesas de plástico. Nos finais de semana, essas mesas eram retiradas e o entorno do bar era todo

ocupado, transbordando para a Perimetral. As sociabilidades que aconteciam no Cheiki eram todas voltadas para a área externa, para a rua. Naquela esquina se encontravam dois bairros e pessoas vindas de vários lugares, resultando em uma experiência cidadina particular, na qual os jovens ali reunidos eram sujeitos ativos, *praticando* o bairro a partir de seus próprios termos.

Em muitas das noites em que observei o movimento dos arredores do Cheiki, chamava a atenção uma atitude do proprietário: como não havia grades para separar a área adjacente ao bar da Perimetral, depois da 1h ele colocava cordas nas pilastras para fechar o estabelecimento. Sem poder acessar a área externa do Cheiki, aqueles jovens avançavam em direção à avenida. Assim começava uma disputa com os carros, que naquela região eram abundantes. Caixas de som, corpos, copos e garrafas estavam ali ocupando um lugar da cidade que é planejado para os automóveis e seus motoristas. Entre buzinas e alguns xingamentos, eles permaneciam ali, como que afirmando, a partir de sua presença, que a Cidade Baixa e, portanto, a própria cidade em sua totalidade também podem ser deles.

Devido a multas, o Cheiki precisou fechar durante algumas semanas, o que gerou comoção on-line entre os frequentadores. Foi graças a uma campanha de financiamento coletivo que o proprietário conseguiu angariar o valor necessário para pagar as multas, cerca de 7 mil reais. No entanto, quando o Cheiki voltou a funcionar, o InSônia já havia reinaugurado e o movimento do primeiro bar foi perdendo força, até que não restasse mais toda a vitalidade juvenil antes observada no entorno do estabelecimento. Algumas quadras à frente, também na José do Patrocínio, estavam florescendo as mesmas práticas e formas de ocupar o bairro. No lugar de uma esquina, passou a ser ocupada uma quadra inteira daquela rua, mantendo os mesmos elementos e práticas. O funk e os kits continuavam lá, ainda que nenhum dos dois bares tocasse o ritmo ou vendesse a bebida. Verifica-se, desse modo, o argumento de que mais vale a experiência de estar nas ruas — o que, como apontou Rodrigo, atrela-se a um sentimento de liberdade — do que propriamente o estabelecimento que serve como aglutinador dos fluxos e *nomadismos juvenis* pelo bairro.

Os deslocamentos observados na Cidade Baixa respondem, portanto, a duas lógicas distintas, porém complementares. De um lado, os jovens circulam pelo bairro de um lugar a outro, percorrendo as ruas do bairro para chegar de um lugar a outro, circulando entre os lugares de maior concentração juvenil. No caso do período da pesquisa de campo que resultou em minha dissertação (Sevaio, 2021), esse percurso acontecia primeiro entre o Cheiki e o Villas e, depois, entre o Villas e o InSônia. E aí está a segunda lógica de deslocamentos pela CB: alguns bares fecham, outros inauguram, e assim vão mudando os focos de aglomeração pelo bairro. Fazer festa nas ruas é, nesse sentido, uma abertura para a vivência da cidade como possibilidade e invenção (Bernardo; Costa, 2024).

As dinâmicas de fluxos juvenis e *nomadismos* pelas ruas da Cidade Baixa colocam em

evidência uma forma específica de *praticar* o bairro. Agier (2015) argumenta que mesmo sem ter lido Henri Lefebvre, a partir de suas práticas cotidianas de apropriação do espaço urbano, os sujeitos estão exercendo ou colocando em pauta o seu direito à cidade. A ocupação das ruas coloca as práticas políticas na ordem do cotidiano, para além do repertório institucional. Para os jovens, a festa é um mecanismo de disputa dos sentidos de cidade, a partir do qual tensionam o modelo de planejamento urbano hegemônico. A noção de *agências estetizadas* proposta por Marcon (2019) é também interessante para compreender os processos, em que, por meio de suas expressões sensíveis — performance, dança, festa, e tantas outras intervenções estéticas —, os sujeitos colocam-se no centro do debate público o direito à cidade.

Nas inúmeras noites em que estive na Cidade Baixa, observei como as *agências estetizadas* configuram um outro bairro, transformando-o a partir das práticas e sociabilidades festivas. Ocupando ruas e calçadas, os jovens politizam sua vida cotidiana. São corpos, copos, garrafas, caixas de som, danças e risadas que constituem repertórios simbólicos, formas de existir no mundo e de se expressar nos espaços públicos. Galvão e Marcon (2023) apontam que essas agências não necessariamente modificam radicalmente as lógicas injustas das cidades, ainda que provoquem tensões, criem demandas e impulsionem debates. Trata-se, portanto, de uma maneira de fazer política que acontece nas brechas, que é possível nas miudezas da vida cidadina.

## NOMADISMOS JUVENIS PELA CIDADE BAIXA

Com a chegada da pandemia de covid-19, a vida boêmia da Cidade Baixa foi bruscamente interrompida. No começo de março de 2020, todos os estabelecimentos noturnos do bairro deixaram de funcionar, ao menos temporariamente. Nas vezes em que circulei por lá, durante o período mais rígido de controle sanitário, apenas supermercados e farmácias estavam na ativa. À noite, o bairro ficava completamente ermo, um cenário bastante distante do antes observado. Não estavam no horizonte as luzes vermelhas das viaturas policiais, ou até as luzes coloridas que diferenciavam as caixas de som umas das outras, já que as batidas do funk se misturavam e se confundiam. A CB — antes barulhenta e viva — estava silenciosa e apagada.

As entrevistas que realizei para a pesquisa de mestrado aconteceram durante esse período de isolamento social, em formato remoto. Na época, o cenário da Cidade Baixa era desanimador, e eu pensava que não tinha sentido todo o árduo trabalho de campo no qual eu estive imersa por mais de um ano. Afinal, as experiências coletivas nos espaços públicos tinham se tornado uma ameaça à segurança sanitária da população. Aglomerar-se, que era algo essencial à experiência

de estar nas ruas, virou uma palavra maldita. Por isso, eu questionei meus interlocutores sobre suas projeções acerca do futuro próximo do bairro — ou como imaginavam que seria quando voltasse à “normalidade”. A resposta de Fernando sintetiza as expectativas em relação à CB: “Eu vou tá entornando três litrão no Lima’s, no Lima’s não, no Villa, sabe. E eu acho que esse vai ser o sentimento geral, de toda uma juventude que tá passando por esse momento e ali acho que vai ser o descarrego dos últimos anos.”

Os dois bares citados na última fala de Fernando continuam funcionando, ambos na rua Lima e Silva. Nas proximidades, dois estabelecimentos abriram no final de 2021, além daqueles que já existiam, fazendo com que a quadra experimentasse um boom de movimento no cenário atual. Conforme esperado por Fernando, a Lima continuou a ser um ponto atrativo para os jovens que *praticam* a Cidade Baixa. Acompanhar, ainda que despreziosamente, os diferentes modos de funcionamento do Villas durante e após a pandemia foi um exercício interessante para entender como a relação com os espaços públicos foi transformando-se no decorrer do período. Pude perceber, então, como as dinâmicas foram paulatinamente voltando ao panorama observado até março de 2020 — indo da suspensão da vida noturna ao retorno do vigor antes experimentado.

Ainda em 2020, depois de aproximadamente três meses com as portas e grades fechadas, o Villas voltou a abrir. Mas não no formato usual, como ponto de apoio para os encontros com e na rua. Naquele momento, as ruas da Cidade Baixa ainda ficavam vazias durante a noite e o bar apenas vendia cerveja através das grades, em uma dinâmica conhecida como *take away*. Nessa lógica, a permanência nos locais de comércio não é uma opção, de modo que mesmo que o Villas estivesse funcionando, as adjacências do bar continuavam sem o movimento do contexto antes da pandemia.

O ano de 2021 começou trazendo consigo a vacinação contra a covid-19 e, com isso, as promessas de que os fluxos urbanos, inclusive os da vida noturna, voltariam às condições habituais em um futuro próximo — com os *nomadismos*, aglomerações e apropriações das ruas a partir das práticas festivas. No primeiro semestre do ano, o bar já comercializa bebidas para que as pessoas bebessem nas mesas. Durante os finais de semana, já era possível observar um fluxo considerável de pessoas, mas isso não se estendia ao entorno. No máximo, algumas pessoas ficavam nas paredes laterais da área externa do bar. Pude ver que a vida noturna da Cidade Baixa voltava ao seu fluxo “normal” nos últimos meses do ano, quando a faixa etária da vacinação já alcançava os jovens abaixo dos 25 anos.

À medida que se “normalizou” o quadro de saúde pública, notadamente a partir do segundo semestre de 2021, a vida noturna da Cidade Baixa voltou a pulsar intensamente e seguiu seu fluxo para outros lugares do bairro. Embora naquele momento eu já estivesse envolvida em outro projeto de pesquisa, quando circulava pelas ruas da CB era tomada pelo

*ethos* etnográfico que me guiou em momentos anteriores. O exercício de uma *etnografia de rua* impôs uma submersão nas dinâmicas do bairro, conduzida por um olhar atento e sensível que permitiu acessar camadas de significados e de possibilidades interpretativas sobre o cotidiano da Cidade Baixa. Ainda que finalizado o período formal de pesquisa, torna-se tarefa difícil circular pelas ruas que me afetaram durante tanto tempo sem esbarrar nas mesmas inquietações de antes. Afinal, na interlocução com os personagens urbanos, os etnógrafos assumem uma condição de coautoria das tramas cidadinas, o que permite “a descrição da cidade que somos nós e que está em nós” (Eckert; Rocha, 2010, p. 122).

Dotada de ímpeto *flanêuse*<sup>2</sup>, caminhei pelo bairro e pude perceber que o fluxo de pessoas começou a aumentar significativamente, como se o período de confinamento tivesse sido deixado completamente no passado. Na Lima e Silva, as sociabilidades festivas voltaram a transbordar para os espaços públicos, ocupando ruas e calçadas, não se limitando ao perímetro de bares pequenos como o Villas. Luzes, caixas de som, sacolas térmicas e copos de kit voltaram a fazer parte da rotina do bairro. E, junto a isso, jovens, muitos jovens na rua.

O movimento se espalhou para toda a quadra. Outros bares abriram, novos pontos de concentração que acabaram por atrair público ainda maior. Depois da imposição do isolamento, a rua voltou a ser lugar de festa, lócus de encontro, recuperando, assim, sua vocação e vitalidade.

Em 2022, retomei contato com meus interlocutores, com o intuito de agradecer suas contribuições para o desenvolvimento da pesquisa. Aproveitei aquelas conversas informais para perguntar se eles voltaram a frequentar a Cidade Baixa, questionando se estavam indo nos mesmos lugares. Fernando respondeu que só voltou às ruas da CB com tranquilidade depois de ser vacinado contra a covid-19 com duas doses, o que só aconteceu em dezembro de 2021. Antes disso, ele disse que até observava que amigos e conhecidos já estavam frequentando o bairro, mas Fernando não se sentia “seguro” sem estar imunizado. Ele gostava muito de frequentar o Villas porque a cerveja lá era barata e sempre havia promoções. Quando voltou a frequentar a Lima, Fernando se deparou com um bar com promoções ainda mais vantajosas, o Bellona, e não hesitou em atravessar a rua e aproveitar os preços mais baratos da cerveja. Os dois estabelecimentos estão localizados exatamente um em frente ao outro, formando um continuum de ocupação da quadra onde ficam. Apesar dos bares, a experiência buscada por Fernando e outros milhares de jovens diz respeito muito mais à relação estabelecida com a rua. É um tipo de vivência urbana atravessada pelo consumo — nesse caso, de cerveja —, mas que carrega em si todo o repertório simbólico desses jovens, assim como suas formas de vivenciar

---

2 A partir da obra de Walter Benjamin, a figura do *flâneur*, um observador errantes das cidades, foi difundida nas Ciências Sociais como uma inspiração para os estudos urbanos. Já Elkin (2022) flexiona essa experiência errante para o feminino, direcionando seu olhar para as mulheres caminhantes que dividiram com os homens as mesmas ruas e vielas, mas que foram apagadas das narrativas oficiais.

o mundo.

Quem observa os fluxos noturnos da Cidade Baixa em 2023, dificilmente imagina que eles foram bruscamente interrompidos por uma pandemia. Talvez a marca mais profunda do período em que os estabelecimentos estavam fechados foi que alguns deles tiveram que fechar definitivamente, como foi o caso do InSônia. Respondendo às exigências sanitárias da pandemia, a proprietária tentou o formato *take away*, mas a iniciativa não durou dois meses, e ainda em 2020 o bar fechou. Hoje, no mesmo lugar, funciona uma pizzaria, um tipo de estabelecimento que limita a experiência ao ambiente interno. Perto dali, apenas virando à direita, o Janela abriu em 2022, levando os fluxos juvenis para aquele ponto da Cidade Baixa.

O período de pandemia impulsionou ainda mais as dinâmicas de *nomadismo* pelo interior da Cidade Baixa, fazendo com que outros lugares do bairro fossem ocupados. Observei um processo contínuo de abertura de novos estabelecimentos, ao mesmo tempo em que outros fecharam ou foram substituídos por bares diferentes. O fluxo de pessoas foi acompanhando esse processo de ocupação de outras áreas do bairro, configurando territórios em movimento (Diógenes, 1999). Nesse sentido, não é possível observar as dinâmicas urbanas como algo estanque, a partir de quadro analítico delimitado *a priori*. É nas esquinas, nos encontros e na vida ordinária das pessoas que a cidade acontece como obra coletiva e inacabada de quem nela vive. Com a CB não é diferente. As práticas de apropriação dos lugares do bairro — em movimento — vão arquitetando versões diferentes da Cidade Baixa. Com seus *nomadismos*, os jovens que festejam nas ruas inventam o bairro e imprimem suas visões de mundo por onde passam, tensionando, assim, disputas sobre os sentidos dos espaços públicos, nos termos definidos por Leite (2007).

Seguindo os fluxos das práticas e sociabilidades, cheguei à Cidade Baixa de 2023, um cenário no qual a rua Joaquim Nabuco, onde fica o Janela, tornou-se um dos principais pontos de aglomeração. Quando iniciei o trabalho de campo, poucos anos antes, o mesmo lugar passou despercebido nas dezenas de noites em que fiz observação participante. No decorrer do tempo, as ruas ocupadas mudaram, ainda que as práticas, sociabilidades e maneiras de apropriação do bairro guardem semelhanças — já que expressam os anseios de jovens que se colocam como produtores de sentidos para o bairro. A disposição das caixas de som ao longo da rua, congregando a experiência coletiva, faz vibrar a calçada no ritmo das batidas — colocando o bairro no compasso da pulsação juvenil. Essa experiência é sobretudo vivenciada pelos corpos, corpos juvenis que se deslocam, bebem, dançam, flertam, divertem-se e, sobretudo, fazem da Cidade Baixa um lugar seu. Essa apropriação do bairro pelos jovens traduz-se, como tenho observado, em experiências cidadinas de teor político, uma vez que suas *agências estetizadas* (Marcon, 2019) forjam as maneiras como a Cidade Baixa é *inventada* no cotidiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fio condutor deste texto foram as sociabilidades juvenis observadas em um bairro boêmio — os encontros, aglomerações, festas que acontecem pela Cidade Baixa. A ocupação das ruas é a tônica dessas dinâmicas festivas, nas quais os diferentes estabelecimentos são apenas pontos de referência, aglutinadores de fluxos citadinos. O argumento que busquei explorar é que essa experiência de ocupação das ruas não é algo ordinário ou vazio de sentido. Pelo contrário, os *praticantes* da Cidade Baixa impulsionam experiências revestidas de sentido político, as quais questionam a normatividade de como os espaços públicos devem ser usados. Quando os jovens ocupam as ruas, é como se gritassem a plenos pulmões: “A CIDADE BAIXA TAMBÉM É NOSSA!”. Em deslocamento pelo bairro, levados pelo *nomadismo* da noite, tais jovens recusam a condição de passividade e afirmam seu lugar no mundo a partir do jeito que festejam nas ruas.

Seguindo a proposta de Agier (2015), parto da noção de que o processo de fazer-cidade é essencialmente movimento, uma contínua construção relacional das pessoas com os lugares que ocupam no contexto urbano. Para além do contexto específico da Cidade Baixa, entendo que as dinâmicas observadas ajudam a compor um panorama analítico sobre como, de diferentes maneiras, os jovens podem tensionar as normas por meio de suas práticas, estéticas e existências. A festa é uma possibilidade entre muitas, um caminho possível para forjar cidades voltadas para sua vocação pública e política, em contraponto a uma concepção mercadológica que individualiza as experiências urbanas. A cidade é, afinal, uma obra criativa, processual e coletiva.

## REFERÊNCIAS

1. AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem, o centro. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/wJfG33S5nmwwjb344NF3s8s/>. Acesso em: 18 ago. 2019.
2. AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**. Lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
3. BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Obras escolhidas. vol. II. São Paulo: Brasiliense, 1985.
4. BERNARDO, Gabriel Vargas; COSTA, Luis Artur. Ocupar as ruas. A festa como

- política descolonizante do direito à cidade. **PIXO**, Pelotas, v. 8, n. 28, p. 286-305, 2024. Disponível em: <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/pixo/article/view/7026>. Acesso em: 18 abr. 2024.
5. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Vol. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.
  6. COGO, Paulo Sérgio Fernandes. **A olaria dos narcisos**: um estudo sociológico da oferta e do consumo de lazer no Centro Comercial Nova Olaria de Porto Alegre. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
  7. DIÓGENES, Glória. A arte de fazer Enxame: experiências de ressignificação juvenil na cidade. **Política & Sociedade**, Santa Catarina, v. 5, p. 191-221, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/download/1808/1567/5121>. Acesso em: 19 abr. 2021.
  8. DIÓGENES, Glória. **Itinerários de corpos juvenis** – a festa, o jogo e o tatame. São Paulo: Annablume, 2003.
  9. DIÓGENES, Glória. Territorialidade e violência: novos ritos de ordenação urbana nas grandes metrópoles. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 23., Caxambu, MG, 1999. **Anais [...]**. Caxambu, 1999.
  10. DIÓGENES, Glória. Rebeldia Urbana - Tramas de exclusão e violência juvenil. *In*: HERSCHMANN, Micael (org.). **Abalando os anos 90** – funk e hip-hop. Globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
  11. DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
  12. ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Cidade narrada, tempo vivido: estudos de etnografias da duração. **RUA**, Campinas, v. 16, n. 1, p. 121–145, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8638850>. Acesso em: 21 fev. 2021..
  13. ELKIN, Lauren. **Flâneuse**. São Paulo: Fósforo, 2022.
  14. FRANCO, Sérgio da Costa. **Porto Alegre**: guia histórico. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1998.
  15. FONSECA, Luciana Marson. **Dois rumos na noite de Porto Alegre** – dinâmica socioespacial e lazer noturno nos bairros Cidade Baixa e Moinhos de Vento. 2006. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
  16. GALVÃO, Leticia Oliveira Feijão; MARCON, Frank Nilton. Práticas culturais juvenis e a cidade como locus de ação política e disputa de sentidos sobre o espaço público. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 31, p. 1-16, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/15056>. Acesso em: 18 abr. 2024.

17. GARCIA, Angela Maria. **Maneiras de beber**: sociabilidades e alteridades. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
18. GRAVANO, Ariel. **Antropología de lo barrial**: estudios sobre producción simbólica de la vida urbana. Buenos Aires: Espacio, 2003.
19. LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp; Aracaju: Editora UFS, 2007.
20. MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade**: o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
21. MARCON, Frank Nilton. Agências estetizadas, geração digital, ativismos e protestos no Brasil. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 23, p. 1-20, 2018.
22. MIZRAHI, Mylene. **A estética do funk carioca**: criação e conectividade em Mr. Catra. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
23. OLIVEIRA, Márcia Ramos de. **Lupicínio Rodrigues**: a cidade, a música, os amigos. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.
24. PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?lang=pt>. Acesso em: 30 mai. 2019.
25. PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Memória Porto Alegre** – espaços e vivências. Porto Alegre: EdUFRGS, 1991.
26. RAPOSO, Otávio. Performances no planeta break. **Gis**: Imagem, Gesto e Som, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 333-336, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162333>. Acesso em: 25 set. 2023.
27. ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. **Quando Vargas caiu no samba**: um estudo sobre os significados do carnaval e as relações sociais estabelecidas entre os poderes públicos, a imprensa e os grupos de foliões em Porto Alegre durante as décadas de 1930 e 1940. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
28. RUFINO, Luiz. Seu Zé para Prefeito. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
29. SILVA, Michelle Nascimento da. **Percepção de valor dos usuários sobre o território**: estudo de caso no bairro Cidade Baixa em Porto Alegre – RS. 2014. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
30. SILVA, Hélio Raymundo Santos. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, 2009. Disponível em: <https://>

[www.scielo.br/j/ha/a/qg3G8GrBsYz7H56nCzJWymx/](http://www.scielo.br/j/ha/a/qg3G8GrBsYz7H56nCzJWymx/). Acesso em: 21 jun. 2024.

31. SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
32. SEVAIO, Joanna Munhoz. **Entre boemia e baderna**: etnografia das práticas, sociabilidades e controvérsias na e da Cidade Baixa. 2021. 182 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2021.
33. VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios Negros em Porto Alegre (1800-1970)**: Geografia histórica da presença negra no espaço urbano. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

*Joanna Munhoz Sevaio*

Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0706-0335>. E-mail: [jmsevaio@gmail.com](mailto:jmsevaio@gmail.com)

# A reflexividade em jovens estudantes universitários sobre o cotidiano na pandemia de covid-19

## Pandemic Reflections Among Young Brazilian University Students

**Paulo Cesar Rodrigues Carrano**

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

**Maria Rodrigues Pereira**

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

### RESUMO

O presente artigo visa compreender as reflexões de jovens sobre a vivência da pandemia de COVID-19 e problematizar efeitos das novas visões suscitadas sobre si e o mundo nos seus processos de individuação. Para tanto, foi analisado um conjunto de imagens e narrativas produzidas por estudantes universitários para o projeto “Juventude e Cultura Visual: cotidianos revelados em fotografias de jovens estudantes” durante o período marcado pelo isolamento social. Os resultados mostram que a pandemia provocou os jovens a ressignificarem o valor das experiências estéticas, dos laços sociais e dos espaços públicos, e a considerar as limitações do mundo digital. Ao mesmo tempo, impasses à gestão do presente, à projeção do futuro e à manutenção de conquistas do passado levaram a elaborações sobre o tempo e suas articulações com o espaço.

**Palavras-chave:** Pandemia, Jovens, Estudantes Universitários, Cotidiano, Reflexividade.

---

Recebido em 01 de outubro de 2023.  
Avaliador A: 01 de fevereiro de 2024.  
Avaliador B: 20 de fevereiro de 2024.  
Aceito em 21 de junho de 2024.

---



## **ABSTRACT**

This article aims to understand the reflections of young people on the experience of the COVID-19 pandemic social isolation and to problematize the effects of the new visions raised about themselves and the world on their individuation processes. Regarding this purpose, a set of images and narratives produced by university students to the project “Youth and Visual Culture: everyday life revealed in photographs by young students” during the period marked by social isolation was analyzed. The results show that the pandemic has provoked young people to re-signify the value of aesthetic experiences, social bonds and public spaces, and to consider the limitations of the digital world. At the same time, challenges in the management of the present, the projection of the future and the maintenance of past achievements have led to elaborations on time and its articulations with space.

**Keywords:** Pandemic, Young Adults, University Students, Daily Life, Reflexivity.

## **INTRODUÇÃO**

A reconfiguração das relações do sujeito consigo e com o mundo forçada pela instauração da crise sanitária e as medidas de isolamento social dela decorrentes operou como um convite a desnaturalizar certas práticas e valores. Em um primeiro momento, com pouca certeza do fenômeno em curso e a aposta em sua breve duração, o novo ordenamento chamou os indivíduos a alargar a perspectiva sobre a realidade transtornada pela pandemia de covid-19. Diante do prolongamento da pandemia no Brasil e das demais crises que com ela sucederam, reflexões sobre o “novo normal” foram aprofundadas e ganharam novos contornos a partir das experiências produzidas nesse cotidiano alterado. O presente artigo analisa material produzido por pesquisa que buscou compreender transformações suscitadas pela pandemia no processo de individuação de jovens brasileiros.

O projeto de pesquisa original<sup>1</sup>, iniciado em 2017, tem como objetivo analisar o cotidiano de estudantes universitários a partir da provocação para falarem sobre si por meio de

---

<sup>1</sup> O projeto de pesquisa foi iniciado no ano de 2017 com o título “Eu sou muitos: compreendendo imagens e processos de individuação de jovens estudantes”, a partir da organização de trabalhos de fotografia do cotidiano de estudantes de oitavo período do Curso de Pedagogia da UFF, na disciplina “Ciências Sociais: conteúdo e método” que iniciamos no ano de 2012. Com a renovação da Bolsa Produtividade do CNPq, o projeto foi ampliado e recebeu um novo título: “Juventude e Cultura Visual: cotidianos revelados em fotografias de jovens estudantes (CNPq/UFF)” – Coordenação: Prof. Dr. Paulo Cesar Rodrigues Carrano.

um conjunto de fotografias e textos curtos sobre elas. Entre julho de 2020 e janeiro de 2021, a pesquisa foi marcada pela vivência da crise sanitária convidando, portanto, a um recorte analítico particular dos materiais produzidos. Ao lado de retratos acerca de um espaço-tempo marcado pelo decreto de isolamento social, não foram poucos os jovens a optarem por lançar luz sobre as novas visões de si e do mundo desencadeadas com o cotidiano pandêmico. Dessa forma, o grupo de pesquisa optou, nessa etapa da investigação, por concentrar as análises sobre fotografias e textos descritivo-narrativos que expressaram as experiências cotidianas e reflexões dos estudantes participantes que vivenciavam o momento pandêmico.

Etimologicamente, a palavra reflexão data do latim e significa ver de novo. Se nem todo ou qualquer ato de reflexão articula-se ao processo de reflexividade, compreendemos que consiste em movimento basilar para que esse aconteça. Na mesma medida, se não basta reflexividade para a conquista de autonomia, independência e liberdade, essa refere-se ao exercício fundamental para o seu desenvolvimento no contexto das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, parece-nos coerente problematizar as reflexões trazidas pelos jovens em seus relatos-imagéticos, articulando-as com seu processo de fabricação de si.

## **REFLEXIVIDADE E INDIVIDUAÇÃO**

A reflexividade é o processo continuado de pensar sobre si mesmo, considerando como ações, pensamentos e emoções afetam a vida e as relações com os outros. O desenvolvimento da reflexividade contribui para a tomada de decisões informadas e conscientes sobre o que é importante no plano da vida individual e das relações sociais. Aplicada aos valores, ações e comportamentos, a reflexividade favorece que jovens aprendam a lidar com suas emoções e isso pode significar melhorias para as suas relações interpessoais, sua comunicação e sua resolução democrática de conflitos.

A individuação, por sua vez, é entendida como movimento de se tornar quem se é. Contudo, ao tratar da individuação, devemos ter claras as diferenças entre as dimensões de autonomia, independência e liberdade (Pappámikail, 2010). Diante das instabilidades do mundo do trabalho que levam ao prolongamento da dependência financeira dos laços familiares (Pais, 2005), o desenvolvimento de competências psicossociais que permitem o indivíduo fazer escolhas a favor de si (autonomia) não caminha necessariamente com autogestão material (independência), tampouco com a garantia de viabilizar suas intenções (liberdade) face aos constrangimentos exteriores. Assim, ampliar o autoconhecimento e o conhecimento do mundo não assegura a (total) autorrealização, ainda que, como sujeito reflexivo, integrante de uma

*sociedade singularista* (Martuccelli, 2010), o trabalho que realiza sobre si constitua-se em parte importante nessa direção.

As relações entre reflexividade e individuação consistiram em problema de estudo para autores de diferentes campos, sobretudo nos estudos da juventude. Para Erik Erikson (1976), durante a adolescência, a reflexão sobre si mesmo assume posição destacada na construção da identidade e na formação da personalidade do adolescente. Na teoria do desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget (1977), o aumento da capacidade do pensamento abstrato e hipotético na adolescência torna-se relevante para a reflexividade, por permitir que os sujeitos pensem sobre si mesmos e sobre a realidade de maneira mais profunda e complexa. Assim, pode-se dizer que a reflexividade ganha relevo, de um ponto de vista psicológico, por contribuir para que os jovens constituam identidade compreendendo sua própria perspectiva e o ponto de vista dos outros.

O desafio é tanto maior quanto mais as sociedades se tornam complexas e heterogêneas. O psicólogo e sociólogo Alberto Melucci, no contexto de sua teoria da ação coletiva e da identidade social, argumenta que a identidade de uma pessoa é influenciada não apenas pelas características individuais, mas também pela participação em grupos sociais. Melucci (2004) também reconhece, na reflexividade, a importância para a formação da identidade e do processo de individuação. Ela possibilita que as pessoas reconheçam a complexidade das relações sociais e reflitam sobre suas próprias ações e as ações dos outros, bem como sobre a influência dos contextos sociais em que estão inseridas. Para os jovens, a reflexividade torna-se especialmente significativa por permitir que experimentem diferentes identidades e, nesse “jogo do eu” (Melucci, 2004), fortaleçam sua capacidade de realizar escolhas e de desenhar um projeto de vida orientado à satisfação de seus desejos e necessidades.

O sociólogo Anthony Giddens (2002), no âmbito de sua teoria da modernidade reflexiva, enxerga a reflexividade como sendo decisiva para o desenvolvimento da identidade e da autonomia pessoal por permitir que as pessoas deem sentido às suas ações e escolhas, fortalecendo o que chamou de “estabilização do eu”. De acordo com o autor, no processo de fabricação de indivíduos crescidos em sociedades nas quais os rituais desapareceram e as instituições não oferecem orientações precisas, o constante autoconfronto é imperativo. O peso de ter de dar, individualmente, significação a cada passo do caminho biográfico é sentido comumente como insegurança e ansiedade. Nesse contexto, Giddens (2002) aponta que a reprodução de rotinas diárias constitui-se em suporte importante para atenuar o mal-estar, uma vez que a regularidade preserva o indivíduo de lançar-se a questões existenciais, oferecendo, assim, alguma segurança. Na mesma medida, após a vivência de eventos que exigem reconfigurações da vida psíquica, o processo de reflexividade se impõe como perspectiva que pode permitir que se encontre o novo sentido do eu.

As narrativas de jovens estudantes que constituem o acervo da pesquisa durante o período pandêmico revelam distintas e contíguas temporalidades diante do fenômeno sanitário que a todos alcançou. O encontro inicial com o inesperado, a necessidade de reorganizar cotidianos e refazer as interações sociais em contexto de isolamento social e, logo, a retomada da vida cotidiana que exigiu a reinvenção dos laços sociais foram um processo de aprendizagem sobre si. O longo período de quarentena deu lugar ao novo desafio de recompor a ordem das interações corpóreas e presencialmente.

## **MATERIAL E MÉTODOS**

O artigo resulta da análise do material empírico da pesquisa “Juventude e Cultura Visual: cotidianos revelados em fotografias de jovens estudantes” (UFF/CNPq), voltado a investigar cotidianos de estudantes universitários. O acervo consiste em 3.481 fotografias, produzidas por 492 estudantes/fotógrafos, organizadas em álbuns digitais de duas maneiras: eixo individual, que preserva o ensaio completo de cada estudante, e eixo temático, com categorias identificadas de forma dedutiva pela equipe da pesquisa. Os eixos temáticos mais recorrentes incluem vida universitária, mobilidade urbana, tempo, trabalho e relações familiares. O método de produção dos dados baseia-se na provocação a jovens do curso de Pedagogia da Universidade Federal Fluminense para contarem a história do seu cotidiano em até dez fotografias e um texto descritivo-analítico.

O material produzido em 2020 consiste em 51 ensaios contendo 308 fotografias e textos de estudantes de Pedagogia, com idades entre 20 e 30 anos. No contexto da pandemia de covid-19, esse material revela uma mudança abrupta e inesperada vivenciada mundialmente. Em contraste com os ensaios anteriores, que enfatizavam o ritmo acelerado do deslocamento no espaço urbano, a vida no campus universitário e os diferentes locais de trabalho, os ensaios de 2020 destacam intensamente o ambiente doméstico e suas novas múltiplas funções. O processo de organização dedutiva do acervo constituído durante a crise sanitária resultou na criação de quatro categorias de codificação, nas quais todo o acervo de 2020 foi classificado: (1) Cuidado de si e com o outro; (2) Casa: trabalho, estudo e lazer; (3) Reflexões pandêmicas; e (4) Emoções e afetos.

A categoria “Cuidado de si e com o outro” abrange 64 imagens, que destacam o cuidado pessoal, o zelo pelos companheiros de isolamento e medidas preventivas contra a covid-19. A categoria “Casa: trabalho, estudo e lazer” inclui 126 fotografias mostrando a adaptação do ambiente doméstico para abrigar diversas atividades, como trabalho remoto, estudo on-line

e entretenimento limitado. O conjunto categorizado sob o eixo “Emoções e afetos” consiste em 78 fotografias acompanhadas de textos narrativos. Nossa análise neste artigo se detém sobre a categoria “Reflexões pandêmicas”, que compreende 34 narrativas imagéticas-textuais, produzidas por 21 estudantes do oitavo período do curso de Pedagogia — 17 mulheres e três homens, com idades entre 18 e 25 anos.<sup>2</sup>

A categoria “Reflexões pandêmicas” é deduzida de uma parcela do acervo que, embora não fosse expressiva em sua quantidade em comparação com as demais, mostrou-se relevante por reunir materiais que demonstraram maior profundidade reflexiva dos jovens sobre as múltiplas camadas do seu cotidiano alteradas pelo contexto pandêmico.

Buscamos em nossa análise uma leitura combinada de fotografias e textos descritivos-narrativos elaborados pelos próprios estudantes, compreendendo a complementaridade entre as linguagens para a produção e leitura dos dados.

## RESULTADOS

O conjunto de materiais analisados revela que, durante o contexto da pandemia, os jovens produziram reflexões acerca do valor das experiências estéticas no cotidiano (cinco fotos/relatos), o que intitulamos “Poesia cotidiana”; da fragilização de seus laços sociais (sete fotos/relatos), nomeado aqui como “Redes afetivas”; e da reconfiguração das relações com o tempo e o espaço (nove fotos/relatos), subcategoria “Tempo-espaço”.

Fazemos a seguir uma análise descritiva dos dados de cada categoria, priorizando fotos e citações que nos parecem ilustrativas. É importante esclarecer que, ao mencionar o jovem autor das fotos/relatos, aludimos a um nome fictício atribuído a cada um no intuito de favorecer a leitura do texto e “pessoalizar” os sujeitos que contribuíram com a pesquisa.

### **Poesia cotidiana**

Ao olharmos para as representações associadas aos sentidos e sensações, vemos que o cotidiano fechado em casa e nas telas, vivido no contexto urbano, levou à percepção da relevância das experiências estéticas. De um lado, há aqueles que apontam ao papel de sensações e sentimentos derivados de vivências no espaço público. De outro, quem reconheça o valor da beleza e da imaginação para a produção de deslocamentos subjetivos importantes ao

---

<sup>2</sup> Uma primeira apresentação dos dados e metodologia da pesquisa foi feita em Carrano, Matos e Silva (2023).

enfrentamento do mal-estar.

No primeiro eixo, encontramos uma fotografia que remete à descoberta de novos territórios da cidade, e outra que nos fala de reflexões sobre lugares comumente frequentados antes do decreto de isolamento social. A primeira mostra como a restrição do acesso à cidade convidou a novas experiências no espaço público. A jovem Rosália, moradora da Baixada Fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro, decidiu se aventurar até a zona sul da capital que, ao seu ver, reunia refúgios seguros para a partilha de momentos de lazer com o namorado. Uma romântica paisagem da Pedra do Arpoador é acompanhada por depoimento textual sobre as brechas abertas pela pandemia para cruzar novas fronteiras.

Já a segunda narrativa consiste em um autorregistro da jovem Tatiany na praia perto de sua casa, ao lado da amiga e sua filha pequena (Figura 1). Diferentes ângulos e enquadramentos, sempre carregados de luz forte e cores vibrantes, são buscados pela jovem para mostrar os múltiplos estímulos sensoriais acionados pela presença em um ambiente largo, de mar, pedras, areia e sol. Apesar de já ter frequentado aquele espaço diversas vezes, o encurtamento das experiências estéticas entre as paredes da casa levou-a a reconhecer a importância do contato com a natureza, principalmente para as crianças.

#### **Figura 1. Passeio na praia**



**Fonte:** Acervo da pesquisa.

Fotos e relatos que aludem ao belo e ao onírico seguem na mesma direção: a música de Chico Buarque invade a casa, acolhe e “faz lembrar que vai passar”; a beleza das frutas molhadas na pia de Mariana remete à “certa poesia” necessária para ultrapassar momentos difíceis (Figura 2); a cama guarda o sonho e, com ele, a possibilidade de a cada noite fazer do deslocamento subjetivo um modo de resistência — “apenas oniricamente posso viajar”, escreve Amanda, ao lado de uma acolhedora luz vermelha que fotografa seu quarto. A busca por felicidades possíveis em meio à crise sanitária levou Vanusa a também reconhecer o “valor das coisas pequenas” (Vanusa).

**Figura 2. Frutas na pia**

Fonte: Acervo da pesquisa.

### **Redes afetivas**

Efeitos da privação de emoções positivas foram objeto do conjunto de materiais compreendidos como “redes afetivas”. Nelas, os jovens indicam uma profusão de sentimentos “em preto e branco” (Clarice) desencadeados pelo isolamento social — tristeza, angústia, solidão, desconexão e desesperança são expressões da maioria dos registros.

Ponderações acerca do sentimento de desvinculação após a interrupção do acesso à internet foram feitas por Daniela num autorretrato refletido pela tela do computador que informa tentativa de reconexão, uma metáfora para aludir ao distanciamento e, ao mesmo tempo, à dificuldade de ler o mundo provocada pela crise pandêmica. Afinal, “tudo está desconexo”, ressalta a jovem. A mesma sensação de estranhamento e obstáculo para acessar o outro é expressa por Viviane, que destaca as máscaras sobre a mesa como símbolo das barreiras enfrentadas nesse período para lograr o encontro (Figura 3). A mesa cede o lugar de reunião entre os familiares para se tornar plataforma de depósito de objetos voltados a garantir “os limites para associações, conexões, vinculações, desconstruindo convívios e afastando uns dos outros” (Viviane, 2020). A máscara como representação do afastamento experimentado durante a crise sanitária também é usada por Clarice. Em preto e branco, a jovem busca dar o tom das sensações acromáticas que mostram, segundo Viviane (2020), “um retrato do que relações interpessoais se tornaram com a pandemia: encontros de rostos semicobertos, marcados pela distância”.

**Figura 3. Máscaras**



Fonte: Acervo da pesquisa.

Já o portão fechado de Simaria (Figura 4) e a porta hipertrancada de André (Figura 5) aludem mais especificamente a questionamentos sobre solidão e solidariedade. Remetendo às várias crises engendradas pela pandemia, André pondera o quanto, ao se isolar, “estou me protegendo do mundo ou protegendo o mundo de mim” (André, 2020). Na mesma linha, Simaria se pergunta sobre a irresponsabilidade e o egoísmo de seus pares — para ela, em nome da vivência da juventude, há quem se veja no direito de “seguir a vida normal”, fazendo suas festas aos finais de semana, a despeito dos efeitos negativos que possam repercutir nos demais.

**Figura 4. Portão fechado**



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 5. Porta hipertrancada**

Fonte: Acervo da pesquisa.

Finalmente, vemos que as reflexões sobre os laços sociais passaram também pelos laços consigo. Em imagem que estampa a própria penumbra na varanda, Amanda (2020) sinaliza que a quarentena a convidou para o autoconhecimento, em particular à “lida com nossas sombras”. Embora reconheça que a pandemia tenha suscitado uma série de desafios, por outro lado, a mudança de hábitos antes pouco saudáveis puderam ser reparados com o contato mais íntimo e pessoal com o espaço da casa. Amanda também percebe, na observação de sua sombra, o movimento cíclico do tempo “entre solstícios e equinócios” (Figura 6), percepção nova que ajudou a encontrar certa “paz interior” (Amanda, 2020).

**Figura 6. Sombra na parede**

Fonte: Acervo da pesquisa.

## ESPAÇO-TEMPO

O último grupo de fotos e textos reúne a maior quantidade de relatos imagéticos. As alterações na vivência do espaço decorrentes da necessidade de permanecer no ambiente doméstico ecoaram em novas percepções sobre o tempo e os espaços públicos. Algumas narrativas sinalizam a pertinência de associar as noções de tempo e espaço, assim como o inevitável imbricamento entre essas categorias que dificulta analisá-las em separado.

A estudante Carla (2020) reflete sobre a sensação de paralisia do tempo quando se “está na bolha”, e busca movimento através da paisagem que oferece sua janela. A janela como portal de acesso ao tempo social é também percebida por Lívia: pelas frestas, ela pode “respirar” e “lembrar que a vida continua” (Lívia, 2020). Kamila, por sua vez, é convidada a pensar sobre o futuro nos passeios pontuais que consegue realizar nas redondezas de casa. Ao deparar-se com um longo trilho de trem em perspectiva renova os sonhos para o futuro — em suas palavras —, “um belo horizonte, que eu diria que poderia representar a esperança, esperança de dias melhores” (Kamila, 2020) (Figura 7).

**Figura 7. Horizonte**



**Fonte:** Acervo da pesquisa.

Vemos que a dificuldade de ver longe por entre as paredes da casa despertou igualmente em outros jovens questões relacionadas ao medo e à esperança. Com uma foto do carrinho cheio no supermercado, Vanusa reflete sobre o amanhã turvo neste “novo normal” (Vanusa, 2020) e suas estratégias para lidar com a dúvida sobre o que virá — é preciso fazer estoque para se proteger. Rafael, por sua vez, busca ancorar-se na fé religiosa, recolocando a escultura da Sagrada Família sob a mesa de cabeceira. Já Clarice pergunta sobre cenas possíveis nas

suas limitadas andanças pelo espaço público que possam ajudá-la a marcar “um final ou um recomeço de mais um dia neste cotidiano” (Clarice, 2020). Com uma flor em primeiro plano, encontrada no esvaziado campus universitário, alimenta a crença no renascimento (Figura 8).

**Figura 8. Flor em primeiro plano**



**Fonte:** Acervo da pesquisa.

Reflexões sobre o tempo são trazidas também na alusão aos desafios de ministrar as atividades do presente e de compreender os fluxos temporais. Imagens de relógios, celulares, refeições, pijamas, plantas dão a forma das questões em jogo. Joana (2020) reconhece que “independente do pijama, a vida segue seu ritmo” (Figura 9), e diz estar encontrando na observação do ciclo de suas plantas um meio para dar esse ritmo para a sua própria vida. Vemos assim que, como a já citada Amanda que encontrou tranquilidade de espírito ao acompanhar o regular movimento do sol, conectar-se ao tempo da natureza configurou em resistência importante a Joana.

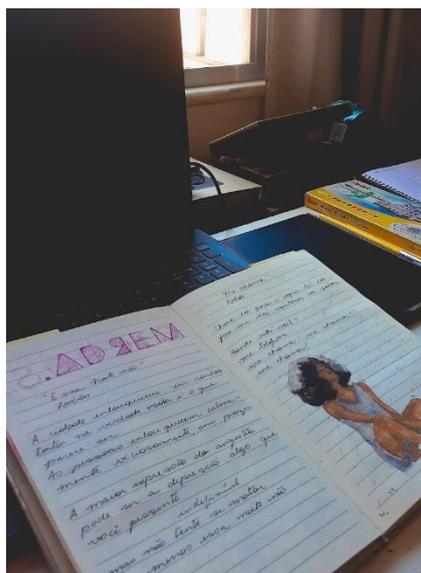
**Figura 9. Pijamas**



Fonte: Acervo da pesquisa.

Para alguns, o cotidiano homogêneo modulou a experiência, levando a “sobrar tempo” (Maria, 2020) e a reverenciar momentos pouco rotineiros (Kamila). Convém mencionar que, para Maria, o tempo livre despendido entre cadernos e livros já era vivido antes da quarentena, a novidade suscitada nesse período esteve sobretudo na ampliação dos momentos sob a escrivadinha dada a maior disponibilidade de tempo em casa (Figura 10).

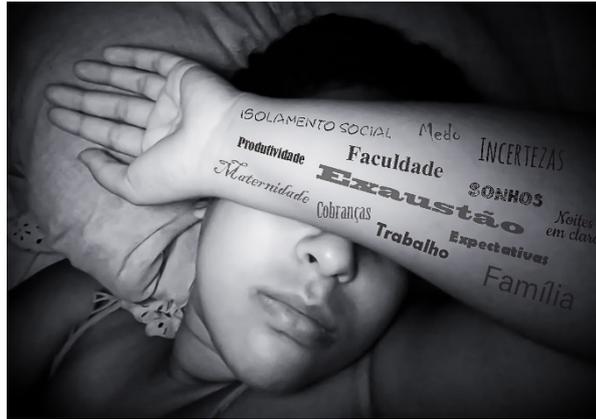
**Figura 10. Escrivadinha**



Fonte: Acervo da pesquisa.

Para outros, a exaustão foi o que mais chamou atenção — “estou cansada, o tempo todo estou cansada”, reforça Vanusa (2020), com o rosto em tons de cinza fechado com o antebraço, onde tatuou palavras e expressões definidoras de seu cotidiano pandêmico - isolamento social, medo, incertezas, maternidade, cobranças, trabalho, faculdade, família... (Figura 11).

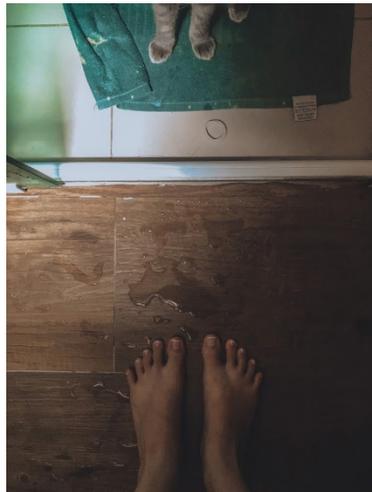
**Figura 11. Cansaço**



Fonte: Acervo da pesquisa.

Aceitar retrocessos desencadeados pela pandemia e encontrar táticas para enfrentar a crise econômica que a precedeu deu o tom da reflexão de Andrea. Com os pés à beira do chuveiro, a jovem foi obrigada a dar um passo atrás (Figura 12). Para ela, a pandemia significou um retrocesso no campo da autonomia e da independência. Forçada a voltar para casa dos pais após perder o primeiro emprego, viu seus planos escoarem pelo ralo.

**Figura 12. Passo atrás**



Fonte: Acervo da pesquisa.

Ecoss do passado também ressoam no cotidiano de outros jovens da pesquisa. Na busca por uma imagem que desse conta de traduzir suas expressões, André (2020), em meio à sua porta hipertrancada, foi invadido por memórias encarnadas “de um passado que hoje eu chamo de distante”, afinal, a dança e o teatro já não encontram espaço em tempos de isolamento social. A restrição da experiência do espetáculo, seja artístico ou esportivo, levou os jovens a perceberem-no como fenômeno de outro tempo. Cecília evoca o último momento em que presenciou um evento — final de uma partida de futebol no estádio Maracanã. “Na quarta-feira de cinzas fiz minha última aglomeração“, lembra ela (Cecília, 2020). A imagem resgatada do seu acervo para compor a pesquisa sinaliza a busca por refletir sobre o que viveu e hoje não encontra lugar. Antônio e Maria Rita, em tons igualmente nostálgicos, captam paisagens de uma cidade que “já não é mais a mesma” (Antônio, 2020) (Figura 13).

**Figura 13. Outra cidade**



**Fonte:** Acervo da pesquisa.

## **O QUE OS JOVENS FIZERAM DE SI COM O QUE A PANDEMIA FEZ DELES**

As questões com as quais os sujeitos investigados se confrontaram a partir da experiência pandêmica trazem pistas do que fizeram com o que esse evento fez deles. Em outras palavras, são potencialmente reveladoras de transformações nos valores, visões e táticas inventadas para enfrentamento de seus desafios. A pesquisa indica que, à luz do contexto desses jovens — universitários, brasileiros, a maioria mulheres, e de classes populares —, o isolamento social

provocou reflexões sobre questões relacionadas: à qualidade dos estímulos sensoriais e dos encontros sociais; ao pertencimento e senso de coletividade; à relação com os espaços públicos; à mediação com o mundo pela rede mundial de computadores; às múltiplas camadas do tempo; e aos riscos e incertezas das sociedades contemporâneas.

Ao nos debruçarmos sobre os pontos que chamaram a atenção do grupo, constata-se que a pandemia exacerbou sintomas de conjunturas sócio-históricas cujas raízes já estavam postas, permitindo a desnaturalização de realidades muito além da circunscrita pela crise sanitária. Nesse sentido, se os dados da pesquisa são insuficientes para dizer em que extensão as novas visões produzidas pelos jovens a partir e durante a quarentena impactaram suas escolhas biográficas, podemos afirmar que essas convidaram a elaborar circunstâncias sociais que seguiram/seguirão enfrentando. Vejamos brevemente as principais, lembrando situações nas quais seus sintomas emergiram.

### **Bem-estar e experiência estética**

Ao serem privados de se colocar fisicamente em ambientes e situações para além da casa e das redes telemáticas, os jovens reconheceram o valor do corpo/sentidos (Larrossa, 2017) e do contato com a natureza e os espaços públicos da cidade para o bem-estar. Como reflete a jovem Tatiany após a primeira oportunidade de ir à praia passados longos meses em quarentena, “o corpo de algum modo sorria à oportunidade de experimentar como se fosse novidade, os pés tocarem na areia, o vento massagear o rosto e a música melodiosa a tocar notas de saudades”. Assim, se antes da pandemia os usos da cidade eram restritos entre os jovens das urbes brasileiras, não apenas dadas as barreiras estruturais — violências, falta de tempo, acesso à transporte público e à equipamentos de cultura e lazer etc. —, mas também em razão da predominância das práticas de “tempo livre on-line” entre as novas gerações (Feixa, 2000; Castells, 2003; Carrano; Pereira, 2022), quando as mídias digitais se tornaram o único caminho de acesso ao mundo, ficou clara sua limitação. Os resultados da pesquisa sinalizam que a necessidade de ativação dos sentidos para a produção de sensações e sentimentos positivos foi percebida em especial por aqueles que conseguiram escapar pontualmente das medidas de isolamento social, ou seja, que viveram situações contrastantes.

O bem-estar experimentado através da fruição artística também foi reconhecido. Nesse caso, destaca-se menos os efeitos das sensações provocadas no corpo do que aqueles disparados na imaginação. Levando em conta ainda o relato a iluminar a poesia das frutas na pia, podemos ler esse conjunto de reflexões como uma alusão à relevância da experiência estética na chave do psicólogo James Hillman. Atento à feiura do mundo moderno — racionalista, desencantado, midiático, urbanizado — e o consequente mal-estar provocado pela dificuldade do sujeito ser afetado, Hillman (2010) aponta para a experiência estética como resposta. Para o autor,

a experiência estética é aquela que se produz no contato com tudo o que é belo e mobiliza o *pensamento do coração* (Hillman, 1979) — afinal, é nos deixando tocar pelo mundo que afloram os sentidos e a imaginação.

Pesquisas sobre os efeitos do isolamento social na sociabilidade juvenil durante a pandemia de covid-19 indicam que ele produziu impactos significativos na saúde mental dos jovens (Silva; Sales; Monteiro, 2020; Jones; Mitra; Branje; Amanda, 2022; Pereira, 2024). Há evidências de que o aumento do tempo gasto em mídias sociais e jogos on-line pode ter prejudicado o desenvolvimento socioemocional dos jovens. Isolados em suas casas, os jovens afastaram-se de habilidades sociais significativas relacionadas com a resolução de conflitos e a cooperação, produzindo, ainda, consequências no âmbito da empatia diante da privação da participação em atividades coletivas relacionadas com os eventos públicos, a restrição de viagens, os esportes e as atividades de lazer. Os estudos citados que correlacionam a pandemia e a saúde mental de adolescentes apontam para o aumento significativo do sentimento de solidão, de problemas de sono e dos casos de depressão e ansiedade.

É preciso ressaltar, contudo, que nem todos os jovens foram afetados (unicamente) de forma negativa por esse período excepcional, isso porque o modo como lidam com as experiências são amplamente variáveis — como vimos, houve quem encontrasse por meio das experiências estéticas uma alternativa. Ao mesmo tempo, devemos considerar que muitas das restrições às atividades coletivas de lazer já vinham de antes, assim como os altos índices de ansiedade e depressão entre os jovens globalmente (WHO, 2017).

### **Solidão on-line**

Os estudos revisados na interface pandemia, saúde mental e juventude vão igualmente ao encontro dos resultados de nossa investigação no que tange ao peso da solidão provocado pela alteração nos modos de relacionamento, em especial, entre os pares. Com os encontros encurtados pelas luzes e sonoridades digitais, o outro foi sentido distante, levando os participantes da pesquisa a se atentar às limitações do suporte oferecido pelas novas tecnologias para atender à sua demanda de sociabilidade e afeto. Novamente aqui encontram-se pistas de reflexões ancoradas na interface corpo e novas tecnologias, que, nesse caso, observam mais especificamente o valor da presença, do encontro cara a cara, desmascarado, para a satisfação emocional/afetiva.

O confinamento teria descortinado à geração hashtag (Feixa, 2000) a insuficiência da hiperconexão mediada por aparatos digitais para garantir o senso de pertencimento e acolhida necessários no cotidiano? Cristina Corea lembra que a conexão permanente oferecida pelas tecnologias digitais oferece pouca possibilidade de conversação (Corea; Lebowowicz, 2004). Jesús Martin-Barbero (1997) destaca, por sua vez, que a aposta de que a internet contribuiria

para unir as pessoas em torno de uma comunidade é utópica. Trata-se, segundo o autor, tão somente de um meio que põe em contato uma profusão de indivíduos. Na mesma linha, pesquisas recentes percebem que, no lugar do senso comunitário, tem predominado nas mídias on-line o *individualismo em rede* (Manago; Vaughn, 2015; Reich, 2010). Dessa forma, se, aos chamados nativos digitais, os efeitos de suas práticas de comunicação talvez fossem sombreados pela naturalidade em que se processavam, os resultados obtidos aqui sinalizam que a experiência pandêmica levou alguns jovens a reconhecerem seus limites para o enlaçamento afetivo.

### **Tempo digital: memória, cotidiano, esperança**

Limitações do digital como único caminho de acesso ao mundo foram novamente identificadas nos relatos imagéticos que aludem ao tempo-espaço. Vemos que, em um modo de vida que se desenrolou unicamente dentro do espaço da casa, o relógio sem ponteiros do digital não garantiu a conexão entre tempo social e tempo interior, dificultando a continuidade do eu, como já percebia Alberto Melucci (Melucci, 2004).

O isolamento social levou alguns jovens a se distanciar de suas vivências prévias no espaço público e com a “multidão” (Benjamin, 1987), transformando as memórias em fios soltos. A outros, fez perceber que o alcance de certos marcadores da vida adulta — saída da casa dos pais, entrada no mercado de trabalho, ingresso no ensino superior — não se consistem em rituais garantidores da passagem entre fases. Conforme aponta Machado Pais (2005), as novas gerações tendem a percursos que se caracterizam pelo movimento vai e vem do ioiô, dados os riscos e incertezas das sociedades contemporâneas, que se acirram com a precarização do trabalho. Ao observarmos as taxas de desemprego durante o contexto pandêmico no Brasil, não restam dúvidas de que o retrocesso marcou o compasso de muitos jovens — os sujeitos entre 14 e 24 anos alcançaram, em 2021, o índice histórico de 46,3% (IBGE, 2021).

No embaralho entre o passado perdido e o futuro adiado, ponderações acerca da gestão do presente estiveram na ordem do dia. Parados no espaço, o tempo social foi percebido em grande medida pelo fluxo ininterrupto das mídias eletrônicas. E se a correria do deslocamento às atividades obrigatórias deu trégua, as tarefas não deixaram de se multiplicar. O chamado à presença simultânea em vários ambientes virtuais e a necessidade de estabelecer os próprios limites entre trabalho, lazer e descanso convidou à reflexão sobre o cansaço que acompanha os contemporâneos (Han, 2015).

Com efeito, os dados sobre a vivência do cotidiano pandêmico confirmam que “os tempos quotidianos escorrem por espacialidades distintas que vão do privado ao público, misturando tempos obrigacionais e recreacionais em actividades diversas” (Pais, 1998), portanto quando o dia a dia acontece inteiramente no espaço privado, borram-se os limites entre as ocupações de lazer e aquelas obrigatórias, dias úteis e fins de semana. No entanto, a perda de marcadores que

antes davam o ritmo do dia a dia convidou a inventar novos ponteiros, sobretudo em sintonia com ciclos de elementos naturais. Cabe mencionar que o mesmo quadro de resistências à dificuldade de estabelecer uma rotina quando a relação com o mundo é quase inteiramente mediada pelas tecnologias a partir de um mesmo espaço — a casa — foi verificado na pesquisa realizada por Guzzo, Marcello e Muller (2020). Neste estudo, debruçado sobre famílias brasileiras e a relação com as crianças durante o decreto de quarentena, percebe-se que o enfrentamento passou pela tentativa de demarcação das balizas entre tempo livre e tempo de produção, entre espaços privado e coletivo no próprio domicílio, e entre os papéis de mãe/professora e filha/aluna.

Pode-se dizer, enfim, que aprisionados dentro de casa e com a perda da regularidade oferecida pela rotina, os sujeitos reconheceram o valor das referências para a produção de sentido na vida cotidiana (Martins, 1998) e da necessidade da repetição diária de certos eventos para atenuar o mal-estar próprio dos *reflexivos modernos* (Giddens, 2002).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As elaborações textuais e imagéticas dos jovens sobre o cotidiano durante o período marcado pela pandemia de covid-19 revelam constrangimentos e buscas de superação dos desafios a partir de aprendizagens que permitiram novos olhares sobre o mundo e sobre si. A relação com as tecnologias, o tempo, os espaços públicos e privados, o afeto, o corpo e os sentidos marcaram os pensamentos dos participantes da pesquisa.

Nessa perspectiva, o conjunto de fotografias e textos descritivo-analíticos que nos lançamos a compreender reafirma o lugar decisivo da reflexividade para a orientação existencial dos indivíduos em nossas sociedades de amplas complexidades e incertezas. Diante dos limites, desafios e interditos, “ser reflexivo” torna-se recurso subjetivo decisivo para a elaboração de si e da realização de escolhas que contribuem para a construção de percursos próprios e autônomos.

Em que medida a percepção crítica que emerge desse contexto se estende no período pós-pandêmico e permite resistências a desafios que já estavam postos, cabe ser observado em pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

1. BRANJE, Susan; MORRIS, Amanda. The impact of the COVID-19 pandemic on adolescent emotional, social, and academic adjustment. **Journal of Research on Adolescence: The Official Journal of the Society for Research on Adolescence**, Hoboken, v. 31, n. 3, p. 486-499. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jora.12668>. Acesso em: 20 jun. 2024.
2. BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Brasília, DF: Brasiliense, 1987.
3. CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues; MATOS, Daniela Abreu; SILVA, Ana Paula da. A vida por um fio viral: emoções e afetos no cotidiano fotografado por jovens estudantes. **Advir**, Rio de Janeiro, p. 82-90, jul. 2023. Disponível em: <https://asduerj.org/a-vida-por-um-fio-viral-emocoes-e-afetos-no-cotidiano-fotografado-por-jovens-estudantes/>. Acesso em: 20 jun. 2024.
4. CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues; PEREIRA, Maria Rodrigues. **Atividades de tempo livre de jovens ibero-americanos em análise comparativa**. São Paulo: Fundação SM, 2022.
5. CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
6. COREA, Cristina; LEWCOWICZ, Ignacio. **Pedagogia del Aburrido: escuelas destituidas, familias perplejas**. Buenos Aires: Paidós Educador, 2004.
7. ERIKSON, Erik. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.
8. FEIXA, Carles. Generación @ la juventud en la era digital. **Nómadas**, Bogotá, n. 13, p. 75-91, out. 2000.
9. GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
10. HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
11. HILLMAN, James. **O pensamento do coração e A Alma do Mundo**. São Paulo: Verus, 2010.
12. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2021.
13. JONES, Elizabeth AK; MITRA, Amal K.; BHUIYAN, Azad R. Impact of COVID-19 on mental health in adolescents: a systematic review. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, [s. l.], v. 18, n. 5, p. 2470, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/ijerph18052470>. Acesso em: 5 set. 2023.

14. LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
15. MANAGO, Adriana; VAUGHN, Lanen. Social media, friendship, and happiness in the millennial generation. **Friendship and Happiness: Across the Life-Span and Cultures**, Dordrecht, p. 187-206, 2015. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-94-017-9603-3\\_11](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9603-3_11). Acesso em: 5 set. 2023.
16. MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1997.
17. MELUCCI, Alberto. **O jogo do Eu**: a mudança de si em uma sociedade global. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
18. PAIS, José Machado. As cronotopias das práticas culturais do cotidiano. **Observatório das Atividades Culturais**, [s. l.], v. 4, p. 7-9, 1998.
19. PAIS, José Machado. **Ganchos, tachos e biscates**: jovens, trabalho e futuro. 3. ed. Porto: Âmbar, 2005.
20. PEREIRA, Maria Rodrigues. **O lugar da criação artística entre jovens de camadas populares**: sentidos e suportes da arte a estudantes da rede estadual fluminense. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.
21. REICH, Stephanie. Adolescents' sense of community on MySpace and Facebook: A mixed-methods approach. **Journal of Community Psychology**, Hoboken, v. 38, p. 688-705, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/jcop.20389>. Acesso em: 5 set. 2023.
22. PAPPÁMIKAIL, Lia. Juventude(s), autonomia e Sociologia: questionando conceitos a partir do debate acerca das transições para a vida adulta. **Sociologia**: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, v. 20, p. 395-410, 2010.
23. PIAGET, Jean. **Psicologia da inteligência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
24. SILVA JUNIOR, Fernando Jose Guedes da *et al.* Impact of COVID-19 pandemic on mental health of young people and adults: a systematic review protocol of observational studies. **BMJ Open**, London, v. 10, n. 7, e039426, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2020-039426>. Acesso em: 5 set. 2023.
25. WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Depression and other common mental disorders**: global health estimates. Geneva: WHO, 2017.

Paulo Cesar Rodrigues Carrano

Professor Associado IV na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3312->

1362. Colaboração Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: pc\_carrano@id.uff.br

*Maria Rodrigues Pereira*

Diretora da Praga Conexões. Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9376-5293>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica. Análise de Dados e Redação e Revisão. E-mail: maria@pragaconexoes.com

# ANTROPOLÍTICA



# 56.2

2º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331  
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA  
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

**D** **OSSIÊ**  
**TEMÁTICO**

# *In media res: pensando com as atmosferas*

## *In media res: thinking with atmospheres*

**Bruno Reinhardt**

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

**Diogo Silva Corrêa**

Universidade de Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

### RESUMO

Nesta introdução ao dossiê “Atmosferas e Antropologia”, revisamos alguns temas centrais ao debate contemporâneo sobre atmosferas na teoria social e apresentamos os artigos que compõem o volume. Nos guiamos por algumas questões basilares. O que são as atmosferas? Apresentamos a fenomenologia das atmosferas de Hermann Schmitz e suas repercussões contemporâneas, destacando como ela fornece novas soluções para os problemas da materialidade, mediação e sentidos. Como as atmosferas são produzidas? Propomos uma tipologia de atmosferas e dialogamos com os conceitos de *Stimmung* e geradores para analisarmos a sua relação com as técnicas, o *habitus* e a performance. Como a ubiquidade, visceralidade e indeterminação que caracterizam as atmosferas são incorporadas na modernidade pelo capitalismo e pelas mídias de massa? Por fim, como as atmosferas exercem seu poder? Destacamos como este conceito permite uma redescritção de componentes essenciais da política, como a soberania, a estética e a temporalidade.

**Palavra-chave:** Atmosferas, *Stimmung*, Mercado, Mídia, Política.

### ABSTRACT

In this introduction to the edited issue “Atmospheres and Anthropology”, we review some of the central themes of the contemporary debate on atmospheres in social theory and introduce the articles that make up the volume. We are guided by some basic questions. What are atmospheres? We present Hermann Schmitz’s phenomenology of atmospheres and its contemporary implications, showing how it offers new solutions to the problems of materiality, mediation, and meanings. How are atmospheres produced? We propose a typology of atmospheres and a dialogue with the concepts of *Stimmung* and generators to analyze their relationship to techniques, *habitus*, and performance. How are the ubiquity, viscosity and indeterminacy that characterize atmospheres incorporated into modernity by capitalism and mass media? Finally, how do atmospheres exert their power? We show how this concept allows for a redescription of essential components of politics, such as sovereignty, aesthetics, and temporality.

**Keywords:** Atmospheres, *Stimmung*, Market, Media, Politics.



Os ritmos da vida social são pontuados por tonalidades afetivas ou ambiências que denominamos, na linguagem ordinária, “atmosferas”. Elas são experiências sutis e espontâneas, que parecem emergir diretamente do mundo, como a atmosfera bucólica de uma paisagem, que propicia um estado de espírito meditativo. Mas as atmosferas também são moralmente saturadas, logo, predicadas em aspectos históricos das subjetividades que as habitam. Atmosferas de insegurança ou segurança, pessimismo ou esperança, beleza ou fealdade são profundamente (hu)morais, emergindo do encontro entre pessoas, coisas e ambientes socioculturalmente carregados.

As atmosferas abrigam três propriedades essenciais em seu poder histórico-elemental. Elas são *ubíquas*, pois não há mundo sem “atmosfericidade”. Se é difícil defini-las, não é porque sejam raras ou excepcionais, pelo contrário, as atmosferas fazem parte de um conjunto de fenômenos cuja obviedade intuitiva é proporcional à dificuldade de objetificá-las reflexivamente. Elas nos envolvem em múltiplas escalas. Indivíduos emanam atmosferas que contagiam as interações com tons formais ou informais, alegres ou sombrios. Espaços e tempos também o fazem. Merleau-Ponty (1999) nota que Paris tem um “certo estilo”, que se espalha “nos cafés, nos rostos das pessoas, nos choupos dos cais, nas curvas do Sena”, mas é vivido “no ser total de Paris” (1999, p. 378). Podemos falar de atmosferas típicas de determinadas festas (carnaval), rituais (funerais) ou períodos do ano (eleições). O termo alemão *Zeitgeist*, “espírito do tempo”, refere-se a uma atmosfera extensa que pode englobar décadas ou séculos, países, continentes ou o globo.

As atmosferas são *indeterminadas*, e com esse termo nos referimos a algo diferente da incerteza. A incerteza é fruto da ausência de conhecimento sobre as causas ou origens de um fenômeno. Na incerteza, não sabemos, mas sabemos que se trata de uma questão de saber, que pode ou não estar disponível. Reservamos o termo “indeterminação” para uma opacidade constitutiva: a vaguidade entre o fenômeno e a sua fonte. Na indeterminação, sabemos que a dúvida não pode ser integralmente resolvida por mais conhecimento. Na vaguidade, sabemos que, por vezes, o confuso e o difuso não indicam um déficit de ser, mas um traço imanente ao fenômeno. A indeterminação e a vaguidade são características intrínsecas de certas porções da realidade. Nas atmosferas, elas ganham um corpo tangível feito de matéria rarefeita, são sentidas “no ar”, num “aí” difuso.

Essa qualidade etérea é acompanhada de perto por uma terceira propriedade, a *visceralidade*, a capacidade psico-sócio-fisiológica das atmosferas de nos fazer fazer, pesar sobre nossos ombros, influenciar nossas decisões, mover nossos corpos, assim como os espíritos, as vozes sedutoras, a música ou algumas substâncias. A visceralidade das atmosferas tende a colocar em jogo a divisão entre a sua versão física – “esfera gasosa que envolve a Terra, constituída essencialmente de oxigênio e nitrogênio”, ou “o ar que respiramos” (Atmosfera,

2024) – e suas versões socioculturais. Apesar do uso moderno do termo ser uma metáfora, ele raramente soa como tal quando falamos da atmosfera de uma conversação ou de uma casa. As atmosferas sociais saturam e modulam as energias vitais do *medium* ecológico (Reinhardt, 2020).

Todas as propriedades acima – ubiquidade, indeterminação, visceralidade – impõem fortes limites à linguagem e aos hábitos de pensamento associados à ontologia naturalista euro-americana (Descola, 2023), que necessita identificar entidades discretas diferenciadas por limites externos e propriedades internas, e tende a relegar para o universo do esotérico ou da crença mental todo fenômeno não objetual. Isso se reflete na quase ausência das atmosferas na teoria social clássica (cf. Simmel, 2016).

Nos últimos anos, no entanto, essa dimensão constitutiva da realidade tem merecido maior atenção por parte de acadêmicos provenientes de diversos campos: Filosofia (Böhme, 2017), Antropologia (Bille; Bjerregaard; Sørensen, 2015), Sociologia (Rosa, 2019), Psicologia (Slaby, 2014), Geografia (McCormack, 2018), Estudos das Mídias (Peters, 2015), Arquitetura (Zumthor, 2006). Vivemos uma verdadeira “virada atmosférica” interdisciplinar, que reflete a capacidade deste conceito de responder a problemas caros a diversos campos do conhecimento. Considerando a natureza social de todo teorizar, essa virada também evidencia as afinidades entre esse conceito e o espírito indeterminado – para não dizer confuso – de nossos tempos. Mudanças aceleradas relativas ao meio ambiente, capitalismo, mídia, cultura e política indicam que “um novo entendimento temporal está reestruturando a relação frequentemente problemática entre meio e mensagem, signifiante e significado, entre o aparecer e aquilo que aparece” (De Abreu, 2013, p. 269). De Abreu argumenta que essas mudanças têm demandado “uma epistemologia alternativa para se abordar o tempo e a mediação”, e consideramos o conceito de atmosferas um reflexo dessa busca maior.

Por emergirem e existirem *in media res*, as atmosferas fornecem às Ciências Sociais não apenas um conceito ou objeto de pesquisa, mas sobretudo um ângulo particular para a sua tarefa de *redescrição do mundo*<sup>1</sup>. O que acontece quando, em vez de olharmos as coisas, os elementos tangíveis, a *res extensa*, para em seguida observar as suas qualidades ambientais, partimos do meio elemental para então olharmos coisas, objetos, pessoas como modalidades particulares de sua expressão?

Neste dossiê, apresentamos cinco artigos que demonstram a produtividade deste exercício,

---

<sup>1</sup> A adoção de uma postura descritiva atenta à relação co-dependente entre linguagem e forma de vida não implica em abdicar da crítica. Como destaca Talal Asad: “[...] todo propósito deve começar com uma descrição e aquilo que fazemos ou pensamos que fazemos quando descrevemos nem sempre é a mesma coisa. Se a linguagem está enraizada em formas de ser e fazer, a descrição não é meramente necessária para a crítica; ela pode ser a crítica” (2020, p. 409).

introduzindo um subcampo de estudos ainda pouco elaborado no Brasil (cf. Gajanigo, 2024). As autoras e autores mobilizam e modulam o conceito de atmosferas em escalas distintas, que vão de fenômenos globais e nacionais, como atmosferas depressivo-aceleracionista (Peters) e cripto-fascistas (Reinhardt e Cesarino), passando pela leitura do clima urbano nas periferias cariocas (Menezes, Cavalcanti e Monteiro), chegando até atmosferas abrigadas no interior de tradições religiosas como o Catolicismo Carismático (De Abreu) e o Islã (Eisenlohr), ou seculares, como o enxadrismo (Brigante e Dantas). Com essa introdução, pretendemos revisar e estabelecer alguns termos comuns ao debate contemporâneo sobre atmosferas, assim como apresentar os artigos que seguem. Iremos nos guiar por algumas questões basilares: o que são atmosferas? Como elas são geradas? Como sua ubiquidade, visceralidade e indeterminação são incorporadas na modernidade pelo mercado, mídias de massa e política?

## O QUE SÃO AS ATMOSFERAS: UMA VISÃO ESTRATIGRÁFICA

A “virada atmosférica”, em voga, tem sido impulsionada pelas edições em inglês e francês de obras de Gernot Böhme (2017) e Tonino Griffèro (2014), ambos fortemente inspirados pelo trabalho desenvolvido pelo fenomenólogo Hermann Schmitz desde os anos 1960. Por ser aberto e constitutivamente ambíguo, o conceito de atmosferas tem afinidades com outras formações teóricas, como as teorias dos humores (*moods*) (Throop, 2014) e dos afetos (Massumi, 1995; Sedgwick; Franks, 1995). As afinidades entre esses temas se tornarão evidentes no que segue, mas optamos por centrar nossa revisão nos teóricos das atmosferas.

A nova fenomenologia de Hermann Schmitz (2019) contrapõe o conceito de atmosferas enquanto *sentimentos espacialmente derramados* ao dogma psicológico da introspecção, que postula as emoções como estados interiores. Sua obra pode ser lida como uma longa elaboração em torno da advertência de Heráclito: “Você nunca encontrará os limites da alma em suas andanças, não importa quantas estradas percorra” (Schmitz, 2016, p. 1). Schmitz não se acanha em declarar que *toda* a Filosofia Ocidental – tendo emergido de um processo simultâneo de interiorização da alma e objetificação Geométrica do espaço e do corpo – teria se assentando num erro.

A introjeção das emoções, à qual a humanidade da filosofia grega clássica por volta da época de Platão e Aristóteles aderiu, é um erro; ela já falha pelo fato de que a alma, ou como quer que se queira chamar um mundo interior privado e fechado de toda a experiência que é introjetada nele, não existe, como é demonstrado, em particular, pelo fato de que a relação do ser consciente com sua alma não pode ser construída de

forma conclusiva (...). As emoções são atmosferas em um espaço sem área que pode ser congruente com o espaço localizado que cobre uma área, assim como os espaços sem área do som e do silêncio, mas que também é capaz de ir além disso (Schmitz, 2016, p. 6).

Seu conceito de atmosferas incorpora propriedades dos *daemons* e *thymós* que habitavam o eu poroso do mundo homérico, forças eventualmente disciplinadas e interiorizadas na forma do *logos* filosófico (voz da razão, consciência) (Griffero, 2014). De acordo com Runkel (2018), Schmitz também se inspirou no “conceito teológico do Espírito Santo [...] e desenvolveu uma compreensão agnóstica de atmosferas coletivas que estão vinculadas a situações compartilhadas” (2018, p. 2).

O argumento de Schmitz (2019) se apoia no conceito de “corpo sensitivo” (*felt-body*, *Leib*). O corpo sensitivo se manifesta naquilo que o sujeito pode sentir ou pressentir sobre si mesmo no âmbito do corpo material sem recorrer aos cinco sentidos compartimentalizados. Ele nos integra ao ambiente quando opera como um meio de comunicação corporal (*Leiblich*) que borra os limites do corpo material delimitado. Em contraste, o corpo sensitivo é caracterizado por uma espacialidade pré-dimensional sem superfície. De maneira análoga, aquilo que Schmitz chama de “espaço localizado”, concebido de maneira visual e fruto da sua redução geométrica a uma área abstrata vazia pontuada por objetos e formas, estaria sobreposto aos “espaços sem área”. Schmitz antecipa aqui a ênfase de Tim Ingold nos “materiais contra a materialidade”, assim como sua crítica à tendência naturalista a “transitar de forma açodada da separação *física* entre o *medium* gasoso e a substância sólida para uma separação *metafísica* entre mente e matéria” (2011, p. 22).

Diferente dos objetos bem delimitados, a espacialidade sem área do som, do clima, do vento e da água potencializa aquilo que DeLanda (2005) chama de propriedades intensivas, qualidades materiais em que a transformação ocorre via gradação e limiares e não via saltos entre fronteiras ônticas. Como sublinha Eisenlohr (neste volume), sob a ótica de suas propriedades intensivas, a presença e os efeitos dos entes tendem a se confundir “como o doer de uma dor ou o sopro do vento”. Em contraste, sob a ótica de suas propriedades extensivas, as coisas se distinguem de seus efeitos, via causalidade, “como a queda de uma pedra que causa um ferimento”. Para Schmitz, a ubiquidade das atmosferas na vida humana seria um testemunho dos fundamentos sem área/intensivos que subjazem à percepção compartimentalizada dos objetos em dimensões/extensões. As atmosferas dão tonalidade afetiva aos ambientes e são um modo de “comunicação” por excelência, pois justapõem o sentido semiótico de circulação de signos ao sentido viral (e vital) de contágios e sugestões sinestésicas de movimento. De modo a evitar reduzir seu modo de existência ao metafórico, Schmitz as define como meias-coisas (*Halbdinge*).

Nota-se que o raciocínio de Schmitz é *estratigráfico*, funcionando por sobreposições de camadas. Isso permite evitar oposições excessivamente marcadas entre “afetos” pré-culturais e “emoções” semioticamente codificadas (Massumi, 1995). O mesmo modelo é aplicado ao “espaço emocional sem área”, de onde emergem as atmosferas, que teria três camadas. Uma camada basilar seria formada por “humores puros” minimalistas; forças de mera amplitude, mas sem direção, que sustentam todas as outras emoções. Assim como diversas teorias das emoções/afetos que emergem na Europa moderna, como Spinoza (*conatus*) ou Freud (libido), Schmitz postula uma força físico-moral monista modulada em duas direções, nesse caso, o que ele chama de “contentamento” e “desespero”<sup>2</sup>. Segue-se uma camada média de “estímulos puros”, que são sentimentos cuja atmosfera possui amplitude e direção, mas não um objeto específico. Por exemplo, alegria e melancolia abstratas, apreensão e anseio, descontentamento e desconfiança. Essas atmosferas estariam procurando gatilhos e são caracterizadas pela sensação de antecipação. Por fim, haveria uma camada topográfica formada por emoções propriamente ditas ou estímulos direcionados reunidos em torno de um tema ou objeto. As emoções tendem a ser consideradas intencionais e reais, mesmo que a realidade dos seus objetos permaneça ambígua. Como destacamos, as atmosferas são mais “escoradas” do que “ancoradas” em objetos singulares, ou seja, são indeterminadas, mesmo quando orientadas para um centro discernível<sup>3</sup>.

Observamos uma estratigrafia similar na economia sensorial das atmosferas. A tangibilidade etérea das atmosferas tende a ser contraposta por Schmitz ao privilégio da visão na tradição racionalista Ocidental, que, em sua versão moderna, gera o acoplamento empirista do conceito de “experiência” no experimento científico (Daston; Galison, 2010). A capacidade do olho tecnicamente purificado desencantar e observar o mundo em sua objetividade reitera e assegura a hegemonia da divisão entre objeto e sujeito que é desestabilizada pelas atmosferas. Eisenlohr observa que, mesmo antropólogos que problematizam o grande divisor Ocidental entre mente e corpo, como a virada material na antropologia da religião (Engelke, 2012), continuam privilegiando formas visuais de mediação religiosa, inadvertidamente equiparando a “religião material” a artefatos e imagens. Baseado em pesquisa de longo prazo sobre a recitação de poesia *na’i* entre muçulmanos das Ilhas Maurícias (Eisenlohr, 2018), seu artigo pretende repensar o conceito de “mediação” à luz das afinidades entre as atmosferas e a matéria sônica:

---

2 O desespero é “o estado de espírito do vazio, como a acédia dos Padres do Deserto, como o *ennui* dos franceses, um tédio que se mistura com repulsa”, enquanto o contentamento é “a sensação de ser sustentado por uma densa riqueza de emoções, como a sensação de se sentir seguro no amor de uma pessoa ou em um círculo familiar harmonioso, ou em uma autoconfiança calma, não arrogante, mas serena” (Schmitz, 2016, p. 6).

3 As emoções também são moduladas por seus objetos, mesmo quando tais micro-variações não são gramaticalmente objetificadas: a atmosfera de alegria articulada ao sucesso no trabalho é, por exemplo, diferente da alegria pelo nascimento de um filho, ou da alegria de habitar certa paisagem. No português essas diferenças não são linguisticamente marcadas.

“[...] o sônico se apodera somaticamente dos corpos humanos de uma forma que as coisas, os aparatos e os objetos não fazem. Em vez de permanecer em uma posição intermediária entre o divino e os seres humanos, ele se mistura com os seres humanos, desafiando a própria noção de mediação religiosa” (Eisenlohr, neste volume).

Por se realizar no/enquanto tempo, a música é intrinsecamente não objetual. Isso levou Mauss a defini-la “como um fenômeno de transporte, um ‘passeio maravilhoso no mundo dos sons e das harmonias’” (2009, p. 86). Enquanto forma poético-musical, o *na't* certamente apresenta elementos semânticos e simbólicos - como a metáfora-chave e o paralelismo que articula os desejos de viajar a Medina e viajar ao encontro do Profeta Muhammad. Eisenlohr mostra, no entanto, que em meio às “meias-coisas” atmosféricas gestadas pela performance sônica do *na't*, esse paralelismo semântico é fundido em uma experiência holística de presença, sendo literalmente vivida como um meio de transporte.

Peters (neste volume) caminha em direção similar quando sublinha o privilégio do sônico na experiência das atmosferas: “tal como o ar é veículo indispensável da experiência musical, atmosferas sociais são meios de *ressonância*, outro símile heurístico transmutável em conceito sociocientífico – crucial à elucidação das maneiras pelas quais afetos podem se *estender de uma subjetividade a outra*”. Seu artigo explora analogias entre a socialidade cotidiana e a dança, ela mesma um espelhamento somático da música<sup>4</sup>. Assim como a dança, as interações sociais seriam animadas por um substrato intracorpóreo (Merleau-Ponty, 1999) – uma transferência imediata de esquemas corporais – que Peters contrapõe ao foco da teoria social na intersubjetividade. Nessa perspectiva, as interações sociais são caracterizadas por um “ajuste recíproco de movimentos, expressões e gestos, guiado mais por um senso prático intuitivo do que por deliberações discursivas internas”. Essa abordagem o permite redescrever a depressão – à luz da metáfora da “redoma de vidro” de Sylvia Plath – como um descompasso atmosférico produzido pela incapacidade de se integrar a coreografias sociais, resultando em uma sensação persistente de alienação<sup>5</sup>.

A relação entre atmosferas e sentidos é abordada de modo alternativo por outro autor alemão pouco traduzido, o psiquiatra Hurbertus Tellenbach, que dedicou um livro ao tema

---

4 Mauss (2009) nos lembra da definição de Diderot para a dança como “música de movimentos corporais para movimentos dos olhos” (p. 85).

5 O argumento de Peters é corroborado por Schutz (1951) em seu artigo clássico sobre a fenomenologia do fazer musical. Após uma análise da experiência da co-performance musical propriamente dita, Schutz conclui que “toda comunicação possível pressupõe uma relação de *sintonia mútua* entre o comunicador e o destinatário da comunicação. Esse relacionamento é estabelecido pelo compartilhamento recíproco do fluxo de experiências do outro no tempo interior, pela vivência conjunta de um presente vivido, pela experiência dessa união como um ‘Nós’” (p. 96). A noção de tempo como interior à interação e coextensivo à noção musical de ritmo, além da qualidade emergente (não Durkheimiana) do “Nós” nos permitiriam denominar a experiência a que Schultz se refere como atmosférica.

nos anos 1960. Em artigo disponibilizado em inglês, Tellenbach (1981) explora “diferentes tipos de relacionamentos entre o ambiente e o eu, e como eles são constituídos por certas situações induzidas através do olfato e do paladar” (p. 222). O olfato e o paladar – agregados por Tellenbach na noção de “sensorium oral” – são veículos perceptivos pelos quais o sujeito se funde e se confunde com o mundo ao conhecê-lo, tornando-se veículos nos quais o discernimento (racionalidade) opera via participação, *in media res*. Nessa linha, Chantal Jaquet (2014), em *Filosofia do Odor*, examina o olfato como uma via de conhecimento fundamentada na imediatez e na experiência sensorial direta, sem a mediação da distância visual ou da abstração. Segundo ela, o olfato nos força a lidar com o mundo de forma mais visceral e imediata.

Tellenbach argumenta que os seres humanos (ou mesmo todos seres orgânicos) emanam uma “aura” sentimental pessoal principalmente via odores, e que as atmosferas seriam uma derivação meta-sensorial e interpessoal dessa comunicação pré-verbal e pré-reflexiva. Tellenbach considera o *trabalho* de cultivo mútuo de atmosferas um aspecto basilar do desenvolvimento psicossocial. “A atmosfera, como emanção de qualidades pessoais, não pode, por sua própria natureza, existir no início da vida” (1981, p. 229). Ela é desenvolvida, originalmente, sob a proteção da família, o que o leva a derivar a disposição social mais fundamental – a confiança - da relação primária entre a criança e a aura materna:

Desde o início, a criança está imersa na aura que se torna sua, como o cheiro do ninho se apega ao bebê pássaro. O que acontece com o animal em sua atmosfera oral-sensorial, acontece com o homem na província meta-sensorial da atmosfera. É principalmente a confiança que se desenvolve na atmosfera protetora da família, uma confiança certa de uma proteção direta e intacta e, portanto, confiança no ambiente (Tellenbach, 1981, p. 229).

Tellenbach postula uma anterioridade visceral contínua do complexo tato-olfato sobre o aparato visual. Um modo alternativo de enquadrar essa tangibilidade difusa das “quase-coisas” atmosféricas seria a hapticidade (Reinhardt, 2014). Em *De anima* (II, 2), Aristóteles observa que os animais podem ser privados de todos os sentidos, exceto o tato, levando-o a considerá-lo coextensivo à própria vida (Heller-Roazen, 2009). Devido a esse status somático vital, o tato torna-se especialmente difícil de localizar. Órgão único ou composto? Onde se encontra? Mãos, pele, mas também boca e língua? E quanto às sensações difusas, como a propriocepção, a sensibilidade para o movimento dos órgãos internos? Nas classificações oscilantes de Aristóteles, o tato é alocado ou na parte inferior de uma escala sensorial em que a visão estaria no topo, ou como o próprio “senso comum”, a força agregadora que reúne audição, paladar, olfato e visão em um único campo perceptivo. Isso permanece válido mesmo para uma fisiologia pós-aristotélica. Em última análise, a visão é o efeito do contato/toque da luz sobre a retina; o som e o cheiro são despertados pelo ar, que atravessa e toca aparelhos sensoriais cujos apêndices

mais explícitos são o ouvido e o nariz, enquanto a afinidade da língua com o contato é explícita.

Mesmo que raramente privilegiado na teoria social, o tato é no mínimo primevo, como mostra o papel crucial que a hapticidade – a tatilidade difusa acionada pela sinestesia – tem desempenhado em argumentos interessados em superar o modelo Ocidental dos cinco sentidos (Howes, 2009, p. 22-29). Ao sublinhar o pendor ao contato que subjaz a todos os sentidos, a hapticidade nos parece ser o atributo sensorial mais singular das sugestões atmosféricas de movimento. Seguindo o modelo estratigráfico proposto por Schmitz, a hapticidade não se opõe ao olhar distanciado e crítico, mas assenta o trabalho visual de dissociar sujeito e objeto em camada sensorial basilar fluida, cujo potencial sinestésico irrompe no cotidiano via atmosferas.

## MODULAÇÕES, GERADORES E *STIMMUNG*: A TECNICIDADE DO VISCERAL

Na seção anterior, mostramos como a medialidade das atmosferas reposiciona a relação sujeito/objeto e propicia novas formas teóricas de lidar com os problemas da materialidade, da mediação e dos sentidos. Sublinhamos ainda as virtudes do modelo estratigráfico de Schmitz para a relação entre corpo sensitivo/material, espaço sem/com área, sentidos/hapticidade justamente por proibir um vitalismo alheio à mediação cultural. Eisenlohr, por exemplo, julga essencial distinguir o seu argumento sobre o *na 't* da “metafísica sônica do absoluto abrangente” proposta pelo autor hindu medieval Sharngadeva e apropriada no Ocidente por Schopenhauer, Nietzsche e Deleuze. Para Eisenlohr, as atmosferas “não apagam permanentemente as distinções e disparidades entre as diferentes linhas de experiências. Elas não reverterem a individuação das entidades [...], fazendo-as deslizar de volta para um domínio virtual” (neste volume). Aqui gostaríamos de elaborar justamente sobre como a força elemental das atmosferas é modulada em termos de expectativa, convencionalidade e tecnicidade.

Tonino Griffero (2019) propõe uma tipologia tripartite útil, que situa as atmosferas entre o quase-objetivo e o quase-subjetivo. Uma vez que elas estão sempre misturadas e entre sujeito (enquanto estado de espírito ou tonalidade afetiva) e objeto (enquanto ambiência ou ambiente), as atmosferas podem ser analiticamente discernidas em função do que, em uma dada situação, chama mais atenção. No polo de maior objetividade, externalidade, espontaneidade estariam as *atmosferas prototípicas*. Elas são sentidas como interinamente alheias à intencionalidade, por exemplo, um encontro inesperado com a beleza desconcertante ou o medo aterrorizante, que nos leva além do que éramos há um segundo atrás. As sensações que elas propiciam buscam um nome e ressoam com o êxtase, a epifania, ou a experiência livre (no sentido de imotivada,

injustificada) que Pitt-Rivers (2011) chamou de Graça, aquilo que “é sempre algo extra, para além do contabilizável, do que é obrigatório ou previsível” (p. 435).

Griffero chama de *atmosferas derivativas* sentimentos objetivos-mas-relacionais, externos-mas-intencionais atrelados a um espaço direcional previsto. A maior parte das nossas experiências atmosféricas cotidianas se desenrola aqui, pois é mediada de forma mais explícita e reconhecível por um repertório sociocultural. É por emergirem parcialmente de um repertório de sensações codificadas que as atmosferas são sentidas de maneira adjetival: tristes ou felizes, pesadas ou leves, melancólicas ou excitantes, burocráticas ou informais etc. O atrito entre afeto, emoção e linguagem na experiência das atmosferas pode incitar a imaginação cultural a ampliar seus limites gramaticais, como o fez Kant quando diferenciou o sublime do belo, Kierkegaard quando inventou a palavra *Angst* (ansiedade) ou Freud quando diferenciou a melancolia do luto. Em geral, as atmosferas derivativas retêm sua qualidade intermediária, mas seu poder é submetido a um gradiente de objetividade e subjetividade. Minha declaração “Que belo dia!” sempre pode ser provincializada por um “Belo para você!”, transfigurando meu enunciado sobre o mundo em uma descrição do *meu estado de espírito (mood)*.

Assim como o fazem com relação ao arquivo cultural, as atmosferas derivativas correspondem de maneira frouxa a instituições e contextos sociais convencionalizados. Uma atmosfera festiva é quase sinônimo de estar em “uma festa”, mas convidar alguém para uma “festa” é *prometer* tal experiência. Seu cumprimento, por sua vez, dependerá de um encadeamento quase-químico entre ambiente, som, luz, pessoas, objetos, substâncias, palavras, que inclui, mas excede qualquer planejamento. Uma festa pode parecer um velório, assim como um velório, em outros ambientes culturais, pode parecer uma festa (Reis, 1991). Por isso, ir para uma festa cuja ambiência expressa uma atmosfera triste, pálida ou vazia é frustrante, assim como entrar num ambiente dotado de uma atmosfera festiva e não sentir sua tonalidade afetiva corresponder a tal atmosfera também é. As atmosferas derivativas retêm certo nível de expectativa porque incluem o *habitus* entre suas condições.

Menezes, Cavalcanti e Monteiro-Macedo (neste volume) mostram como crescer e viver na favela carioca Cidade de Deus requer o aprendizado e desenvolvimento da habilidade navegacional de “ler o clima” da favela em meio a atmosferas derivativas. Em um ambiente em que a “guerra”, evento de exceção (atmosfera prototípica), confundiu-se com a norma, a irrupção da violência e de tiroteios se tornou uma espécie de *exceção esperada*. Elas exploram como os moradores assimilam essa atmosfera de “guerra”, desenvolvendo um conhecimento prático que lhes permite observar atentamente as mudanças na paisagem para antecipar possíveis conflitos e tiroteios. Essa educação sensorial na ecologia sensível da favela envolve elementos visuais, como a observação de lojas abertas ou fechadas, da expressão facial dos moradores e da movimentação de “olheiros”; de aspectos sonoros, como a presença ou ausência de música;

e de elementos olfativos, como o cheiro de “churrasquinho” sendo preparado.

Griffero (2019) chama de *atmosferas espúrias ou expressivas* aquelas de tom subjetivo e projetivo, ou seja, cuja existência pode ser atribuída a fontes relativamente claras: pessoas, objetos, espaços, materiais. As atmosferas espúrias ainda são atmosferas, e não estados de espírito subjetivos, apesar de tocarem este último limiar. Por espúrio, Griffero não quer dizer inautêntico, pelo menos sob o ponto de vista da primeira pessoa. Para evitar desentendimentos, acreditamos que Griffero refere-se aqui a atmosferas dotadas de *tecnicidade explícita*. Se as atmosferas prototípicas pertencem ao tempo da *surpresa* e as derivadas ao tempo do *esperado* ainda que não (atualizado), esse terceiro tipo de atmosferas pertenceria ao tempo do *prometido* ou mesmo do *desejado*. E se as atmosferas derivativas incluem em sua eficácia um *habitus*, as atmosferas espúrias geralmente incluem *técnicas corporais*.

Atmosferas rituais se encaixam nesse terceiro tipo. Elas sempre começam gerando o que Griffero chama de atmosferas espúrias, mas eventualmente alçam formas derivativas ou mesmo prototípicas. A sua quase-objetividade, no entanto, permanece um foco de problematização ética, por exemplo, quando os sentimentos de alívio (*itmi'nan*) e tranquilidade (*sakina*) devotos que fazem brotar lágrimas em meio às atmosferas do sermão islâmico (*khutba*) convidam deliberações a posteriori sobre a sua natureza última: afetos da presença de Deus ou catarse psicológica? (Hirschkind, 2006). O mesmo vale para técnicas terapêuticas biomédicas e tradicionais, indo dos psicofármacos à meditação. Elas prometem mudar o mundo da vida do paciente a partir de uma alteração sistemática da sua percepção, apercepção e estado de espírito. A cura ou otimização da experiência nesses casos é sempre um processo técnico e dialético de fundação de uma atmosfera exógena a partir de um novo estado de espírito.

As três modulações atmosféricas apontadas por Griffero e seu incessante entrecruzamento prático requerem um ferramental para se pensar o papel da tecnicidade nessas experiências indeterminadas. Na década de 1990, Gernot Böhme (2017) deu maior acessibilidade à linguagem por vezes opaca de Schmitz e reorientou a nova fenomenologia alemã para o campo da estética. Ele propôs pensar a atmosfera como o conceito fundamental da nova estética, abordando esta última a partir de uma compreensão ecológica. Böhme rejeitou a estética dos juízos de tipo kantiano, propondo, em vez disso, que o tema da estética abrangesse tudo o que pudesse ser capaz de produzir atmosferas. Assim, ele expandiu o escopo do estético para incluir não apenas elementos tradicionalmente associados ao sublime, mas também a cosmética, a publicidade, a decoração de interiores e a cenografia, até a arte no seu sentido mais restrito.

Para Böhme (2017), aquilo que “medeia os fatores objetivos do ambiente com os sentimentos estéticos de um ser humano é o que chamamos de atmosfera” (p. 26). As atmosferas são “espaços afinados” (*tuned in spaces*), ou seja, espaços saturados com/por determinados estados de espírito. O interesse de Böhme pela estética faz com que ele privilegie o aspecto

artesanal das atmosferas ou como aquilo que é háptico, exterior, que nos move como um espírito, é produzido, confeccionado, planejado. Para Böhme, mesmo que uma atmosfera não seja uma coisa, mas uma flutuação intermediária ou quase-coisa, ela ainda oferece ao discernimento as suas próprias condições materiais de emergência ou *geradores* (Böhme, 2017), caso contrário, elas seriam um mistério, e não um tema de análise conceitual.

O conhecimento técnico dos geradores e seus efeitos é parte constitutiva dos campos da literatura, arquitetura, paisagismo, música, cenografia, pintura, religião, espiritualidade, onde é manejado por *climatólogos sociais*. Como argumenta um dos interlocutores de Eisenlohr (neste volume), a viagem do *n'at* propicia um autêntico contato com Deus, mas é predicada em uma performance competente por parte do orador: “quando ele pronuncia o urdu da maneira correta e sua voz é boa, isso tem um efeito. Isso toca você e faz todo mundo vibrar”. Sem o domínio das artes retóricas tradicionais, não haveria “sugestão de movimento”, e sem movimento, não haveria viagem, apenas informação. O uso dominante do verbo encenar (*stage*) por Böhme indica que ele toma a cenografia como arte atmosférica paradigmática (Böhme, 2013). A cenografia é a arte sugestiva da ambiência. Ela afeta a audiência ao atacar as relações que formam o fundo de uma *Gestalt* teatral, e não diretamente a sua figura, tarefa que caberia a atores e textos.

Mas como agem os geradores? Dizer que eles “causam” as atmosferas implicaria falsear a sua externalidade elemental em mais uma “construção sociocultural”. É mais apropriado descrever a agência técnica dos geradores em termos de *Stimmung*, que traduzimos tentativamente como *afinamento sensorial* ou *atencional*. De acordo com Gumbrecht (2014), *Stimmung* é um conector dinâmico entre humor subjetivo e atmosfera quase-objetiva. O conceito deriva da prática musical e pode significar afinar um instrumento, voz, harmonia, humor, atmosfera: “Assim como o afinamento de um instrumento sugere, humores e atmosferas específicos são experimentados como um contínuo, como escalas musicais. Eles apresentam a si mesmos com nuances que desafiam nosso poder de discernimento e descrição, assim como a linguagem que potencialmente pode vir a capturá-los” (p. 4). Thonhauser (2021), nessa mesma linha, argumenta que “*Stimmung* tem a característica notável de abranger todo o campo semântico do humor e da atmosfera, na medida em que tanto os sujeitos como os objetos podem estar literalmente em *Stimmung*. A língua alemã permite falar da ‘*Stimmung* de uma reunião’ ou da ‘*Stimmung* de uma sala’ com a mesma naturalidade com que se fala da ‘minha *Stimmung*’” (p. 1248). Para Thonhauser, *Stimmung* seria o que Blumenberg (2010) chama de “metáfora absoluta”, uma metáfora (musical) intraduzível em termos não metafóricos.

De Abreu (neste volume) exemplifica o trabalho religioso de *Stimmung* ao reconstituir a agência discreta de um gerador essencial para a transponibilidade da liturgia católico-carismática (e pentecostal de maneira geral) em escala global: a cadeira de plástico monobloco. Seu artigo explora como as propiciações (*affordances*) atmosféricas desta mercadoria são mobilizadas pelo

mestre-cenógrafo padre Marcelo Rossi em seu projeto de “emagrecer” a autoridade da Igreja Católica. O padre quer reduzir o peso institucional (*gravitas*) da Igreja e reagregar o corpo de Cristo por meio de um *Stimmung* antigravitacional orientado para os “moveres do Espírito” (*pneuma*). A visão original de Marcelo Rossi de uma igreja completamente esvaziada de *stasis*, logo, também dos pesados assentos de madeira tradicionais, encontra na cadeira de plástico um ponto medial, que torna-se o cerne de uma teologia negativa: “nem cadeira, nem não-cadeira”, mas “um excedente que o próprio paradoxo ali segrega, pondo assim uma nova entidade – uma anti-cadeira”. Isso conduz o padre a um realinhamento teológico, técnico e estético com o *theotokos*, o ícone da teologia medieval, e com o estilo arquitetural inerentemente inacabado do seu novo Santuário Theotokos.

Assim como o *habitus*, *Stimmung* inclui, mas também evade a questão da representação, do conhecimento propositivo, da semiose, ao enfatizar a sensibilidade corporificada. Não nos perguntamos se um enófilo *acredita* no gosto de “couro” em um vinho, mas se ele está sensorialmente *afinado* para senti-lo. É justamente por se tratar de uma questão técnica e atencional que tal gosto é espontâneo e objetivo e não uma questão de crença mental. O mesmo pode ser dito da experiência de entidades “sobrenaturais”, como o Espírito Santo, mas *Stimmung* também difere do *habitus* quando integra de maneira ecológica e contingente essa sensibilidade corporificada em um conjunto amplo de geradores inter e extracorporais, mobilizados em uma cena ou performance. Um padre carismático ou um músico de jazz não podem garantir a visceralidade das atmosferas que prometem, pois elas emergem *in media res*, isto é, dentro da indeterminação que caracteriza os fenômenos e entidades mediais. Enquanto facilitadores ou mesmo produtores de atmosferas, padres e músicos são *geradores entre outros*, tendo consciência de que aquilo que geram é dotado de um elemento contingencial que excede a todos.

## **STIMMUNG NA ERA DA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA: CAPITALISMO ELEMENTAL E EVENTOS DE MÍDIA**

Ao colocar uma mercadoria – a cadeira monobloco – no centro de uma teologia negativa do Espírito *qua* atmosfera, De Abreu nos ajuda a antecipar e contestar uma possível atribuição de Romantismo à teoria das atmosferas. Seu foco no visceral e no pré-representacional, a procedência germânica dos seus principais autores, assim como o vitalismo orgânico do “estar vivo” (*Lebensgefühle*), que Ingold (2011) popularizou ao beber nessas fontes, contribuem para tal suspeição. Contestar essa tendência requer que abordemos o problema adjacente da natureza

das técnicas e geradores mobilizados pelos climatólogos sociais: como transitar da *Stimmung* artesanal da performance musical, da cenografia, dos rituais religiosos para uma reconsideração das atmosferas na “era da reprodutibilidade técnica” (Benjamin, 1992)?

Em seu ensaio seminal, Benjamin (1992) previu a decadência da “aura” tradicional/artesanal à medida que a reprodução mecânica capitalista passou a inundar o mundo com cópias cujos “originais” teriam deixado de ter qualquer significado. Dissolvendo a “existência única dos originais no lugar onde eles acontecem”, a reprodutibilidade mecânica teria emancipado a obra de arte “de sua dependência parasitária do ritual” (p. 214, 218). De maneira complementar, em “O Narrador”, Benjamin (1994) argumenta que a arte de contar histórias dependeria de uma coordenação particular entre alma, olho e mão que se perdeu com a ascensão da era da “informação”, o desaparecimento de modos artesanais de produção e a ascensão de formas de trabalho corrosivas de habilidades afetivas-gestuais.

Brigante e Dantas (neste volume) corroboram Benjamin quando, em diálogo com Ingold (2011) e Tsing (2022), apresentam o xadrez como uma “floresta de peças”, articulando o aspecto artesanal do jogo com dinâmicas interacionais de ordem ambiental: “É justamente neste nível mais fundamental, das correspondências, que reside a atmosfera do xadrez”. Sua descrição holística da prática enxadrista contrapõe-se a representações dominantes advindas da psicologia cognitiva. Essa visão mentalista do xadrez tem sustentado a rendição digital do jogo, e Brigante e Dantas são céticos sobre sua midiatização. Apesar de mimetizar até mesmo estilos de jogo particulares, a Inteligência Artificial inevitavelmente reduz o jogar orgânico do xadrez a cálculos probabilísticos. Como efeito, “[i]solada de maneira imperturbável em seu *hardware*, a inteligência artificial não *joga*; apenas mobiliza e imprime padrões. Criaturas de carne e osso, por outro lado, são porosas e, inevitavelmente, sua performance é atravessada simultaneamente pelos materiais e forças do entorno, da carne e da alma”. Para eles, o aspecto atmosférico do jogar, onde se dá a *Stimmung* no xadrez, impõe uma barreira radical entre *medium* ecológico e midiatização tecnológica.

Deve-se notar que o caso do xadrez digital é singular, pois o computador *substitui* um dos jogadores, logo, cancela o que Peters (neste volume) chama de intercorporalidade. O mesmo não acontece com os casos de midiatização religiosa analisados por Eisenlohr e De Abreu. Eisenlohr (neste volume) mostra que a popularidade da poesia *d’at* de fato “aumentou muito quando gravações em fita cassete do gênero começaram a circular nas décadas de 1980 e 1990, sendo suplantadas por gravações em CDs de áudio e arquivos mp3 mais tarde”. As mídias de massas foram propulsoras do poder elemental do *n’at* e permitiram a sua transposição em escala transnacional. De Abreu (neste volume), por sua vez, argumenta que o desejo de imediaticidade que subjaz ao engajamento Católico com a *pneuma* é mais um catalisador do que o retentor de processos de midiatização. É justamente por se apoiar não em mediadores objetivos, mas

nos movimentos rítmicos das congregações – onde “*ser comunidade e fazer comunicação coincidem*” (De Abreu, 2021, p. 14) – que o Catolicismo carismático é particularmente afeito ao rádio e à televisão.

Eisenlohr e De Abreu fornecem um contraponto a Benjamin ao demonstrar como atmosferas que condensam temporalidades, historicidades, e regimes sensoriais não hegemônicos podem florescer nos mesmos meios sócio-técnicos que sustentam o tempo antropocêntrico, vazio, linear e homogêneo do historicismo burguês (Chakrabarty, 2000; Hirschkind, 2006; Pinney, 2002). Um segundo contraponto pode ser extraído do que chamamos de abordagem estatigráfica de Schmitz para a relação entre afeto, emoção e linguagem na experiências das atmosferas, que nos possibilita não apenas pluralizar o ocularcentrismo e representacionalismo moderno, mas questionar se esse projeto é passível de realização (Crary, 1990; Latour, 1994).

O próprio Benjamin (1992) pontuou sua tese sobre o ocaso da presença aurática típica das imagens religiosas pré-modernas com observações sobre a amplificação midiaticizada do desejo de contato: “a cada dia cresce a vontade de se apoderar de um objeto a uma distância muito próxima por meio de sua semelhança, sua reprodução” (p. 217). Fenômenos viscerais característicos de sua época – como os “ídolos” e “ícones” no cinema ou o “fascismo fascinante” (Sontag, 1980) nazista – provocaram Benjamin a conceber a possibilidade de uma transfiguração tecnológica da aura que excederia noções convencionais de “desencantamento do mundo”. De acordo com Taussig (1993), mais do que o arrefecimento da experiência pela abstração instrumental, Benjamin vê nas novas liturgia seculares, como a sala de cinema e seu “inconsciente óptico”, um ambiente no qual objetos são reanimados por uma “tecnologia mágica de conhecimento corporificado” (p. 24). Essas são atmosferas tipicamente modernas, em que *medium*, capital e mídia se entrelaçam. Podemos tomar como seu paradigma o parque de diversões, cuja fonte de valor monetário não é nada mais do que uma paleta de experiências que, apesar de extraordinárias, são dotadas da replicabilidade abstrata da forma-mercadoria.

Böhme (2003) chama de “economia estética” o estudo do capitalismo em uma fase (pós-1950) em que as mercadorias excederam seu valor de uso e passaram a *encenar estilos de vida*, sejam eles “glamourosos” ou “autênticos”. Em 1975, Andy Warhol (1975) sublinha com ironia a qualidade etérea daquilo que já podia ser reproduzido, vendido e consumido no capitalismo da sua época: “E os restaurantes de Nova York agora têm uma novidade – eles não vendem sua comida, vendem sua atmosfera. Eles dizem: ‘Como você ousa dizer que não temos boa comida, quando nunca dissemos que tínhamos boa comida. Temos uma boa atmosfera’. Eles perceberam que o que realmente interessa às pessoas é mudar a atmosfera por algumas horas” (1975, p. 59). Ao atingir tal nível elemental, a pedagogia capitalista do desejo sem objeto passa a proibir oposições românticas marcadas entre o orgânico e o mecânico, o espontâneo e o manipulado. Uma reportagem da CNN Brasil afirma que a manipulação de aromas em lojas

pode elevar as vendas em 3%, evidenciando que atmosferas e números podem se interpenetrar<sup>6</sup>. Uma das líderes de mercado desta climatologia do consumo é a corporação Scentair, cuja missão é “aprimorar ambientes, marcas e experiências por meio da melhoria da qualidade do ar e do poder do aroma”<sup>7</sup>. Mercadorias específicas também têm ancorado suas estratégias de *branding* em experiências olfativas, como as massas de modelar Play-Doh e o talco de bebê Johnson & Johnson, que patentearam suas respectivas auras. O blog brasileiro *Mr. Shopper* provê um apanhado holístico de componentes envolvidos na emanção de uma “atmosfera de compras”, incluindo geradores como luz, som, aromas, disposição de plantas e artefatos, roupas, sorrisos e gestos, todos milimetricamente encenados<sup>8</sup>.

A situação contemporânea de “midiatização profunda” (Hepp, 2019), caracterizada pelo crescente apagamento das fronteiras entre ação física e comunicativa, é outro fator proibitivo de distinções radicais entre *medium* ecológico e mídia tecnológica. A presença ubíqua de mídias digitais portáteis e rastreáveis em praticamente todas nossas atividades cotidianas deixa claro que estar *in media res* é inevitavelmente estar em meio a uma “nuvem” tecno-informacional (Peters, 2015). Apesar de intensificada, não se trata de uma qualidade exclusiva das mídias digitais: mídia, sociedade, cultura e ambiente sempre foram entrelaçados não por causalidade linear, mas por *relações recursivas*. As mídias são “aquilo que torna a sociedade imaginável e inteligível para si própria sob a forma de representações exteriores” (Mazzarella, 2004, p. 346). Elas são um suporte e um espelho para a objetificação reflexiva e pragmática do corpo social, que passa a ser habitado por formações sócio-técnicas como “comunidades imaginadas” de patriotas, “públicos” deliberativos de leitores cidadãos, “audiências” de telespectadores consumidores, “bolhas” de usuários seguidores. Essas formações indicam que as mídias são tecnologias *dentro* das quais culturas e associações se desenvolvem via remediação (Bolter; Grusin, 2000), a absorção de meios primários e antigos por novos meios<sup>9</sup>. Menezes, Cavalcanti e Monteiro-Macedo (neste volume) mostram como a prática corporificada de “sentir o clima” na Cidade de Deus passou a acomodar ecologicamente propiciações digitais encontradas no WhatsApp e em um aplicativo de rastreamento de tiroteios. Tais dispositivos tecnológicos tornaram-se formas da favela se tornar inteligível e navegável em meio à onipresença virtual

6 “Como as marcas perfumam suas lojas para fazer você comprar mais”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/como-as-marcas-perfumam-suas-lojas-para-fazer-voce-comprar-mais/>. Acesso em: 07 jun. 2024.

7 [https://scentair.com/en\\_ca/about-scentair/](https://scentair.com/en_ca/about-scentair/)

8 <https://www.mr-shopper.com/single-post/2016/05/16/como-criar-uma-atmosfera-de-compras-e-atrair-mais-clientes>

9 O conceito de remediação deriva da abordagem autorreferencial para a mídia introduzida por McLuhan (1969), para quem “[o] efeito de um meio se torna mais forte e intenso justamente porque o seu ‘conteúdo’ é um outro meio. O conteúdo de um filme é um romance, uma peça de teatro ou uma ópera” (p. 33).

de tiroteios e situações violentas. Peters (2015) endereça esse tipo de emaranhamento recursivo entre *medium*, corpo e mídia através do conceito de *ecologias de mídia*, “ambientes propícios que fornecem habitats para diversas formas de vida, incluindo outras mídias” (2015, p. 3).

As ecologias de mídia comportam suas próprias atmosferas, e seus mais poderosos geradores são o que Doane (1990), em seu ensaio seminal sobre o tempo da/na TV, chama de *eventos de mídia*, eventos em que “o referente se torna indissociável da mídia” (1990, p. 251). Assim, a TV ganha legitimidade social por reportar *eventos importantes*, e eventos ganham importância social *por estarem na TV*, ou seja, porque são *eventos televisionados*<sup>10</sup>. Doane demonstra como essa lógica recursiva é modulada temporalmente por três formas dominantes, que podemos identificar como três geradores tele-atmosféricos: a informação, a crise e a catástrofe. A *informação* é um fluxo constante de eventos de mídia cotidianos caracterizados como “dignos de notícia”. Eles são regulares, quando não previsíveis: “As informações são dignas de nota, mas não são chocantes ou emocionantes – seus eventos são apenas ligeiramente agitados, embora possam ser dramatizados”. As informações nos mantêm “em contato” com a realidade. Por sua vez, as *crises* condensam de maneira disruptiva o fluxo temporal do mesmo público que as notícias agregam. Elas suspendem o tempo das notícias, pois desdobram-se com alguma duração. Uma crise é “surpreendente e importante precisamente porque exige resolução em um período limitado de tempo”. Por implicar responsabilização e demandar ação humana, as crises são frequentemente políticas: a tomada de uma embaixada, um golpe, a tomada de reféns. Por fim, as *catástrofes* são “a mais crítica das crises” (p. 252). Assim como as crises, elas condensam o tempo, mas o fazem mais radicalmente, pois só adquirem sobrevida na própria mídia, logo, a repetição *ad nauseam* de imagens de um tsunami ou de atentados terroristas. Com suas vítimas anônimas e causalidade opaca, as catástrofes incitam ondas evanescentes, extensas e intensas de empatia com relação a um Outro sem face. Viscerais e abstratas, as atmosferas catastróficas se tornaram uma liturgia central para a formação do sujeito de massa (Warner, 2005, p. 159-186).

Doane (1990) demonstra como a televisão se tornou um termômetro, condutor e administrador recursivo dos tempos/ritmos sociais na modernidade. Podemos expandir seu argumento para as mídias digitais e sua aspiração à comunicação “direta”, que circunavega as instituições de mídia um-muitos (*broadcast media*), como os jornais, a televisão e o rádio. As mídias digitais desejam prover apenas “plataformas” para a autorrealização da vida comunicativa (logo econômica, política, religiosa, afetiva etc.) do “usuário” em “tempo real”. Isso torna os

---

10 Essa recursividade se reflete no que Warner (2005) chama de “espelho da popularidade”, um atributo que é medido e produzido pelo mesmo meio. Isso torna a questão “Porque X é popular?” absurda, pois é sobretudo a popularidade – uma propriedade midiaticizada – que é popular. “O grande desafio dos líderes ocidentais hoje é produzir popularidade, o que não é o mesmo que ser popular” (p. 176).

contornos sociais dos públicos que geram ainda mais contingentes e performáticos.

O trabalho antes curatorial e institucionalizado de definir acontecimentos e atmosferas que merecem ser elevados a “eventos de mídia” tende cada vez mais a ser feito no varejo, em um contexto em que produtor e consumidor fundiram-se em “*producer*”. A internet oferece aos usuários e empresas um “VOCÊ implacavelmente apontado, porém vazio; singular, porém plural” (Chun, 2016, p. 3). Ele é o palco, o mercado e o laboratório para um processo contínuo de interpelação e “engajamento” via tentativa e erro, que se tornou o estilo de vida e fonte de renda de muitos caçadores de visualizações, *likes* e viralização. Esse é também um ambiente algorítmico, cujo fluxo “democrático” e “horizontal” de comunicação é modulado de maneira recursiva por constantes cálculos probabilísticos sobre gosto, comportamento e desejo inacessíveis para o usuário comum. Essa nova ecologia de mídia, cujos efeitos disruptivos são ainda emergentes, tem significado mais uma capilarização do que uma superação das atmosferas televisivas da informação, crise e catástrofe, sua multiplicação geométrica em públicos hipersegmentados e bolhas temporais, além da disseminação de artes atmosféricas de edição antes monopolizadas pelos experts.

A contraparte da fragmentação temporal gerada pelo digital é a aceleração das oscilações afetivas. Nas mídias de fluxo contínuo (Williams, 2016) – como a TV e o rádio –, o botão de ligar/desligar propicia a entrada no ritmo ordinário da “programação”, cuja previsibilidade é raramente interrompida por uma “*breaking news*” ou “*plantão*”. O análogo dessas oscilações afetivas nas mídias digitais é a notificação. A notificação retém aspectos da temporalidade da crise e da catástrofe, como a antecipação de que algo relevante-porque-extraordinário merece atenção, mas o bombardeio ininterrupto das notificações banaliza essa *Stimmung* alerta e pontua e fragmenta mais do que interrompe a sucessão temporal do cotidiano, gerando uma atmosfera de ansiedade contínua. A produção digital de tempos descontínuos sem serialidade corrobora o argumento de Chun (2016) de que as novas mídias (em ressonância com o capitalismo neoliberal) “prosperam com as crises, que são agora tanto acontecimentos quotidianos como ocasiões extraordinárias” (p. 17).

Sua modulação política é o neoconservadorismo digital, que viraliza em sintonia próxima com atmosferas de pânico moral: a confecção, edição e formatação metonímica de notícias pontuais (um imigrante assaltou uma casa na cidade X no dia Y pelos motivos A e B) em crises difusas protagonizadas por um inimigo caricatural (hordas de imigrantes criminosos). Como argumentam Reinhardt e Cesarino (neste volume), enquanto filha da era digital, a extrema direita bolsonarista prospera na temporalidade da crise. Ela absorveu, sobrecodificou e manteve viva a energia populista anti-sistêmica de 2013, primeiro em bolhas algorítmicas, entornos temporais animados por eventos de mídia que replicavam enquanto segmentavam o Inimigo. Após a eleição de 2018, essas bolhas se tornaram uma atmosfera incontornável, que passou a

ditar os ritmos da política no Brasil, erodindo a antiga lógica sazonal que ancorava o tempo da política em eventos eleitorais. Era a chegada da política na era das notificações.

## A POLÍTICA DAS ATMOSFERAS: SOBERANIA, ESTÉTICA, TEMPORALIDADE

Finalizamos essa introdução tratando mais diretamente da política das atmosferas, assim como das atmosferas políticas. Riedel (2019) destaca que, em alemão, o substantivo *Atmosphäre* é frequentemente acompanhado pelo verbo *herrschen* (comandar, reinar ou governar). Assim como o soberano reina supremo sobre uma área e população, uma atmosfera derramaria sua autoridade sobre um espaço emocionalmente afinado, indiferente à vontade daqueles que o habitam.

A analogia se aplica especialmente às atmosferas que Griffero (2019) denomina prototípicas. Desenvolvendo nossa articulação anterior com a experiência da Graça (Pitt-Rivers, 2011), pode-se dizer que o poder soberano das atmosferas prototípica se manifesta como o milagre ou o terror, a benesse ou a punição não provocadas, não merecidas, não antecipadas, seja seu agente a Natureza, o acaso, Deus, ou o tirano (Graeber, 2011)<sup>11</sup>. As formações políticas mais afeitas às atmosferas prototípicas são as imprevisíveis “massas” e “multidões”, corpos coletivos caracterizados pelo apagamento da individualidade através de descargas de paixões, ritmos, sugestões e fluxos imitativos que fascinaram LeBon, Tarde e Canetti. As multidões figuram na teoria social como o Outro do “público” racional deliberativo Iluminista e da “sociedade” estruturada, ainda que Durkheim insira suas energias erráticas no interior da última via “efervescência coletiva”. Crapanzano (1995) observa que Durkheim invoca a efervescência em duas de suas obras principais: em *O Suicídio*, ele discute como as “paixões” são descarregadas pela industrialização e pela expansão indefinida do mercado; e em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ele foca nos rituais aborígenes. “O paralelo entre a emoção da era industrial – através do mercado, da multidão - e a experiência ritual primitiva é digno de nota. Ambos estão, para Durkheim, no limite do controle – e da ordem” (Crapanzano, 1995, p. 391)<sup>12</sup>.

11 Graça provém de Χάρις (*Charis*), e Pitt-Rivers (2011) reconhece a sua afinidade com o conceito weberiano de carisma, destacando que “Weber não concebeu o carisma, como o faz atualmente o uso popular, apenas como um tipo de poder político, mas como um princípio muito mais geral de organização social e cultural relacionado com a liberdade individual e a inovação” (p. 436).

12 O conceito weberiano de carisma puro, entendido enquanto fonte revelada, extra-jurídica e extra-tradicional de poder e autoridade incorporada por pessoas e objetos, antigos e modernos, sempre pronto para irromper a ordem estabelecida, é filho do mesmo espírito do tempo.

O poder que emana das atmosferas que Griffero (2019) chama de derivativas e espúrias – que modulam o tempo da *surpresa* com os tempos da *espera* e da *promessa* - nunca perde de vista a soberania das atmosferas prototípicas. Como argumentamos acima, prototípico aqui significa conter em si de forma modelar o *pendor de toda atmosfera para a quase-objetividade*, seu desejo de permanecer uma meia-coisa e não decair em mero estado de espírito. Utilizando o gradiente de objetividade de Griffero, pode-se dizer que a política das atmosferas ocorre justamente em torno da *encenação da imediatividade* e da *performance da soberania*. Para isso, ela mergulha no espaço pré-ideológico que Schmitz chamou de corpo sensitivo (*Leib*) e permite uma redescritção da vida política atenta aos seus elementos estético-afetivos e temporais.

Admitir a ubiquidade das atmosferas significa admitir um vínculo contínuo conectando o político ao estético. As atmosferas operam no que Rancière (2009) denomina “partilha do sensível”, constituindo o trabalho político-estético fundacional que gera a participação por meio da estruturação, criação e distribuição do que pode ser sentido<sup>13</sup>. De Abreu (neste volume) exemplifica o desenrolar dessas lutas no interior elástico da “forma política” católico-romana. Ela mostra como o reformismo litúrgico de Padre Marcelo oscila entre designs alternativos do corpo de Cristo que remetem aos apóstolos Paulo e Pedro. A igreja de Paulo é um corpo horizontal agregado por mergulhos cíclicos na própria fonte soberana do carisma originário de Cristo: o Espírito Santo. O padre invoca o Sermão do Areópago “como o esquema logístico ideal, uma vez que é dirigido contra o cerimonial limitador do templo oficial”. A igreja de Pedro carrega o peso vertical da herança, da glória Romana e do carisma rotinizado numa linhagem. Em diálogo com Canetti (1995), De Abreu chama essas duas formações teológico-políticas de “multidão aberta”, agregada por seus próprios ritmos, e “multidão fechada”, delimitada por um espaço autorizado. A política carismática de incitação ao “tremor das margens” é abordada através de formas específicas de partilha do sensível: as metamorfoses sofridas pelo corpo do padre, os movimentos pneumáticos em torno da “aeróbica de Jesus”, dos rosários, da iconografia e, não menos importante, os diferentes tipos e disposições de cadeiras.

Tal como o Cristianismo carismático, o populismo é uma política *pós-representacionista*, efeito do que Lefort (1991) identifica como o ressurgimento do político-teológico. Esse fenômeno ocorre quando a forma política moderna busca encarnar seus princípios semi-transcendentais na imanência. Movimentos populistas aspiram a uma expressão direta da soberania popular para além e aquém dos meios institucionalizados de representação/contenção da sua força, como

13 Em seus comentários sobre o “culto do Führer” e as liturgias do povo soberano na Alemanha nazista, Benjamin (1992) introduziu uma oposição familiar entre a estetização fascista da política – que visaria ocultar a origem real das suas mazelas – e a politização comunista da arte. Em contraposição a essa visão, Hermann Schmitz publicou *Adolf Hitler in der Geschichte* (Adolf Hitler na História) –, onde introduziu o conceito de *Eindruckstechnik* ou “técnicas de produzir impressão” (Böhme, 2021).

os partidos e o voto. Rebeliões populares, como o Occupy Wall Street, a Primavera Árabe, as Jornadas de Junho ou os Coletes Amarelos, todas emergindo de maneira difusa nas redes sociais antes de ganhar as ruas, se tornaram verdadeiros laboratórios estéticos de assembleia em sua busca por uma “voz” irredutível à miríade de lutas particulares que abrigavam. Embora tenham gerado experimentos importantes com a ação direta, a subsequente guinada populista autoritária que se seguiu em todos esses casos reforçou o ceticismo de Morris (2013) acerca da “sedução da presença” – ou como o descontentamento com a representação banaliza a questão da ideologia e, conseqüentemente, minimiza a importância do trabalho político de educação. No caso brasileiro, o sequestro ideológico da soberania popular por interesses particularistas se refletiu na rápida diluição das máscaras de *Anonymous* em um mar de camisas verde e amarelo e, eventualmente, na mitificação de Bolsonaro e seu corpo esfaqueado como o totem antissistema de uma maioria perseguida. Reinhardt e Cesarino (neste volume) chamam de espiritualidade política a miríade de liturgias que deram carne à teologia política deste movimento, centrada na figura oscilante do messias/katechon, o anunciador de uma revolução reacionária para um futuro-passado e o contentor do caos “comunista”. As motocicletas (“desfile militar do povo, para o povo, seguindo seu capitão”), a disseminação do hábito de usar uniformes militares, a capilarização de coreografias bélicas, assim como a política armamentista foram meios estético-políticos de sustentar seu “fascismo atmosférico”. Essa liturgia envolveu povo, líder e forças armadas em fluxos miméticos fortemente ritualizados, gerando uma síntese singular entre o populismo anti-corrupção e a tradição autoritária.

Isso nos leva à questão da temporalidade, pois, se a força soberana das atmosferas é exercida “neste excedente, que está além do fato real da experiência, mas que sentimos como pertencente a ela” (Tellenbach, 1981, p. 227), uma análise da política das atmosferas deve colocar em relevo os modos com que o senso de possibilidade embutido no *clima político* é administrado. De acordo com Osler e Szanto (2021), climas políticos são “enquadramentos amplos, semelhantes ao estado de espírito de um país, de uma época ou de uma população, fornecendo um terreno fértil para determinadas ideologias e ações políticas, ao mesmo tempo em que afastam outras” (p. 162)<sup>14</sup>. Os climas políticos contêm em si potencialidades, futuros abertos e fechados. Eles são refletidos por determinadas formações políticas, mas também são um dos seus objetos primários de disputa. Reinhardt e Cesarino (neste volume) chamam de cronopolítica os modos “de governar públicos através da gestão do tempo/clima político”.

---

14 Osler e Szanto diferenciam clima político de atmosferas. O clima político seria um macroclima que dá tom a tempos e lugares mais estendidos, por exemplo, o clima de medo que dominou a Rússia de Stalin. As atmosferas, por sua vez, seriam mais situacionais e microclimáticas, se desenrolando em eventos específicos, como comícios, reuniões ou discursos políticos (2021, p. 162). Apesar dessa diferença de escala ser útil, ela pode ocultar o fato de que as disputas em torno da produção e reconhecimento do *Zeitgeist* desejam dissolver essa distinção, mesmo que nunca consigam.

Marx exemplifica essa operação, em 1856, no seu famoso discurso durante o aniversário do jornal operário inglês *The People's Paper*. Após diagnosticar que as revoluções de 1848 haviam revelado o magma que subjazia à aparente firmeza do solo político europeu da época, Marx incorpora a voz do profeta revolucionário: “Embora a atmosfera em que vivemos pese sobre cada um de nós com uma força de 20 000 libras, senti-la vós? Não a [sentis] mais do que a sociedade europeia antes de 1848 sentia a atmosfera revolucionária que a envolvia e pressionava de todos os lados”.<sup>15</sup> Marx afina a sensibilidade da sua audiência para um *Zeitgeist* objetivo, soberano, que ainda clama por reconhecimento. Sua mensagem é “1856 é 1848”. O tempo da revolução é *kairótico* – o tempo oportuno para a decisão –, não *cronológico*. A pergunta “senti-la vós?” diz respeito a um *Stimmung* político voltado para um futuro iminente. O modo de existência do tempo revolucionário é ubíquo, indeterminado e visceral, como uma atmosfera, ou, como preferem Marx e Engels no *Manifesto*, como um espectro (Derrida, 2006). Marx sabe que, para fazer história, deve-se primeiro fazer tempo, invocar sua presença fantasmática ou espectral.

Em sua análise do “clima de abertura” do período de transição, Gajanigo (2020) encontra outra estratégia cronopolítica no modo como o regime militar brasileiro tomou as rédeas da sua própria superação. Esse processo de administração da promessa visava desfazer o antagonismo que articulava de maneira orgânica a esquerda revolucionária e os defensores da ditadura desde 1964, um legitimando-se no outro. Ele mostra como a espontaneidade irresistível do “clima de abertura” que tomou a mídia, a indústria cultural, e contagiou as interações cotidianas, proveu o ambiente propício para “uma gramática política que abria o terreno para diálogos com movimentos sociais, sindicatos, empresariado, etc., desde que realizado sob extremo controle e tutela do governo” (p. 168). Em sua mistura de hegemonia e ruptura, o “clima de abertura” dotou a ditadura de estranha representatividade. Não a representatividade do voto, que era a própria promessa que segurava o tempo suspenso, mas aquela que advinha do reconhecimento da sua responsividade ao *Zeitgeist*, um *Zeitgeist* cujos ritmos o próprio regime ditava.

Nota-se que o “clima de fechamento” que tem caracterizado o Brasil desde a ascensão do populismo de extrema direita ou reacionário (Lynch; Cassimiro, 2022) é, em boa parte, um retorno fantasmático do recalcado pelo “clima de abertura”: a reemergência de forças autoritárias que sua política conciliadora protegeu da redemocratização. Reinhardt e Cesarino (neste volume) mostram que, ao tornar o golpe, o evento de exceção, um segredo público que se estendeu por quatro anos, o bolsonarismo gerou atmosferas difusas (e confusas) que fizeram tempo ao constantemente ameaçar fazer história. Tornando o passado tão indeterminado quanto o futuro, essa cronopolítica prescindia de objeto preciso e, assim como toda atmosfera, não

---

15 <https://www.marxists.org/portugues/marx/1856/04/14.htm>

podia ser meramente falseada no nível dos fatos. Ela animou seguidores e aterrorizou opositores preferencialmente por afetos pré-objetivos – ameaça, prontidão, indecisão, preempção –, cuja causalidade operava sempre no futuro condicional. Após o 8 de janeiro de 2023, essa *Stimmung* permitiu ao movimento o privilégio de reclamar transparência, pois seu golpe sem assinatura teria brotado das multidões, do próprio Espírito dos Tempos.

Para finalizar, gostaríamos de lembrar que, se a medialidade irreduzível das atmosferas nos permite redescrever aspectos essenciais da política – como a soberania, a estética e a temporalidade –, a sua ascensão conceitual para o centro de debates acadêmico na última década também reflete os novos arranjos histórico-políticos do mundo contemporâneo. Parafraseando William Mazzarella (2017), diríamos que estamos vivendo um “momento atmosférico”. Mazzarella chamou de “momento mana” o período do pensamento social europeu do final do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, que encontrou nesse conceito polinésio um cronotopo para processar ansiedades históricas mais amplas em torno da potencialização, intensidade e emergência. O mana curto-circuitou o dualismo Ocidental entre ordem social e energia vital, primitivo e civilizado, participação e representação, em um momento de crise cultural causado pela rápida urbanização, expansão das mídias de massa e aquecimento de tensões que vieram a gerar as grandes guerras, a onda fascista, e o fim dos impérios europeus. Hoje, assim como no “momento mana”, também sentimos “uma sensação palpável de disjunção entre as energias vitais” em voga “e as formas institucionais, que se mostram inadequadas à sua demanda vital” (Mazzarella, 2017, p. 43). Não por acaso, vitalismos de toda ordem prosperam tanto na teoria social quanto na sociedade em geral. Diferente do momento mana, no entanto, a crise das democracias liberais e a ascensão dos populismos autoritários em escala global parecem indicar não apenas uma crise da representação, mas uma crise da própria horizontalidade, uma crise da imanência em um contexto em que os mecanismos de produção digital de massas, multidões e públicos têm lançado a diferença entre o espontâneo e o construído em uma sala de espelhos. Nesse *Zeitgeist* em busca de um nome, as atmosferas parecem oferecer um modo de redescrição daquilo que está por emergir, e em meio a ele.

## REFERÊNCIAS

1. ASAD, Talal. Thinking about Religion through Wittgenstein. *Critical Times*, Durham, v. 3, n. 3, p. 403-442, 2020. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1215/26410478-8662304>. Acesso em: 14 jun. 2024.
2. ATMOSFERA. In: Dicionário Michaelis Online. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=Z1Xj>. Acesso em: 14 jun. 2024.

3. BENJAMIN, Walter. The work of art in the age of mechanical reproduction. *In*: BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. London: Fontana, 1992. p. 211-235.
4. BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.
5. BILLE, Mikkel; BJERREGAARD, Peter; SØRENSEN, Tim Flohr. Staging atmospheres: materiality, culture, and the texture of the in-between. **Emotion, Space and Society**, Amsterdam, v. 15, p. 31-38, 2015. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1016/j.emospa.2014.11.002>. Acesso em: 14 jun. 2024.
6. BLUMENBERG, Hans. **Paradigms for a Metaphorology**. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
7. BÖHME, Gernot. Contribution to the Critique of the Aesthetic Economy. **Thesis Eleven**, Thousand Oaks, v. 73, n. 1, p. 71-82, 2003.
8. BÖHME, Gernot. The art of the stage set as a paradigm for an aesthetics of atmospheres. **Ambiances**, [S. l.], v. 315, p. 1-9, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/ambiances/315>. Acesso em: 7 jun. 2024.
9. BÖHME, Gernot. **The Aesthetics of Atmospheres**. London: Routledge, 2017.
10. BÖHME, Gernot. Nazi architecture as design for producing “Volksgemeinschaft”. *In*: TRIGG, Dylan. **Atmospheres and Shared Emotions**. London: Routledge, 2021. p. 152-161.
11. BOLTER, Jay; GRUSIN, Richard. **Remediation**. Cambridge: MIT Press, 2000.
12. CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
13. CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
14. CHUN, Wendy Hui Kyong. **Updating to Remain the Same: Habitual New Media**. Cambridge: MIT Press, 2016.
15. CRAPANZANO, Vincent. The moment of prestidigitation: magic, illusion, and Mana in the thought of Emile Durkheim and Marcel Mauss. *In*: BARKAN, Elazar; BUSH, Ronald (ed.). **Prehistories of the future: the primitivist project and the culture of Modernism**. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 95-113.
16. CRARY, Jonathan. **Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century**. Cambridge: MIT Press, 1990.
17. DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. **Objectivity**. New York: Zone Books, 2010.
18. DE ABREU, Maria José. Technological indeterminacy: medium, threat, temporality. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 13, n. 3, p. 267-284, 2013. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1177/1463499613492093>. Acesso em: 14 jun. 2024.
19. DE ABREU, Maria José. **The charismatic gymnasium: breath, media, and religious revivalism in contemporary Brazil**. Durham: Duke University Press, 2021.
20. DERRIDA, Jacques. **Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning**

- and the New International. New York: Routledge, 2006.
21. DESCOLA, Philippe. Para além de natureza e cultura. Niterói, RJ: Eduff, 2023.
  22. DOANE, Mary. Information, crisis, catastrophe. *In*: MELLENCAMP, Patricia. **The logics of television: essays in Cultural Criticism**. Bloomington: Indiana University Press, 1990. p. 222-266.
  23. ENGELKE, Matthew. “Material Religion”. *In*: ORSI, Robert. **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 209-229.
  24. EISENLOHR, Patrick. **Sounding Islam: voice, media, and sonic atmospheres in an Indian Ocean World**. Berkeley: University of California Press, 2018.
  25. GAJANIGO, Paulo. Evocações e disputas sobre o “clima da abertura” durante o período de transição no Brasil (1974-1985). **Revista Brasileira De Sociologia**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 161-182, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.20336/rbs.535>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  26. GAJANIGO, Paulo. Estrutura de sentimentos, Stimmung e atmosfera: uma proposta de sistematização do emergente Mood Studies. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 26, n. 63, p. 1-26, 2024. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1590/18070337-122908>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  27. GRAEBER, David. The divine kingship of the Shilluk: on violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 1, p. 1-62, 2011. Disponível em: <https://www.doi.org/10.14318/hau1.1.002>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  28. GRIFFERO, Tonino. **Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces**. Farnham: Ashgate, 2014.
  29. GRIFFERO, Tonino. **Places, affordances, atmospheres: a pathic aesthetics**. New York: Routledge, 2019.
  30. GUMBRECHT, Hans. **Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
  31. HELLER-ROAZEN, Daniel. **The inner touch: archeology of a sensation**. New York: Zone Books, 2009.
  32. HEPP, Andreas. **Deep Mediatization**. London: Routledge, 2019.
  33. HIRSCHKIND, Charles. **The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics**. New York: Columbia University Press, 2006.
  34. HOWES, David. Introduction: the revolving sensorium. *In*: HOWES, David. **The sixth sense reader**. Oxford: Berg, 2009. p. 1-54.
  35. INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2011.
  36. JAQUET, Chantal. **Filosofia do Odor**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
  37. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São

- Paulo: Editora 34, 1994.
38. LEFORT, Claude. **Democracy and Political Theory**. Cambridge: Polity Press, 1991.
  39. MASSUMI, Brian. The Autonomy of Affect. **Cultural Critique**, Minneapolis, v. 31, n. 2, p. 83-109, 1995.
  40. MAUSS, Marcel. **The Manual of Ethnography**. London: Berghahn Books, 2009.
  41. MAZZARELLA, William. Culture, Globalization, Mediation. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 33, n. 2, p. 345-367, 2004.
  42. MAZZARELLA, William. **The Mana of mass society**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
  43. MCCORMACK, Derek P. **Atmospheric things: on the allure of elemental envelopment**. Durham: Duke University Press, 2018.
  44. MCLUHAN, Marshall. **Meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix Publishing House, 1969.
  45. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
  46. MORRIS, Rosalind. Theses on the New Öffentlichkeit. **Grey Room**, Cambridge, v. 51, p. 94-111, 2013. Disponível em: [https://www.doi.org/10.1162/GREY\\_a\\_00108](https://www.doi.org/10.1162/GREY_a_00108). Acesso em: 14 jun. 2024.
  47. OSLER, Lucy; SZANTO, Thomas. Political emotions and political atmospheres. In: TRIGG, Dylan. **Shared Emotions and Atmospheres**. London: Routledge, 2021. p. 162-88.
  48. PETERS, John Durham. **The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
  49. PINNEY, Christopher. The Indian work of art in the age of mechanical reproduction. In: PINNEY, Christopher. **Media worlds: Anthropology on New Terrain**. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 355-369.
  50. PITT-RIVERS, Julian. The place of grace in anthropology. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 1, p. 423-450, 2011. Disponível em: <https://www.doi.org/10.14318/hau1.1.017>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  51. RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível: Estética e Política**. São Paulo: Editora 34, 2009.
  52. REINHARDT, Bruno. Soaking in tapes. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1111/1467-9655.12106>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  53. REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-30, 2020. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1590/1678-49442020v26n2a203>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  54. REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do

- século XIX, São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
55. RIEDEL, Friedlind. Atmosphere. *In*: SLABY, Jan; VON SCHEVE, Christian (ed.). **Affective societies: key concepts**. New York: Routledge, 2019. p. 85-95.
  56. ROSA, Hartmut. **Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World**. Cambridge: Polity Press, 2019.
  57. RUNKEL, Simon. Collective Atmospheres. Phenomenological explorations of protesting crowds with Canetti, Schmitz, and Tarde. **Ambiances**, [S. l.], p. 1-19, 2018. Disponível em: <https://www.doi.org/10.4000/ambiances.1067>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  58. SCHMITZ, Hermann. “Atmospheric Spaces”. **Ambiances**, [S. l.], p. 1-11, 2016. Disponível em: <https://www.doi.org/10.4000/ambiances.711>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  59. SCHMITZ, Hermann. **New Phenomenology: A Brief Introduction**. Milan: Mimesis International, 2019.
  60. SCHUTZ, Alfred. Making Music Together: A Study in Social Relationship. **Social Research**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 76-97, 1951.
  61. SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. Shame in the cybernetic fold: reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 21, n. 2, p. 496-522, 1995.
  62. SIMMEL, Georg. A moldura: um ensaio estético. *In*: VILLAS-BÔAS, Gláucia; OELZE, Berthold. **Georg Simmel: Arte e Vida Social. Ensaios de estética sociológica**. São Paulo: Hucitec Editora, 2016. p. 119-126.
  63. SLABY, Jan. Emotions and the extended mind. *In*: VON SCHEVE, Christian; SALMELA, Mikko (ed.). **Collective emotions: perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 32-46.
  64. SONTAG, Susan. Fascinating Fascism. *In*: SONTAG, Susan. **Under the sign of Saturn**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980. p. 71-105.
  65. TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. New York: Routledge, 1993.
  66. TELLENBACH, Hurbertus. Tasting and Smelling – Taste and Atmosphere – Atmosphere and. Trust. **Journal of Phenomenological Psychology**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 221–230, 1981.
  67. THONHAUSER, Gerhard. Beyond mood and atmosphere: a conceptual history of the term *stimmung*. **Philosophia**, Berlin, v. 49, n. 3, p. 1247-1265, 2021. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1007/s11406-020-00290-7>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  68. THROOP, Jason. Moral mood. **Ethos**, Hoboken, v. 42, n. 1, p. 65-83, 2014. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1111/etho.12039>. Acesso em: 14 jun. 2024.
  69. TSING, Anna. 2022. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a Possibilidade de Vida nas Ruínas do Capitalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.
  70. WARHOL, Andy. **The Philosophy of Andy Warhol (from A to B and back again)**. New York; London: Harcourt Brace Jovanov, 1975.
  71. WARNER, Michael. **Publics and Counterpublics**. New York: Zone Books, 2005.

72. WILLIAMS, Raymond. **Televisão**: tecnologia e forma cultural. São Paulo: Boitempo, 2016.
73. ZUMTHOR, Peter. **Atmospheres**: architectural environments, surrounding objects. Basel: Birkhäuser, 2006.

*Bruno Reinhardt*

Professor Adjunto na Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Antropologia pela University of California. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação. E-mail: [bmreinhardt@gmail.com](mailto:bmreinhardt@gmail.com)

*Diogo Silva Corrêa*

Professor titular na Universidade de Vila Velha. Doutor em Sociologia pela École des hautes études en sciences sociales e pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5932-7599>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação. E-mail: [dioscorrea@gmail.com](mailto:dioscorrea@gmail.com)

# Ressonância atmosférica: movimento sônico e a questão da mediação religiosa<sup>1</sup>

Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation

**Patrick Eisenlohr**

University of Göttingen, Göttingen, Alemanha

**Vânia Zikán Cardoso (tradutora)**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

## RESUMO

Devido às suas características materiais, o sônico representa um desafio para o influente paradigma da religião como mediação. Este ensaio defende uma análise neofenomenológica das atmosferas para fazer justiça ao sônico nas abordagens antropológicas da religião. Abordando o sônico como semi-coisas atmosféricas, proponho uma compreensão diferente da mediação religiosa daquela desenvolvida em contextos em que predominam imagens, objetos e mídias técnicas. Com base em uma pesquisa sobre a recitação da poesia devocional urdu entre os muçulmanos das Ilhas Maurícias, sugere-se que a religião sônica não funciona como um intermediário estável que conecta os humanos e o divino. Em vez disso, ela opera por meio de processos de agrupamentos ressonantes, entrelaçando diferentes vertentes da experiência vivida, inclusive tradições religiosas.

**Palavras-chave:** Atmosferas, Islã, Ilhas Maurício, Mediação, Memória.

## ABSTRACT

Because of its material characteristics, the sonic poses a challenge to the influential paradigm of religion as mediation. This article makes a case for a neo-phenomenological analytic of atmospheres in order to do justice to the sonic in anthropological approaches to religion. Approaching the sonic as atmospheric half-things, I propose a different understanding of religious mediation from the one developed in contexts where images, objects, and technical media dominate. Based on research on the recitation of Urdu devotional poetry

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse artigo foi publicada no Journal of the Royal Anthropological Institute em 2022. O original está disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9655.13662>.

Recebido em 30 de junho de 2023.  
Aceito em 17 de fevereiro de 2024.



among Mauritian Muslims, it is suggested that sonic religion does not function as a stable in-between connecting humans and the divine. Instead, it operates through processes of resonant bundling, intertwining different strands of lived experience, including religious traditions.

**Keywords:** Atmospheres, Islam, Mauritius, Mediation, Memory.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos 15 anos, uma “virada para as mídias” (*media turn*) (Engelke, 2010) se tornou influente na Antropologia da Religião. Isso resultou em uma atenção muito maior às diversas maneiras pelas quais as práticas envolvendo mídias sustentam e remodelam a religião, ao mesmo tempo em que investigam como tais práticas religiosas transformam as esferas públicas. O crescente interesse nonexo entre religião e mídias é mais do que uma extensão do interesse antropológico pelas práticas envolvendo mídias a contextos religiosos. Ele também implicou em uma mudança nos entendimentos básicos sobre o que é religião. Como parte de uma tendência mais ampla no estudo da religião, afastando-se de questões de crença, conteúdo textual e doutrinário para os aspectos materiais, estéticos, corporificados (*embodied*) e sensoriais da religião, antropólogos e estudiosos de disciplinas vizinhas argumentaram sobre a utilidade de abordar a própria religião como uma prática de mediação. Dessa forma, a religião é considerada um conjunto de práticas, instituições e sensibilidades que possibilitam a interação com o domínio do divino. Nesse entendimento da religião, o domínio do divino, com seus atores não humanos ou semi-humanos, é removido do mundo cotidiano dos atores humanos, sendo geralmente imperceptível para eles, e necessitando de formas específicas de mediação para tornar-se acessível. Birgit Meyer (2020) formulou essa abordagem nos seguintes termos:

Para mim, o que é intrigante no estudo da religião é que ela envolve um senso de uma realidade não visível que é considerada existente e, no entanto, só pode ser sentida e tornada presente por meio de técnicas especiais. Isso leva os estudiosos a compreender as maneiras pelas quais essa realidade não visível, um transcendente professado, torna-se tangível por meio de práticas de mediação. A questão é como capturar o impacto da experiência de presença (*‘how to capture the wow’*) (Meyer, 2020, p. 9).

Seguindo essa linha de pesquisa, antropólogos e estudiosos da religião em campos vizinhos têm estudado de que forma mídias de vários tipos, como imagens, objetos, bem

como a mídia técnica moderna, como fotografia, reprodução de som e mídia audiovisual, têm sido utilizadas para interagir com o divino (Meyer, 2004; Meyer; Moors, 2006; Morgan, 2005; Stollow 2005; Eisenlohr, 2009). Como a presença do divino é muitas vezes considerada incerta e fora do alcance da percepção cotidiana, várias mídias, com suas dimensões técnicas e materiais, ajudam a superar essa distância das divindades e de outros atores não humanos ou semi-humanos pertencentes a um outro mundo, seja qual for a sua concepção. Grande parte da discussão tem se concentrado na problematização de certas mídias, na desconfiança e nas esperanças depositadas nelas e nos debates internos entre os praticantes religiosos sobre as consequências sociais e morais de seu uso ou não uso. Essa onda de interesse nas dimensões midiáticas da religião contra o pano de fundo do “problema da presença” (Keane, 1997, p. 51) tem se concentrado principalmente em imagens, objetos e mídia audiovisual. Embora o papel da reprodução do som no estabelecimento de contato com o divino tenha atraído alguma atenção (Eisenlohr, 2006, 2009; Reinhardt, 2014), as dimensões sônicas da religião têm tido menos destaque nesse novo paradigma da religião como mediação.<sup>2</sup> Neste ensaio, argumento que a relativa falta de exploração das dimensões sônicas da religião a partir de uma perspectiva de mediação religiosa não é coincidência e está relacionada a um desafio que o sônico coloca para a análise da religião como mediação.

A materialidade das mídias que desempenham um papel dominante nesse paradigma de mediação religiosa, como imagens, objetos e várias mídias técnicas, posiciona essas mídias como um intermediário entre os seres humanos e o divino, aprimorando a conexão entre eles. A materialidade do sônico, entretanto, não é do tipo que permitiria seu posicionamento duradouro em algum lugar entre humanos e divindades. Seu caráter energético e animado (*eventful*) exige uma abordagem diferente, pois é sempre mutável e não respeita os limites de objetos, coisas e corpos humanos. De fato, no ato da percepção sônica, o sônico como força energética se torna um com o corpo daquele que o percebe, problematizando seu status intermediário (*in-between status*) como mediador do divino. Em outras palavras, o sônico se apodera somaticamente dos corpos humanos de uma forma que as coisas, os aparatos e os objetos não fazem. Em vez de permanecer em uma posição intermediária entre o divino e os seres humanos, ele se mistura com os seres humanos, desafiando a própria noção de mediação religiosa. Suspendendo temporariamente a distinção entre mediadores e seres humanos envolvidos em atos de mediação

---

2 As exceções incluem Blanton (2015), Kapchan (2007) e Eisenlohr (2018a, 2018b), mas nem todos esses autores enquadram explicitamente sua pesquisa em termos de religião como mediação. Provavelmente, o estudo mais conhecido é a análise convincente de Charles Hirschkind sobre as dimensões éticas dos sermões em fita cassete no Cairo (Hirschkind, 2006). Hirschkind (2011), no entanto, não vê seu foco no cultivo de um eu ético e do sensorium como compatível com o paradigma da religião como mediação. A maioria dos estudos sobre sons islâmicos não se refere à religião como mediação, mas, em vez disso, concentra-se em esferas públicas e paisagens sonoras urbanas, abordando questões de pertencimento, reconhecimento e cidadania (Tamimi Arab, 2017; Weiner, 2014).

religiosa, o sônico como uma força energética e animada aponta para a necessidade de repensar o influente paradigma da religião como mediação.

Com base em minha pesquisa sobre a recitação de poesia *na 't* entre os muçulmanos das Ilhas Maurícias, procuro expandir a compreensão da imbricação sônica com corpos em contextos religiosos por meio de uma análise de atmosferas. As práticas sônicas em ambientes religiosos geralmente giram em torno da geração de emoções e da sintonia emotiva. Tento mostrar como essas práticas emitem atmosferas sônicas enquanto forças que permeiam os ambientes de forma abrangente, afetando os corpos sensitivos (*felt-bodies*) de uma maneira holística que excede em muito o sentido da audição. Essas atmosferas giram em torno de sugestões de movimento que exercem sobre corpos que sentem (*feeling bodies*). Essas sugestões de movimento fazem a mediação entre diferentes aspectos da vida, tais como emoções, memórias, discurso, incluindo tradições religiosas, bem como técnicas corporais aprendidas. O tipo de mediação que elas provocam na mistura somática de atmosferas e corpos sencientes (*sentient bodies*) molda práticas e sensações religiosas, mas de uma forma diferente de como a mediação religiosa tem sido concebida até agora. Militando contra o status de um intermediário estável que conecta os atores divinos e humanos, as atmosferas sônicas, em vez disso, realizam seu trabalho no corpo senciente, provocando ressonância entre diferentes vertentes da experiência vivida. Dessa forma, as atmosferas também preenchem as possíveis lacunas entre os atores divinos e humanos, unindo diferentes tipos de experiência humana em uma sugestão de movimento.

Em uma importante intervenção sobre a religião como mediação, Joel Robbins (2017) pergunta por que tantas pessoas constroem mundos religiosos nos quais os seres divinos estão problemáticamente distantes. Somente sob a presunção de distância é que as questões de presença e ausência divinas podem ser virulentas o suficiente para motivar um envolvimento profundo e a problematização das práticas de mediação religiosa.

Robbins (2017) escreve sobre seres humanos ativamente, criando essa distância entre eles e o divino, por exemplo, por meio do sacrifício, chamando a atenção para o desejo de separação do divino como uma importante força motriz na mediação religiosa. O questionamento de Robbins acerca da naturalidade do desejo de superar a distância entre os seres humanos e o divino é bom para se refletir ao explorarmos as várias maneiras pelas quais as pessoas postulam diferentes relacionamentos com um outro mundo religioso por meio de diferentes tipos de mediações, desde a fusão temporária até a separação marcante e duradoura. O sônico, na mediação religiosa, levanta a seguinte questão: se os humanos se misturam com o sônico como um meio religioso e, assim, o eliminam como um intermediário, o que isso implica em sua relação com o divino? Mediação é o processo que liga diferentes objetos, atores ou formações sociais por meio de lacunas qualitativas, espaciais ou temporais. Esses processos exigem um meio (*medium*) com dimensões materiais. Se o sônico se torna uno com os atores humanos em

ambientes religiosos, isso parece ser uma radicalização do autoapagamento de um meio, o qual já é parte de seu funcionamento normal. Para que um meio opere, ele precisa se retirar do que está sendo mediado. No caso da mídia técnica, a consciência perceptiva precisa estar concentrada nas imagens em movimento ao assistir a um filme, mas não na tela do cinema. Da mesma forma, os usuários de computador prestam atenção às imagens e aos textos na tela, enquanto o próprio monitor e todo o aparato técnico do qual ele faz parte desaparecem fenomenologicamente. Os usuários de telefone estão perceptualmente conscientes da voz transmitida ao fazer uma chamada, e não do dispositivo móvel e da infraestrutura conectada a ele. Somente quando o meio funciona mal, como quando as telas ficam pixeladas, a rede falha, um computador congela ou uma chamada de celular cai, a materialidade do meio que opera como um intermediário reaparece com força na consciência, suspendendo sua “autoneutralização estética” cotidiana (Krämer, 2008, p. 28). Essa suspensão do autoapagamento do meio e o redirecionamento da atenção de seus usuários para sua materialidade técnica são possíveis se o meio permanecer estável entre os atores humanos e o que está sendo mediado, mesmo que apareça como um “meio que desaparece” (Sterne, 2003, p. 218) no ato de sua operação normal. Esse é o caso da mídia técnica, a qual oscila entre o aparente autoapagamento e sua reaparição.

A fusão sônica com o corpo senciente, no entanto, parece acabar com o status intermediário do meio, tornando-se o afeto sônico e a afetação do corpo senciente uma e a mesma coisa.<sup>3</sup> Em outras palavras, a materialidade do sônico como processos energéticos fugazes exige uma compreensão diferente da mediação religiosa daquela desenvolvida em contextos em que predominam imagens, objetos e mídias técnicas. Isso exige um distanciamento de intermediários técnicos entre seres humanos e o divino, para a afetação sentida pelo corpo como produtora de uma relação de ressonância entre diferentes vertentes da experiência. Esses registros de experiência incluem a memória, o discurso, inclusive os discursos da tradição religiosa, as emoções inculcadas e as disposições auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo. Em particular, a afetação atmosférica sônica pode ajudar a fundir a tradição religiosa e seus discursos com memórias e discursos não predominantemente relacionados à tradição religiosa, mesclando-os somaticamente em um todo ressonante por meio de sugestões sônicas de movimento. O trabalho de mediação que a mistura sônica com os corpos realiza, então, se concentra no entrelaçamento das tradições religiosas com outras vertentes da vida e vice-versa, para que elas se tornem imbuídas do mesmo sentimento.

---

3 Um caso semelhante de radicalização do autoapagamento de um *medium* são as práticas de “beber o Alcorão”, em que os corpos dos atores humanos e o médium do divino se tornam um só (El-Tom, 1985).

## RELIGIÃO, MATERIALIDADE E MEIAS-COISAS ATMOSFÉRICAS

O crescente interesse na materialidade da religião e o estabelecimento de uma abordagem da religião como mediação andaram de mãos dadas. Isso fez com que a materialidade de objetos, coisas e imagens usadas em contextos religiosos se tornasse central para analisar a interação entre os atores humanos e o divino (Houtman; Meyer, 2012; Plate, 2015). Som e eventos sônicos são indiscutivelmente materiais, no entanto, eles não são objetos ou coisas, seu caráter fugaz e dinâmico exige uma análise diferente para fazer jus a eles como uma dimensão central da religião material. Ao mesmo tempo, compreender melhor a materialidade da religião sônica também pode nos ajudar a repensar a mediação religiosa. Para entender o trabalho dos eventos sonoros e sônicos na religião, é importante distingui-los das coisas e dos objetos. Uma análise do sonoro como meia-coisa (*half-thing*) atmosférica é um passo importante nessa direção, pois nos fornece os meios para investigar o que exatamente o som e os eventos sônicos contribuem para a prática e a experiência religiosa.

As abordagens fenomenológicas das atmosferas as caracterizaram como “emoções extravasadas espacialmente que movem o corpo senciente (não o material)” (Schmitz *et al.*, 2011, p. 247). De acordo com o neofenomenologista Hermann Schmitz, as atmosferas não são fenômenos emocionais subjetivos, mas, literalmente, forças lá fora no mundo que preenchem espaços e se apoderam de corpos humanos. Elas não podem ser reduzidas a impressões sensoriais definidas, mas tomam conta de corpos sensitivos (*felt-bodies*) de forma difusa e holística. Mais do que humores (*moods*), elas têm um caráter espacial e energético distinto, na medida que envolvem e se entrelaçam com corpos sencientes.<sup>4</sup> Além disso, em contraste com

---

4 Com base em precursores como o trabalho de Binswanger (1933) sobre “espaços sintonizados” e Tellenbach (1968), na década de 1960, o neofenomenologista Hermann Schmitz iniciou uma tradição de teorizar as atmosferas como fenômenos em si mesmos (Schmitz, 1969), posteriormente estendida por Gernot Böhme como uma teoria estética das atmosferas para os campos da arquitetura e do design (Böhme, 2017). Eu me baseio nessa tradição e não em usos mais recentes da noção de atmosfera para designar dimensões do afeto, como na caracterização de Kathleen Stewart de atmosferas como “afeto vivido” (Stewart, 2011, p. 452). Para uma crítica à assimilação de atmosferas ao afeto, consulte Eisenlohr (2018a, p. 124-128). O trabalho de Schmitz é de grande importância para o argumento apresentado aqui, não apenas porque ele provavelmente é, junto com Böhme, o principal teórico das atmosferas, mas especialmente porque sua compreensão das atmosferas como sugestões de movimento que se misturam com corpos sencientes se alinham muito bem com o funcionamento do sônico, como no ambiente religioso que discuto neste ensaio. Ao mesmo tempo, sua caracterização de atmosferas como meias-coisas dinâmicas que se recusam a desempenhar o papel de intermediários relativamente estáveis em atos de mediação religiosa é útil para chamar a atenção para as particularidades do sonoro em contraste com as coisas e imagens que dominam as discussões sobre religião material. A noção de Schmitz de atmosferas como qualidades conectivas é, por sua vez, útil para entender o agrupamento situacional dos diferentes registros da vida que a ressonância

os humores (*moods*) fundamentais do estar-lançado existencial (*existential thrownness*) a que Heidegger se referiu como *Stimmungen* ou *Befindlichkeit* (Heidegger, 2010), as atmosferas são completamente situacionais.

Para o funcionamento das atmosferas, a distinção fenomenológica entre o corpo sensitivo (*Leib*) e o corpo material (*Körper*) é importante, porque as atmosferas agem sobre o primeiro, o qual também abrange aquilo que é sentido como pertencente ao corpo, mas que pode estar localizado fora dos limites do corpo físico. As atmosferas, de acordo com Schmitz, também são meias-coisas (*Halbdinge*) que, ao contrário das coisas e dos objetos, são passageiras e podem ser interrompidas, como o vento, a dor, uma voz ou figuras musicais. Elas também são diferentes das coisas pelo fato de sua presença e seus efeitos serem a mesma e única coisa, como o doer de uma dor ou o sopro do vento. Em contraste, as coisas podem ser distinguidas como causas de seus efeitos, exigindo um vínculo causal para alcançar seus efeitos, como a queda de uma pedra que causa um ferimento. Ao escrever sobre sentimentos e emoções como meias-coisas atmosféricas, Schmitz (2014) argumenta que

Primeiro, [meias-coisas] diferem de coisas completas (*Volldingen*), coisas em seu sentido ordinário, em sua duração e extensão. A duração das coisas é maximamente estável no tempo, elas também se movem de forma estável no espaço. As meias-coisas podem interromper sua duração e podem mudar sua localização no espaço de modo instável. Segundo, elas são diferentes das coisas na causalidade que lhes é específica. Coisas podem ser distinguidas enquanto causas de seus efeitos. No caso das meias-coisas, causa e efeito tornam-se um na causalidade imediata, enquanto não se pode esperar, seguindo Hume, uma ligação entre causa e efeito. De forma correlata, os sentimentos ou emoções (*Gefühle*) podem ser despertados, por exemplo, por experiências individuais ou coletivas, atitudes e destinos podem desaparecer e despertar novamente em outro momento, no mesmo ou em outro lugar, como uma voz que intermitentemente se cala. Sentimentos e emoções podem, inicialmente, ser apenas percebidos e, depois, também podem se apossar e se transferir para quem os percebe. No entanto, mesmo neste caso, a atmosfera não causa tal apreensão de quem percebe por meio de um ato interveniente de apreensão, como a pedra que causa o esmagamento ou o deslocamento do objeto atingido através de seu impacto, ou o medicamento por meio da injeção. Em vez disso, o sentimento ou a emoção (*Gefühl*) se transforma em afetação corporal sentida (*leiblich-affektives Betroffensein*) sem uma ação adicional como elo mediador... (Schmitz, 2014, p. 75, tradução nossa).

Com base em trabalhos recentes sobre música, som e atmosferas (Abels, 2013, 2017, 2018; Eisenlohr 2018a, 2018b; Riedel, 2015), sugiro que eventos sonoros e sônicos são instâncias altamente evocativas de meias-coisas atmosféricas.<sup>5</sup> Como as vozes e as figuras musicais mencionadas por Schmitz, eles vêm e vão, podem ser interrompidos, são dinâmicos e não

---

atmosférica traz como uma forma alternativa de mediação religiosa.

<sup>5</sup> O recente aumento do interesse em abordagens fenomenológicas de atmosferas também se estende a atmosferas religiosas, veja Gregersen (2021) e Radermacher (2021).

podem ser confinados a posições definidas no espaço. Diferentemente das coisas, que existem antes de seus efeitos, eventos sônicos enquanto meias-coisas atmosféricas, não preexistem à afetação corporal que provocam. No ato de entrelaçamento com os corpos, sua presença e a afetação corporal que provocam são a mesma coisa. Tal afetação tem um caráter abrangente e holístico, porque os eventos sônicos podem ser percebidos com todo o corpo, excedendo largamente o sentido da audição. Como o acústico está confinado ao alcance do sônico que pode ser percebido com o aparelho auditivo, é apropriado falar de atmosferas sônicas em vez de acústicas ou auditivas.<sup>6</sup> Como forças vibratórias itinerantes, as atmosferas sônicas podem ser sentidas como sugestões de movimento (Schmitz, 2014). Ao escrever sobre as dimensões atmosféricas da música, Gernot Böhme (2000) argumentou de forma semelhante:

A descoberta de que a música é a arte atmosférica fundamental resolveu um problema antigo, sempre incômodo e, ainda assim, inescapável da teoria musical, ou seja, a questão do que consiste, de fato, o chamado efeito emocional da música... A Estética das Atmosferas dá uma resposta simples à questão: a música, como tal, é uma modificação do espaço, conforme é experienciado pelo corpo (Böhme, 2000, p. 14).

A significância difusa dessas sugestões corporais de movimento é difícil de ser definida por meios discursivos, conferindo aos contextos e situações em que as atmosferas ocorrem uma sensação que, no entanto, é difícil de especificar por meio da linguagem.

Tal análise das atmosferas representa um desafio para a compreensão do som e eventos sônicos como mediadores do divino. À medida que as atmosferas se espalham nos espaços, se entrelaçam e se tornam um com os corpos, elas não podem, a rigor, ser descritas como funcionando como um intermediário (*in-between*) que preenche a lacuna que separa os humanos do divino. Se, em um determinado contexto religioso, o sônico é considerado uma emanção do divino, sua captura de corpos sencientes é uma instância de unidade com o divino, e não um ato de mediação entre entidades separadas. Nesse sentido, a apreensão sônica e o entrelaçamento com os corpos são semelhantes à possessão espiritual, como no Cristianismo Pentecostal, em que a separação entre atores humanos e o divino temporariamente desmorona (Robbins, 2017).

Entender o som religioso e os eventos sônicos como atmosféricos também está em potencial tensão com as abordagens estabelecidas para a audição religiosa enquanto culturas auditivas, acustemologias e técnicas aprendidas do corpo (Erlmann, 2004; Feld, 1996; Feld *et al.*, 2004; Weinrich, 2020). Isso evoca uma diferença entre a facticidade e a agência do sônico

---

<sup>6</sup> Não é preciso dizer que as atmosferas são fenômenos abrangentes que também podem envolver a visão, o olfato e o paladar. Como o som já é multimodal, envolvendo a audição, o tato e a cinestesia, ele apela mais para o caráter holístico das atmosferas do que uma investigação de atmosferas focada apenas na iluminação e na visão. Se, de acordo com Schmitz (1969), sugestões de movimento são um mecanismo central de funcionamento das atmosferas, o sônico, como energia cinética itinerante que também ativa o tato e a cinestesia, tem uma relação privilegiada com as atmosferas.

como uma força energética que é poderosa em si mesma, e a noção, corrente entre antropólogos e historiadores, de que os seres humanos investem o som com poder, especialmente em ambientes religiosos. Se o sônico pode ser analisado como uma meia-coisa atmosférica cuja presença e a afetação corporal que provoca são uma e a mesma coisa, onde isso deixa a análise cultural com seu foco em uma diversidade de discursos e hábitos relacionados ao som?

Retomando a questão se o sônico é poderoso por si só ou se são os atores humanos que investem o som com poder, sugiro que ambas as posições estão corretas, elas apenas se referem a diferentes níveis de significância (*meaningfulness*) do sônico. As culturas auditivas e as acoustemologias, inclusive aquelas relacionadas às tradições religiosas, giram em torno de formas mais qualificadas de significado (*meaning*) sônico, como quando as incorporam aos discursos das tradições religiosas.<sup>7</sup> As atmosferas sônicas, no entanto, compreendem a “significância internamente difusa” (Schmitz, 2014, p. 53), menos qualificada, das sugestões de movimento sentidas pelo corpo e funcionam por meio da criação de ressonâncias entre diferentes vertentes da vida. Por meio das “qualidades conectivas” (Schmitz, 2009, p. 33) em ação nas sugestões de movimento, as atmosferas sônicas fazem a mediação entre vertentes da experiência vivida, tais como a memória, as emoções enculturadas, os discursos, incluindo as tradições religiosas, as disposições auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo, reunindo-as em um todo ressonante com uma sensação abrangente. Em resumo, em ambientes religiosos, as atmosferas sônicas assumem um papel de mediação, não como um intermediário que conecta atores humanos e o divino, mas conectando linhas díspares da experiência vivida à medida que as atmosferas se entrelaçam aos corpos. Analisando a dança *ruk* palauana, a musicóloga cultural Birgit Abels recentemente explorou a música e a dança como práticas atmosféricas que encenam um corpo já carregado de movimento. Baseando-se no entendimento de Tim Ingold sobre a experiência vivida como uma malha de linhas, “trilhas entrelaçadas em vez de uma rede de rotas que se cruzam”, mantidas juntas por “nós amarrados a partir de múltiplos e entrelaçados fios de movimento e crescimento” (Ingold, 2007, p. 75 *apud* Abels, 2020, p. 166), Abels argumenta que a música e a dança

concretizam o corpo humano em movimento, permitindo que ele se transforme continuamente no som enquanto se recompõe ao longo de configurações históricas, sociais e culturais. Quando o movimento musical atua sobre o movimento corporal dessa forma, música e dança criam ressonâncias entre os registros divergentes dos quais emerge a experiência vivida. Entre esses registros de ressonância estão o afeto, a emoção, o discurso e a memória... As ressonâncias são elas mesmas atmosféricas (Abels, 2020, p. 166)

<sup>7</sup> A teologia da audição de Al-Ghazali, cuja influência sobre os compromissos islâmicos com a música continua (Weinrich, 2020), é um excelente exemplo. A abordagem de Al-Ghazali não é uma metafísica sônica, mas um relato prático das implicações éticas de ouvir música para o relacionamento entre os muçulmanos e Deus.

De forma relacionada, sugiro que as sugestões atmosféricas de movimento contidas na recitação *na 't* fazem ressonar múltiplas linhas de experiência, tais como o discurso religioso, disposições auditivas, emoções e memórias, resultando em uma sensação que permeia todas essas modalidades de experiência que é difícil de traduzir em linguagem. Desse modo, o movimento sônico pode entrar em relação com vertentes mais qualificadas de significância, como o discurso das tradições religiosas, atuando como evidência somática para essas últimas.

Bruno Reinhardt (2020) sugeriu recentemente que os emaranhados de oração e mídia dos cristãos carismáticos em Gana não devem ser considerados instâncias de mediação, sendo a razão “a qualidade atmosférica da fé e da presença carismática cristã, que dissolve persistentemente os limites dos mediadores orgânicos e mecânicos discerníveis na fluidez do meio ecológico” (p. 1527). No entanto, a partir de uma perspectiva neofenomenológica, as atmosferas são mais do que uma união com o meio ecológico, elas também contêm mecanismos específicos, sugestões de movimento e qualidades conectivas que, quando atuam sobre os corpos sencientes, tornam comensuráveis modos de experiência vivida que de outra forma seriam distintos. Ao fazer, por exemplo, com que o discurso religioso, os desejos de viagem espiritual e o movimento corporal ressoem uns com os outros (Eisenlohr, 2018a), elas agem como mediadores de uma maneira particular. As atmosferas dissolvem os limites das entidades com as quais se entrelaçam, mas não de modo duradouro.

As diferenças entre os aspectos da vida que a ressonância atmosférica entrelaça reaparecem quando a meia-coisa atmosférica fugaz desaparece, embora uma atmosfera possa ter um impacto duradouro sobre o que essa diferença significa para aqueles que passaram pela captura por uma atmosfera. A simultaneidade da indefinição de limites e do poder de mediação da ressonância atmosférica também é responsável por sua força social. O trabalho de mediação realizado pelas atmosferas sônicas não está de forma alguma confinado a sujeitos e corpos singulares. As sugestões de movimento por meio das quais as atmosferas sônicas agem sobre os corpos sencientes podem ser percebidas por vários atores e até mesmo por grupos coletivamente. O fato de o sônico não respeitar os limites dos corpos nem os limites entre eles, juntamente com a consciência de ser parte de um coletivo que experimenta o mesmo movimento sônico, permite que as atmosferas sônicas façam seu trabalho de mediação entre os corpos. Na verdade, um dos poderes das atmosferas, especialmente relacionado ao sônico, é que elas podem provocar uma fusão temporária de vários corpos em um corpo suprassensitivo conjunto, um processo que Hermann Schmitz chamou de “corporificação solidária” (Schmitz, 2014, p. 59).<sup>8</sup> Longe de se concentrar em sujeitos solitários, essa abordagem fenomenológica das atmosferas é profundamente social, pois enfatiza a abertura e os limites permeáveis dos

---

<sup>8</sup> Ver também: Abels (2017, p. 14) e Eisenlohr (2018a, p. 116-119).

corpos sencientes que o sônico explora, muitas vezes em uma infinidade de corpos.

## RECITAÇÃO DE NA'T EM MAURÍCIO

Em minha pesquisa sobre a recitação de *na't*, um gênero de poesia urdu em homenagem ao profeta Muhammad, entre os muçulmanos das Ilhas Maurício, investiguei a interação entre sugestões de movimento em atmosferas sônicas de performance vocal, cultura auditiva e uma tradição reformista do Islã no sul da Ásia. As Ilhas Maurício são uma sociedade crioula pós-plantation, na qual mais de dois terços da população são de origem indiana. Aproximadamente metade da população, de 1,3 milhão de habitantes, é hindu, e 17% são muçulmanos que, assim como os hindus, são de origem indiana. O restante da população, em sua maioria crioula de origem mista e predominantemente africana, bem como pequenas comunidades franco-mauricianas e sino-mauricianas, é majoritariamente cristã, com predominância católica.

A recitação do *na't* é muito difundida entre os muçulmanos mauricianos de certa origem sectária, e sua popularidade aumentou muito quando gravações em fita cassete do gênero começaram a circular nas décadas de 1980 e 1990, sendo suplantadas, mais tarde, por gravações em CDs de áudio e arquivos .mp3. A poesia exalta as qualidades maravilhosas do profeta Muhammad e expressa sentimentos profundos de afeição e apego a ele. Em muitos *na't*, Medina, frequentemente descrita como a cidade favorita do profeta, aparece como uma metáfora da presença do profeta. Assim, o desejo de viajar para Medina expresso nos textos poéticos é equivalente ao desejo de encontrar o profeta pessoalmente. Esse anseio pelo profeta como um portal reverenciado para o divino se alinha com a doutrina de *hazir-o nazir* (presente e observante) popular entre os seguidores do Ahl-e Sunnat wa Jama'at. O Ahl-e Sunnat wa Jama'at é uma tradição islâmica reformista que surgiu no final do século XIX, na Índia, como uma síntese das tradições sufis e do Islã baseado em ulemás. Ela se tornou extremamente popular, com um número muito grande de seguidores na Índia e no Paquistão. Entre os seguidores dessa tradição, que se tornaram maioria entre os muçulmanos mauricianos no século XX, é comum a recitação do *na't* em eventos devocionais conhecidos como *mehfil-e mawlud*. Esses eventos são realizados em datas importantes do calendário ritual islâmico, bem como em eventos auspiciosos na vida das famílias, como o nascimento de um filho, um casamento ou a aprovação em exames escolares. Elas fazem parte de um complexo devocional centrado na figura do profeta, típico dessa tradição.

A intensa devoção centrada na figura do profeta, que também envolve a recitação do *na't*, há muito tempo é alvo de críticas sectárias. De acordo com os defensores mais puristas

da escola de Deobandi ou Salafis, o louvor e a adoração exuberantes do profeta expressos na poesia correm o risco de elevá-lo a uma figura semelhante a Deus, comprometendo a unicidade de Deus. Os seguidores do Ahl-e Sunnat wa Jama'at, por sua vez, defendem a recitação do *na'ī* como uma prática supostamente aprovada pelo próprio profeta e acusam seus oponentes sectários de falta de respeito pelo profeta. Expressar o amor pelo profeta por meio da recitação artística do *na'ī* pode trazer sua presença, que, então, surgirá entre seus devotos, ouvindo e observando. O anseio por esse encontro pessoal com o profeta aparece no texto poético como o desejo de viajar para Medina. As dimensões sônicas da performance vocal compreendem sugestões de movimento somaticamente palpáveis que se alinham e reforçam a ênfase doutrinária e textual na viagem espiritual para encontrar o profeta que é própria dessa tradição islâmica. As meias-coisas atmosféricas que a performance sônica emite fornecem, assim, um atestado somático para essas viagens e encontros religiosamente carregados.

Certamente, a grande atenção que meus interlocutores muçulmanos mauricianos deram aos aspectos sônicos da recitação do *na'ī* não é totalmente surpreendente, dada a grande importância concedida à voz na interação com o divino nas tradições islâmicas (Gade, 2006). Seguindo o paradigma do Alcorão, a recitação vocal é o lugar onde Deus se revela neste mundo, apontando para a importância da cultura auditiva incorporada a essa tradição religiosa; mas meus interlocutores também expressaram suas experiências de som vocal em linguagem e metáforas além das tradições islâmicas. Vários deles me disseram que o som da voz de um bom *na'ī khwan* (um recitador talentoso do gênero) literalmente os tocava, até mesmo “agarrava você com força”, nas palavras de um interlocutor, e os transportava para um lugar melhor. Um dos meus interlocutores, usando o crioulo mauriciano com lexificação em francês, a língua vernácula predominante das Ilhas Maurício, comparou essa experiência auditiva com “entrar em um ônibus” (*mont dan bis*). Outro falou de uma “transformação física” (*transformasyon fisik*) experimentada coletivamente, que a voz de um *na'ī khwan* provocou, pois, como disse outro interlocutor, ela “faz esta assembléia vibrar” (*fer virbe sa lassamble-la*). Como Fareed descreveu os efeitos da voz de um bom *na'ī khwan*:

Eu ouço e penso que estou sendo levado. É como se alguém nos levasse em uma viagem quando a voz dele [do *na'ī khwan*] está cheia de energia. Ele precisa ser capaz de pronunciar as palavras em urdu da maneira correta, o que muitos aqui não conseguem fazer. Se o urdu não for bom, não terá valor algum. Mas quando ele pronuncia o urdu da maneira correta e sua voz é boa, isso tem um efeito. Isso toca você e faz todo mundo vibrar.

Fareed enfatizou que é necessário haver uma interação entre os aspectos discursivos e sonoros da recitação para que a apresentação seja bem-sucedida, mas ele e outros interlocutores também usaram metáforas de contato físico, movimento e transporte ao falar sobre o som da voz de um bom *na'ī khwan*. Essas metáforas foram muito importantes nas descrições de

meus interlocutores sobre as sensações que os sons da recitação vocal provocavam neles. Essas metáforas, por sua vez, evocam a terminologia das abordagens fenomenológicas das atmosferas. A análise espectrográfica detalhada das recitações *na'ī* também forneceu evidências dos movimentos sônicos marcantes que as vozes dos *na'ī khwans* realizam. Esses movimentos se concentram em momentos de intensificação do tom e da intensidade sonora, combinados com um deslocamento da energia acústica para faixas de frequência mais altas, seguidos de reduções em todos esses parâmetros. Esse tipo de recitação vocal gira em torno da atuação vocal de alternância de intensificação e relaxamento, emitindo a sensação de movimento que envolve e se entrelaça com os corpos sencientes daqueles que são expostos a ele. Esse movimento não se alinha apenas com a ênfase textual e doutrinária na viagem espiritual a Medina para encontrar o profeta; ele também faz a mediação entre as diferentes vertentes da vida que se unem na recitação do *na'ī* enquanto uma atividade devocional. Esses são o discurso de uma tradição religiosa, suas sensibilidades auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo, emoções culturais e religiosamente conceituadas, como a afeição pelo profeta Muhammad e memórias de apresentações devocionais anteriores. Essas sugestões atmosféricas de movimento, realizadas pelo som vocal, reúnem todos esses registros, provocando uma sensação difusa e holística que, entre outras coisas, serve como autenticação somática para a tradição religiosa em geral, e o tema do encontro com o profeta em particular.

O som, em particular o musical, tem vários parâmetros óbvios para sugestões de movimento, tais como volume, altura, ritmo e a distribuição e o acúmulo de energia sônica através de um espectro de frequências que chamamos de timbre. No cenário religioso discutido aqui, essas sugestões de movimento não são apenas musicalmente atraentes em sua ação sobre os corpos sencientes dos ouvintes, mas também altamente significativas, porque, no contexto da encenação, o movimento sugere uma viagem arrebatadora para um destino desejado, Medina. Medina, por sua vez, dada sua estreita associação com o profeta Muhammad, é uma metáfora para a presença do próprio profeta. Nas recitações desse gênero, o movimento sonoro, o texto da poesia recitada e o discurso de uma certa tradição islâmica, focada na busca de um encontro pessoal com o profeta Muhammad, se alinham. Tal alinhamento é um processo de agrupamento no qual a significância menos qualificada do movimento sônico ressoa com a significância do texto poético e do discurso religioso, que, no caso acima, está centrado na devoção à figura do profeta. É importante perceber que o movimento sônico não é, de forma alguma, não representacional. Ele não contém sinais linguísticos, mas isso não significa que seja desprovido de valor semiótico. Sua materialidade inclui índices e ícones, como quando as mudanças de energia acústica que compõem a dinâmica do som vocal se assemelham estruturalmente às jornadas espirituais sugeridas no texto. A significância desse movimento sônico é, no entanto, tipicamente menos qualificada e mais difusa do que a do discurso de uma tradição religiosa,

como o texto poético da poesia *na'ṭ* com suas referências ao profeta Muhammad e Medina. Ainda assim, no meu exemplo, os discursos da tradição religiosa e a significância do movimento sônico sentida somaticamente não apenas se alinham, mas fazem parte de um processo no qual a atmosfera atua como um suporte que agrupa as tradições religiosas e o discurso religioso com outras vertentes da vida.

Dito isso, nem todo mundo é igualmente receptivo aos efeitos de atmosferas sônicas, como as exaladas pela interpretação vocal de um *na'ṭ*. As atmosferas sônicas podem ser descritas como eventos tangíveis e objetivos, no entanto, as pessoas com as quais as atmosferas se deparam são seres sociais e estão sujeitas a diferentes graus de sintonia com eventos sônicos específicos, como as apresentações de *na'ṭ*. Isso mostra que a percepção das atmosferas também evoca o tema da sintonização somática e as histórias de disciplina corporal abordadas por antropólogos que trabalham com som<sup>9</sup>. As consequências do encontro com eventos sônicos, incluindo suas dimensões atmosféricas, não são, portanto, evidentes. Elas são mediadas por histórias de sensibilização de corpos para fenômenos acústicos específicos, tal como aspectos da interpretação vocal de uma performance *na'ṭ* descritos acima, como é comum entre aqueles comprometidos com a tradição Ahl-e Sunnat e sua veneração ao profeta. Por outro lado, entre seus oponentes sectários, como os salafistas, há aqueles que apreciariam a beleza de uma voz, mas seriam insensíveis, ou até mesmo resistiriam às sugestões de movimento em direção a Medina para um encontro pessoal com o profeta representado pela voz do *na'ṭ khwan*. Além disso, não só os corpos daqueles que percebem o *na'ṭ* como eventos sonoros são sociais, a recitação e a audição também costumam ser um evento social, com os presentes cientes de que outros estão ouvindo as mesmas interpretações vocais da poesia devocional agindo em seus corpos em uma experiência socialmente compartilhada, a qual é ao mesmo tempo um modo de intercorporeidade (Csordas, 2008). Isso aponta para a premissa básica da performance de que a viagem a Medina para encontrar pessoalmente o profeta não é uma experiência exclusivamente individual, mas um ato realizado dentro da estrutura de uma comunidade de muçulmanos e, portanto, uma aspiração compartilhada, a ser seguida com outros.

A consequência disso é que as culturas auditivas e as técnicas corporais relacionadas precisam fazer parte do todo ressonante que a mediação atmosférica cria. Essas disposições e inclinações precisam ser incluídas no processo de agrupamento que as atmosferas sônicas podem alcançar para que sejam eficazes em seu ambiente religioso. É importante distinguir a facticidade das atmosferas sônicas e os tipos de ressonância que elas podem gerar como força mediadora. De forma similar, Hermann Schmitz (2014) fez uma distinção entre atmosferas enquanto sentimentos que se apoderam de alguém e atmosferas que são meramente observadas.

---

<sup>9</sup> Compare Feld *et al.* (2004, p. 341) e Hirschkind (2006, p. 74-84).

Um salafista pode observar, e até mesmo apreciar, a atmosfera sônica gerada pela performance vocal de um *na'ī khwan* habilidoso, mas é improvável que seja tomado somaticamente por ela. Isso se deve à falta de disposições que envolvem técnicas do corpo e inclinações doutrinárias que precisam fazer parte do processo de agrupamento para que a performance seja bem-sucedida para ele.

## AGRUPAMENTO ATMOSFÉRICO, MIGRAÇÃO E MEMÓRIA

Esse agrupamento de diferentes registros de experiências vividas por meio de sugestões atmosféricas de movimento também pode incluir memórias e experiências que não são facilmente classificáveis como religiosas. Por exemplo, os muçulmanos mauricianos fazem parte do mundo mais amplo do Oceano Índico por meio de ancestralidade, migração, comércio e turismo, juntamente a redes religiosas transoceânicas e peregrinação (Eisenlohr, 2012). A recitação de *na'ī* em urdu evoca diretamente essas conexões. Isso se deve ao fato de ser uma prática fundamental associada a uma tradição islâmica específica que liga as Ilhas Maurício ao Sul da Ásia e ao status do urdu como um idioma ancestral oficialmente reconhecido, apontando para as origens indianas dos muçulmanos mauricianos. Movimento e rotas constituem o espaço transoceânico, e as práticas sônicas com suas dimensões atmosféricas podem tornar esses espaços e as ligações entre eles palpáveis<sup>10</sup>. As sugestões atmosféricas de movimento na recitação do *na'ī* podem, portanto, ressoar também com a inserção de seus praticantes muçulmanos mauricianos em um mundo mais amplo do Oceano Índico, conferindo a esse uma qualidade sensível específica. No processo, tais laços religiosos e outros ao longo do oceano podem ser fundidos em um sentimento de pertencimento e conexão sustentado pela confirmação somática de sugestões sônicas de movimento. A recitação de *na'ī* como prática sônica estabelece vínculos com locais de autoridade religiosa além das Ilhas Maurício de várias maneiras. Por um lado, ela elogia Medina e outros locais ligados à vida do Profeta Muhammad, expressando o desejo de peregrinação e viagem espiritual a esses locais em busca de um encontro pessoal com o profeta, em uma terra sagrada do outro lado do Oceano Índico. Por outro lado, a performance sônica também recria um vínculo com o Norte da Índia, a parte do mundo do Oceano Índico na qual a grande maioria dos muçulmanos mauricianos tem suas origens, e que também é a região onde surgiu o gênero de *na'ī* em urdu.

Essas origens são objeto de memórias contestadas entre os muçulmanos mauricianos,

---

<sup>10</sup> Compare com Feld (2012) e Sykes e Byl (2020).

que se cristalizam no problema do idioma ancestral. O Estado mauriciano reconhece e apoia os idiomas ancestrais com conotações étnicas e religiosas reivindicadas pelos mauricianos de origem indiana, os quais, juntos, constituem mais de dois terços da população mauriciano. São eles o hindi, o urdu, o tâmil, o télugo, o marata e o árabe. Esses idiomas modernos e padronizados raramente eram conhecidos pelos indianos que migraram para as Ilhas Maurício no século XIX, e só foram reivindicados e ensinados nas escolas a partir da década de 1940, depois que a migração da Índia já havia terminado. Portanto, as qualidades ancestrais de todos esses idiomas são tênues no contexto mauriciano e totalmente fictícias no caso do árabe. No entanto, o cultivo desses idiomas desempenhou um papel importante no realinhamento religioso e étnico entre os mauricianos de origem indiana, resultando na criação de novas comunidades religiosas e étnicas entre a população de origem indiana muito tempo depois de seus ancestrais terem se estabelecido nas Ilhas Maurício.

O Estado mauriciano segue uma estratégia multicultural de construção da nação que privilegia o apoio e a performance de vínculos diaspóricos com origens fora das Ilhas Maurício, especialmente por meio de redes e afiliações religiosas. A demanda pelo ensino e reconhecimento dos idiomas ancestrais fez parte das principais mobilizações políticas e religiosas entre os mauricianos de origem indiana que começaram na primeira metade do século XX, e que também giravam em torno de ideologias linguísticas de um idioma ancestral. Os muçulmanos são únicos nas Ilhas Maurício enquanto uma comunidade com dois idiomas ancestrais reconhecidos e ensinados nas escolas, o urdu e o árabe. Os pais muçulmanos devem fazer uma escolha entre elas, o que geralmente é feito por motivos sectários. Os seguidores do Ahl-e Sunnat va Jama'at, que tendem a ter uma imagem mais positiva da Índia como terra de origem, geralmente optam pelo urdu. Os seguidores do Tablighi Jama'at, afiliado ao Deoband, mais purista, bem como os salafistas, têm uma perspectiva muito mais cética sobre as origens indianas dos muçulmanos mauricianos. Eles desconfiam da Índia como um local de autenticidade islâmica, considerando as práticas devocionais dos adeptos do Ahl-e Sunnat va Jama'at contaminadas por elementos culturais indianos e, em última análise, hindus. Isso também informa sua escolha usual do árabe em vez do urdu como idioma ancestral, tomando o primeiro como mais conectado às fontes originais do Islã.

Os defensores do urdu, por sua vez, argumentam que o árabe é muito difícil de aprender, de modo que, ao contrário do urdu, a maioria dos muçulmanos mauricianos nunca obterá um domínio significativo do idioma, enquanto a introdução do árabe também levaria ao declínio do urdu. Alguns deles também dizem que consideram o urdu importante para a manutenção das tradições culturais muçulmanas em apoio ao Islã, baseando-se no papel do urdu como um dos principais idiomas da identidade e da tradição indo-muçulmana.

O cultivo do urdu no contexto das Ilhas Maurício, onde o crioulo mauriciano de

lexificação francesa é a principal língua vernácula, implica uma atitude afirmativa em relação às origens indianas dos muçulmanos mauricianos, que se tornaram objeto de controvérsia interna e avaliação cética. Contra o pano de fundo dessas diferenças sobre o lugar dos muçulmanos mauricianos no mundo, a recitação de *na'it* envolve o elogio de Medina e expressa o desejo de viajar para lá, mas também reafirma a memória da Índia entre os muçulmanos mauricianos, reforçando as rotas e os vínculos através do Oceano Índico. A prática sônica devocional simultaneamente estabelece vínculos com vários locais de autoridade religiosa e os mescla a um senso mais amplo de pertencimento a um mundo do Oceano Índico e a uma memória de viagem e migração dentro dele que inclui, mas também vai além das práticas e afiliações religiosas. Sugestões atmosféricas de movimento nas dimensões sônicas da recitação de *na'it* fazem a mediação entre diferentes vertentes da experiência vivida, unindo o religioso e o não religioso e transformando-os em um agregado ressonante. Elas fornecem as qualidades holísticas conectivas que tornam comensuráveis o discurso da tradição religiosa, as técnicas aprendidas do corpo, tais como a escuta religiosa, bem como as memórias de viagem, peregrinação e migração em um mundo mais amplo do Oceano Índico. O resultado é uma unidade sentida somaticamente que proporciona uma sensação de facticidade inquestionável dos fios da vida que estão sendo agrupados, sendo sua evidência o fato que isso pode ser sentido na carne.

## CONCLUSÃO

O paradigma da mediação religiosa tem sido moldado por certas suposições sobre a materialidade da mídia que torna possível a interação com o divino. Abordagens recentes da religião como mediação trazem a marca da materialidade de imagens, coisas e objetos como mediadores relativamente estáveis entre os atores humanos e o divino. Neste ensaio, é defendida a necessidade de repensar a mediação religiosa, apontando para a importância das meias-coisas atmosféricas encontradas no sônico. Uma análise das atmosferas não oferece apenas uma abordagem aprimorada da dimensão sônica da religião. Ela também chama a atenção para as limitações das narrativas estabelecidas acerca da mediação religiosa e resulta em uma compreensão diferente da religião como mediação. Aqui, é sugerido que essa reformulação da mediação religiosa envolve uma mudança da preocupação com coisas, imagens e aparatos técnicos que podem ser localizados entre os humanos e o divino, para o corpo senciante como o local onde as sugestões atmosféricas de movimento entrelaçam diferentes fios de experiência vivida, incluindo aspectos de tradições religiosas.

À guisa de conclusão, pode ser produtivo refletir sobre o que a análise da recitação

de *na'ṭ* implica para a relação do atmosférico e do sônico com o religioso. Há uma relação privilegiada do sônico e o do atmosférico com a religião? Meu foco nas atmosferas não deve ser entendido como um argumento para a existência de uma classe específica de atmosferas religiosas. As atmosferas agrupam diferentes e, às vezes, até mesmo díspares, vertentes da vida através de sugestões de movimento, imbuindo-as de uma sensação difusa e abrangente. Em seu papel de qualidades conectivas, elas escapam de qualquer categorização como religiosas. Ao entrelaçar tradições, emoções e discursos religiosos com outras facetas da experiência vivida, as atmosferas podem, no entanto, ser uma força primordial na criação do que Matthew Engelke chamou de religião “ambiente”, que desafia as distinções normativas entre público e privado, bem como entre religioso e não religioso (Engelke, 2012).

A importância do discurso e das tradições religiosas em tal agrupamento pode qualificar a atmosfera geral como “religiosa”, como é certamente o caso da recitação do *na'ṭ*. Nessa, a significação difusa do movimento sônico interage com os tipos mais distintos de significados discursivo na poesia. Esses são próprios da tradição islâmica específica da qual o discurso poético faz parte, ou seja, uma atmosfera pode certamente ser qualificada como religiosa, mas não há nada de especificamente religioso nelas em suas manifestações básicas enquanto sugestões de movimento e qualidades conectivas. Isso vai contra o que Hermann Schmitz sugere sobre a religiosidade das atmosferas. Schmitz (2014) relaciona as atmosferas às noções homéricas de raiva divina e amor erótico que os deuses da Grécia antiga enviaram para capturar e assumir o controle dos seres humanos. Ele também escreve sobre as representações bíblicas do amor divino ou da raiva como momentos-chave em uma genealogia das atmosferas. Ao contrário do que Schmitz sugere, não há, entretanto, uma relação original entre tradições religiosas e atmosferas. Como na recitação do *na'ṭ*, a ressonância atmosférica é particularmente boa em borrar os limites do religioso. Isso ocorre porque os processos de agrupamento que ela envolve provocam temporariamente uma suspensão das distinções entre os diferentes registros de experiência que ela entrelaça, incluindo a tradição e o discurso religiosos.

No que diz respeito às atmosferas sônicas, meu entendimento, baseado em Abels (2020), de atmosferas enquanto agrupamentos ressonantes, também se afasta das tradições intelectuais de longa data que consideram o sonoro, especialmente a música, como tendo um papel privilegiado em tornar o cósmico e o sobrenatural acessíveis. Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche acreditavam que a música é capaz de fazer isso. De acordo com eles, a música torna perceptível o que Schopenhauer chamou de “mundo como vontade” e Nietzsche de “dionisíaco”, que Nietzsche mais tarde reformularia de forma não dualista como a “vontade de poder”, a unidade cósmica agitada e incipiente inacessível à linguagem analítica e ao pensamento conceitual (Nietzsche, 2003; Schopenhauer, 1969). Essa tradição continua, por

meio do trabalho de Deleuze,<sup>11</sup> a informar as perspectivas contemporâneas nos estudos sonoros sobre o sônico como um “fluxo primordial” (Cox, 2018, p. 31). Assim, a unidade cósmica final que compreende e permeia tudo e causa o surgimento de todas as entidades só pode ser ouvida ou sentida como movimento vibratório, mas não vista ou pensada. Essas ideias sobre o papel supremo do som e da música em tornar o divino e o cósmico perceptíveis foram antecipadas por estudiosos indianos que desenvolveram a noção de *Nada-Brahman*, ou o Absoluto Sônico, séculos antes, principalmente pelo musicólogo Sharngadeva (1175-1247) (Wilke, 2017). Essa metafísica sônica formulada pela primeira vez pelos teóricos indianos da música, e que Schopenhauer, Nietzsche e Deleuze adotaram muito mais tarde na Filosofia europeia, também influenciou as especulações de Rudolf Otto sobre a ligação íntima entre a música e a esfera do numinoso (Lehrich, 2014). Otto considerou esse último como o núcleo da religião (Otto, 2014).

É difícil ignorar as afinidades eletivas entre a ressonância atmosférica e uma metafísica sônica do absoluto abrangente, seja na forma do *Nada-Brahman* de Sharngadeva, da vontade de poder de Nietzsche ou da ontologia da multiplicidade virtual de Deleuze. No entanto, é impossível se comprometer com uma metafísica sônica universalista ao se envolver com a antropologia como um empreendimento comparativo. Certamente, meus interlocutores muçulmanos mauricianos achariam a noção de uma unidade sônica abrangente incompreensível ou uma heresia contra sua ontologia resolutamente dualista, um ataque contra a unicidade de Deus. Além disso, minha investigação sobre a recitação de *na'it* também mostra que as atmosferas sônicas não estão inextricavelmente interligadas com o divino ou com um domínio religioso. Seu importante papel na religião e em tornar sensível o divino resulta da inclusão de tradições e discursos religiosos em um processo mais amplo de agrupamento atmosférico por meio do poder da ressonância. Então, as sugestões de movimento que permitem que os corpos sencientes percebam essa ressonância imbuem todos os registros de experiência que essa ressonância entrelaça, com um sentimento compartilhado, inclusive aqueles relacionados às tradições religiosas. Como resultado, o sentimento, o corpo que sente, memórias, disposições corporais aprendidas e discurso se confundem. Suspendendo as distinções entre sujeito e objeto, o que sente e o que é sentido, bem como as diferentes vertentes da vida entrelaçadas em ressonância, eles se tornam momentaneamente um só em movimento ressonante. A unicidade ressonante resultante pode parecer militar contra qualquer noção de mediação, porque aparentemente constitui a iminência

---

<sup>11</sup> Deleuze distinguiu entre fenômenos atuais e individuados, e as forças virtuais de diferença e multiplicidade por trás deles que geram o atual. Deleuze, às vezes, sugere que a música desempenha um papel especial em tornar o virtual a totalidade pré-individual que fornece a base de surgimento para todas as entidades sensíveis: “a música deve tornar sonoras as forças não sonoras” (2005, p. 40). Em outro lugar, ele também conecta o virtual e o sônico nos seguintes termos: “Pode-se também conceber um fluxo acústico contínuo [...] que atravessa o mundo e que até mesmo engloba o silêncio. Um músico é alguém que se apropria de algo desse fluxo...” (1998, p. 78 *apud* Cox, 2011, p. 155).

em si, entretanto, a ressonância atmosférica reúne apenas temporariamente diferentes vertentes da vida em uma unidade sentida. As atmosferas são totalmente situacionais e não apagam permanentemente as distinções e disparidades entre as diferentes linhas de experiências. Elas não reverterem a individuação das entidades (Simondon, 1992), fazendo-as deslizar de volta para um domínio virtual, portanto, o movimento ressonante atmosférico não elimina a mediação religiosa. Em vez disso, ele gera uma mudança da mediação de um intermediário duradouro entre os seres humanos e o divino, para a mediação como um agrupamento de diferentes, às vezes até díspares, vertentes da vida por meio das sugestões de movimento que se entrelaçam com os corpos sencientes.

## REFERÊNCIAS

1. ABELS, Birgit. Hörgemeinschaften: Eine musikwissenschaftliche Annäherung an die Atmosphärenforschung. **Die Musikforschung**, Kassel, v. 66, n. 3, p. 220-231, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.52412/mf.2013.H3.120>. Acesso em: 12 jun. 2024.
2. ABELS, Birgit. Musical atmospheres and sea-nomadic movement among the Sama Dilaut: sounding out a mobile world. **Mobile Culture Studies**, Graz, v. 3, p. 21-36, 2017.
3. Disponível em: <https://doi.org/10.25364/08.3:2017.1.2>. Acesso em: 12 jun. 2024.
4. ABELS, Birgit. Music, affect and atmospheres: meaning and meaningfulness in Palauan omengeredakl. **The International Journal of Traditional Arts**, Sheffield, v. 2, p. 1-17, 2018. Disponível em: <https://tradartsjournal.ncl.ac.uk/index.php/ijta/article/view/16>. Acesso em: 12 jun. 2024.
5. ABELS, Birgit. Bodies in motion: music, dance and atmospheres in Palauan ruk. In: RIDEL, Friedlind; TORVINEN, Juha. **Music as atmosphere: collective feelings and affective sounds**. Londres: Routledge, 2020. p. 166-183.
6. BINSWANGER, Ludwig. Das Raumproblem in der Psychopathologie. **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie**, Berlin, v. 145, n. 1, p. 598-647, 1933.
7. BLANTON, Anderson. **Hittin' the prayer bones: materiality of spirit in the Pentecostal South**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.
8. BÖHME, Gernot. Acoustic atmospheres: a contribution to the study of ecological aesthetics. **Soundscape: The Journal of Acoustic Ecology**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 14-18, 2000.
9. BÖHME, Gernot. **The aesthetics of atmospheres**. London: Routledge, 2017.
10. COX, Christoph. Beyond representation and signification: toward a sonic materialism. **Journal of Visual Culture**, Thousand Oaks, v. 10, n. 2, p. 145-161, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14704129114028>. Acesso em: 12 jun. 2024.

11. COX, Christoph. **Sonic flux**: sound, art, and Metaphysics. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
12. CSORDAS, Thomas. Intersubjectivity and intercorporeality. **Subjectivity**, Berlin, v. 22, p. 110-121, 2008.
13. DELEUZE, Gilles. Vincennes Session of April 15, 1980, Leibniz Seminar. **Discourse**, Detroit, v. 20, n. 3, p. 77-97, 1998.
14. DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon**: The logic of sensation. Nova York: Continuum, 2005.
15. EISENLOHR, Patrick. As Makkah is sweet and beloved, so is Medina: Islam, devotional genres and electronic mediation in Mauritius. **American Ethnologist**, New York, v. 33, n. 2, p. 230-245, 2006.
16. EISENLOHR, Patrick. Technologies of the spirit: devotional Islam, sound reproduction, and the dialectics of mediation and immediacy in Mauritius. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 9, n. 3, p. 273-296, 2009.
17. EISENLOHR, Patrick. Cosmopolitanism, globalization, and Islamic piety movements in Mauritius. **City and Society**, Arlington, v. 24, n. 1, p. 7-28, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-744X.2012.01065.x>. Acesso em: 12 jun. 2024.
18. EISENLOHR, Patrick. **Sounding Islam**: voice, media, and sonic atmospheres in an Indian Ocean World. Oakland: University of California Press, 2018a.
19. EISENLOHR, Patrick. Suggestions of movement: voice and sonic atmospheres in Mauritian Muslim devotional practices. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 33, n. 1, p. 32-57, 2018b. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca33.1.02>. Acesso em: 12 jun. 2024.
20. EISENLOHR, Patrick. Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Hoboken, v. 28, n. 2, p. 613-631, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13662>. Acesso em: 12 jun. 2024.
21. EL-TOM, Abdullahi. Drinking the Koran: the meaning of Koranic verses in Berti erasure. **Africa**, v. 55, n. 4, p. 414-431, 1985.
22. ENGELKE, Matthew. Religion and the media turn: a review essay. **American Ethnologist**, New York, v. 37, n. 2, p. 371-79, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40784527>. Acesso em: 12 jun. 2024.
23. ENGELKE, Matthew. Angels in Swindon: public religion and ambient faith in England. **American Ethnologist**, New York, v. 39, n. 1, p. 155-170, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41410482>. Acesso em: 12 jun. 2024.
24. ERLMANN, Veit (ed.). **Hearing cultures**: essays on sound, listening and modernity. Oxford: Berg, 2004.
25. FELD, Stephen. Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua Nova Guiné. In: FELD, Stephen; BASSO, Keith (ed.). **Senses of Place**. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 91-135.

26. FELD, Stephen. **Jazz cosmopolitanism in Accra**: five musical years in Ghana. Durham: Duke University Press, 2012.
27. FELD, Stephen; FOX, Aaron; PORCELLO, Thomas; SAMUELS, David. Vocal Anthropology: from the music of language to the language of song. *In*: DURANTI, Alessandro. **A companion to Linguistic Anthropology**. Malden: Blackwell, 2004. p. 321-345.
28. GADE, Anna M. Recitation. *In*: RIPPIN, Andrew (ed.). **The Blackwell Companion to the Qur'an**. Malden: Blackwell, 2006. p. 481-493.
29. GREGERSEN, Andreas M. Exploring the atmosphere inside a liturgical laboratory. **Material Religion**, Abingdon-on-Thames, v. 17, n. 5, p. 627-650, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17432200.2021.1945990>. Acesso em: 12 jun. 2024.
30. HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Albany: State University of New York Press, 2010.
31. HIRSCHKIND, Charles. **The Ethical soundscape**: cassette Sermons and Islamic counterpublics. New York: Columbia University Press, 2006.
32. HIRSCHKIND, Charles. Media, mediation, religion. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 90-97, 2011. Disponível em: [https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140\\_1.x](https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140_1.x). Acesso em: 12 jun. 2024.
33. HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit (org.). **Things**: religion and the question of materiality. New York: Fordham University Press, 2012.
34. INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. Londres: Routledge, 2007.
35. KAPCHAN, Deborah. **Traveling spirit masters**: Moroccan Gnawa trane and music in the global marketplace. Middletown: Wesleyan University Press, 2007.
36. KEANE, Webb. Religious Language. **Annual Review of Anthropology**, Redwood City, v. 26, p. 47-71, 1997.
37. KRÄMER, Sybille. **Medien, Bote, Übertragung**: Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
38. LEHRICH, Chistopher I. The unanswered question: music and theory of religion. **Method and Theory in the Study of Religion**, Leiden, v. 26, p. 22-43, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341266>. Acesso em: 12 jun. 2024.
39. MEYER, Birgit. "Praise the Lord": Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere. **American Ethnologist**, New York, v. 31, n. 1, p. 92-110, 2004.
40. MEYER, Birgit. Religion as mediation. **Entangled Religions**, Bochum, v. 11, n. 3, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>. Acesso em: 12 jun. 2024.
41. MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (org.). Religion, media, and the public sphere. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
42. MORGAN, David. **The sacred gaze**: religious visual culture in theory and practice. Berkeley: University of California Press, 2005.

43. NIETZSCHE, Friedrich. **Writings from the late notebooks**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
44. OTTO, Rudolf. **Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen**. München: Beck, 2014.
45. PLATE, Brent (ed.) **Key terms in material religion**. London: Bloomsbury, 2015.
46. RADERMACHER, Martin. “Not a church anymore”: the deconsecration and conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany). **Material Religion**, Abingdon-on-Thames, v. 17, n. 1, p. 1-28, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17432200.2020.1870856>. Acesso em: 12 jun. 2024.
47. REINHARDT, Bruno. Soaking in tapes: the haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Hoboken, v. 20, p. 315-336, 2014. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9655.12106>. Acesso em: 12 jun. 2024.
48. REINHARDT, Bruno. Atmospheric presence: reflections on “mediation” in the Anthropology of Religion and Technology. **Anthropological Quarterly**, Washington, DC, v. 93, n. 1, p. 1523-1554, 2020. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/amet.12522>. Acesso em: 12 jun. 2024.
49. RIEDEL, Friedlind. Music as atmosphere. Lines of Becoming in Congregational Worship. **Lebenswelt**, Milan, v. 6, p. 80-111, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.13130/2240-9599/4913>. Acesso em: 12 jun. 2024.
50. ROBBINS, Joel. Keeping God’s distance: Sacrifice, possession, and the problem of religious mediation. **American Ethnologist**, New York, v. 44, n. 3, p. 464-475, 2017. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/amet.12522>. Acesso em: 12 jun. 2024.
51. SCHMITZ, Hermann. **System der Philosophie: Der Gefühlsraum**. Bonn: Bouvier, 1969. v. 2.
52. SCHMITZ, Hermann. **Der Leib, der Raum und die Gefühle**. Basel: Aisthesis, 2009.
53. SCHMITZ, Hermann; MÜLLAN, Rudolf O.; SLABY, Jan. Emotions outside the box-the new phenomenology of feeling and corporeality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, Amsterdam, v. 10, p. 241-259, 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-011-9195-1>. Acesso em: 12 jun. 2024.
54. SCHMITZ, Hermann. **Atmosphären**. Freiburg: Alber, 2014.
55. SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. New York: Dover Publications, 1969.
56. SIMONDON, Gilbert. The Genesis of the Individual. In: CRARY, Jonathan; KWINTER, Sanford. **Incorporations**. New York: Zone, 1992. p. 297-319
57. STERNE, Jonathan. **The audible past: cultural origins of sound reproduction**. Durham: Duke University Press, 2003.
58. STEWART, Kathleen. Atmospheric Attunements. **Environment and Planning D: Society and Space**, Thousand Oaks, v. 29, p. 445-453, 2011. Disponível em: <https://>

- journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276405054993. Acesso em: 12 jun. 2024.
59. STOLOW, Jeremy. Religion and/as media. **Theory, Culture, and Society**, Thousand Oaks, v. 22, n. 4, p. 119-145, 2005.
  60. SYKES, Jim; BYL, Julia. Ethnomusicology and the Indian Ocean: on the politics of area studies. **Ethnomusicology**, Durham, v. 64, n. 3, p. 394-421, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5406/ethnomusicology.64.3.0394>. Acesso em: 12 jun. 2024.
  61. TAMIMI ARAB, Pooyan. **Amplifying Islam in the European soundscape: religious pluralism and secularism in the Netherlands**. London: Bloomsbury, 2017.
  62. TELLENBACH, Hugo. **Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontaktes**. Salzburg: Otto Müller, 1968.
  63. WEINER, Isaac. Calling everyone to pray: pluralism, secularism, and the Adhān in Hamtramck, Michigan. **Anthropological Quarterly**, Washington, v. 87, n. 4, p. 1049-1077, 2014. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/pub/35/article/564869>. Acesso em: 12 jun. 2024.
  64. WEINRICH, Ines. The materiality of sound, mediation, and practices of listening: observations from historic and contemporary Muslim practices. **Entangled Religions**, Bochum, v. 11, n. 3, p. 1-19, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8555>. Acesso em: 12 jun. 2024.
  65. WILKE, Annette. Moving religion by sound: on the effectiveness of the Nada-Brahman in India and modern Europe. In: GRIESER, Alexandra; JOHNSTON, Jay (ed.). **Aesthetics of religion: a connective concept**. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 323-346.

*Patrick Eisenlohr*

Professor de Antropologia no Centre for Modern Indian Studies da University of Göttingen. PhD em Antropologia pela University of Chicago. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4843-4169>. E-mail: [peisenl@uni-goettingen.de](mailto:peisenl@uni-goettingen.de)

*Vânia Zikán Cardoso*

Professora Associada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. PhD em Antropologia pela University of Texas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2554-1615>. E-mail: [vania.cardoso@ufsc.br](mailto:vania.cardoso@ufsc.br)

# Intercorporeidade, interafetividade e atmosferas: por uma ciência social de “climas”, “vibes” e “danças” interacionais<sup>1</sup>

Intercorporeality, interaffectivity and atmospheres: towards a social science of interactional “climates”, “vibes” and “dances”

Gabriel Peters

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

## RESUMO

Este artigo mobiliza o conceito de “atmosferas afetivas” para repensar criticamente a relação entre subjetividades individuais e situações intersubjetivas nas ciências sociais. Na esfera subjetiva, *afetos* são apresentados como estados experienciais cujo caráter geral e difuso dá a eles a capacidade de impregnar, com sua própria tonalidade, as transações do indivíduo com seu ambiente. Na esfera intersubjetiva, *atmosferas afetivas* são tomadas como capazes de atravessar e impregnar os estados de afeto dos indivíduos imersos em uma situação social. O trabalho aborda as relações entre afetos individuais e atmosferas afetivas situacionais como empiricamente variáveis, abarcando todo o *continuum* entre os extremos ideal-típicos da permeabilidade e da impermeabilidade absolutas do indivíduo frente a suas situações. Desenvolvendo os conceitos de “intercorporeidade” e “interafetividade” como constitutivos da ideia de “atmosfera afetiva”, o texto critica concepções demasiado intelectualistas de intersubjetividade nas ciências sociais. Finalmente, as dessintonias afetivas experimentadas por indivíduos em depressão frente às atmosferas de afetos dos seus ambientes são examinadas como um estudo de caso.

**Palavras-chave:** Atmosfera Afetiva, Intersubjetividade, Intercorporeidade, Interafetividade, Depressão.

---

<sup>1</sup> Agradeço a Bruno Reinhardt, Diogo Corrêa e aos dois pareceristas anônimos da *Antropolítica* por suas excelentes considerações acerca da versão preliminar deste artigo, cujo feitiço final permanece de minha inteira responsabilidade. Também agradeço ao CNPq pelo apoio à pesquisa que sustentou o presente trabalho.

---

Recebido em 11 de setembro de 2023.  
Avaliador A: 03 de outubro de 2023.  
Avaliador B: 15 de outubro de 2023.  
Aceito em 07 de junho de 2024.

---



## ABSTRACT

The article harnesses the concept of “affective atmospheres” in order to critically rethink the relationship between individual subjectivities and intersubjective situations within the social sciences. At the subjective sphere, *affects* are presented as experiential states whose general and diffuse quality imbues them with the capacity to impregnate, with their own tonality, the individual’s transactions with her environment. At the intersubjective sphere, *affective atmospheres* are taken as able to traverse and impregnate the states of affect of the individuals embedded within a social situation. The paper approaches the relations between individual affects and situational affective atmospheres as empirically variable, enveloping the whole continuum between the ideal-typical extremes of the individual’s absolute permeability and impermeability in face of her situations. Developing the concepts of “intercorporeality” and “interaffectivity” as constitutive of the idea of “affective atmosphere”, the text criticizes overly intellectualistic conceptions of intersubjectivity within the social sciences. Finally, the affective dissonances individuals may face in relation to the atmospheres of affects in their environments are examined as a case study.

**Keywords:** Affective Atmosphere, Intersubjectivity, Intercorporeality, Interaffectivity, Depression.

## INTRODUÇÃO

Da fenomenologia existencial (Fuchs, 2014) a abordagens neodeleuzianas (Connolly, 2002), perspectivas diversas na filosofia e nas ciências sociais vêm investigando como as maneiras humanas de estar no mundo envolvem *afetos* difusos, que unem e separam, atam e desatam, entrelaçam e desentrelaçam *subjetividades individuais* e *situações intersubjetivas*. O presente artigo explora a noção de “atmosferas afetivas” como designação analítica de tonalidades de afeto que atravessam situações inteiras. No plano *subjetivo*, afetos podem ser tomados como os “filtros experienciais” mediante os quais os indivíduos estão predispostos a “sentirem” difusamente suas circunstâncias existenciais (da irritabilidade crônica à depressão, da ansiedade generalizada ao êxtase). No plano *intersubjetivo*, atmosferas afetivas são definíveis como ondas de afetos que circulam *entre e através* dos indivíduos imersos em certas situações sociais (da animação festiva em uma multidão carnavalesca ao pânico de um incêndio, passando pelo luto partilhado em um funeral), ondas que influenciam, ainda que em graus variáveis, os estados afetivos daqueles indivíduos.

Como sublinharemos ao longo deste artigo, afetos e atmosferas afetivas possuem um

status epistêmico paradoxal. Por um lado, qualquer abordagem suficientemente próxima da experiência humana notará sua inequívoca realidade vivencial, intuitivamente atestável por qualquer agente que já experienciou, em sua afetabilidade corpórea, o que o senso comum descreve por vezes como “clima” ou “*vibe*” de diferentes contextos sociais (uma missa, uma aula, uma festa, um funeral, um contexto globalmente vivido como familiar e acolhedor, um contexto globalmente vivido como estranho e suspeito). Por outro lado, como acontece com experiências humanas tais quais a temporalidade e o humor, a obviedade intuitiva de atmosferas de afetos coexiste incongruentemente com a extraordinária recalcitrância que elas opõem a tentativas de caracterizá-las com precisão no discurso. Pintar com realismo sociocientífico um componente da condição humana vivenciado de modo global e difuso, mesmo que inequivocamente real, requer frequentemente o uso de uma linguagem igualmente global e difusa, cujo poder de caracterização torna inevitável, a nosso ver, a utilização de todo um repertório de *metáforas* para além da analogia metafórica entre aquelas tonalidades afetivas, de um lado, e *atmosferas* como camadas de ar que envelopam os indivíduos, de outro.

## METEOROLOGIA, MÚSICA, EMANAÇÃO: O LEGADO HISTÓRICO-SEMÂNTICO

O rastreio das origens semânticas de uma noção de “atmosfera” pertinente às ciências sociais e às humanidades costuma se deparar, mais cedo ou mais tarde, com o termo alemão “*Stimmung*” (Gumbrecht, 2014). As nuances e reverberações de sentido dessa palavra germânica são, com frequência, tidas por tantas e tão variadas que proscreveriam sua tradução precisa para outras línguas. Ainda assim, ela é costumeiramente aproximada a noções como “humor” (*mood*), “clima” (*climate*) e “atmosfera” (*atmosphere*) (Riedel, 2019). Designando um *estado existencial difuso* que colore a experiência global que o indivíduo tem de seu próprio mundo circundante (por exemplo, quando um sujeito em depressão experimenta a realidade inteira em que está lançado como “deprimente”), a noção de “afeto” pode ser tida, para nossos propósitos analíticos aqui, como sinônima daquela de “humor” – obviamente no sentido fenomenológico (*lato sensu*) de “*mood*” (quando falamos, por exemplo, em um “humor deprimido” ou “melancólico”), não de sua associação significativa com o cômico (humor no sentido anglófono de “*humor*”, não de “*mood*”).

Como uma *metáfora meteorológica* aplicada a situações sociais, a ideia de “atmosfera” é útil para capturar realidades percebidas/vivenciadas/sentidas “abaixo” ou “para além” do visual, tais como o ar, o qual não é visto como tal, mas opera continuamente tanto como *influência*

*tátil sobre a pele* quanto como *veículo de sons e cheiros*. A referência a sentidos outros que não o da visão também permite desenovelar outros dois fios semânticos entrelaçados na ideia de “atmosfera”, sobretudo em seu traslado para as ciências sociais: o *musical* e o “*emanativo*”. Quanto ao significado musical, Gumbrecht (2014, p. 12) o localiza no laço que o idioma alemão produz entre “*Stimme*” (“voz”) e “*stimmen*” (ação de “afinar um instrumento musical”, mas também, por extensão metafórica da adequação tonal, a propriedade de “ser/estar correto”). A conotação musical é importante na medida em que os distintos aspectos de uma mesma atmosfera afetiva, assim como as diferentes notas de uma escala musical, são “experimentados em um *continuum*” (2012, p. 12) – por exemplo, a *gravidade* como propriedade da atmosfera afetiva de um velório é discernível tanto nos movimentos contidos e nas vozes baixas dos participantes quanto na presença material do caixão que abriga o morto, presença que é também um índice simbólico da morte costumeiramente “sequestrado” das demais ocasiões sociais em que circulam aqueles indivíduos em sua vida cotidiana. Devido às conotações epistemológicas e/ou ontológicas antidualistas e “anti-separatistas” do conceito, como veremos abaixo, a referência à “atmosfera fúnebre” sublinha não só que os maneirismos corporais, o posicionamento material do caixão e sua significação simbólica partilhada são parte de um *mesmo* conjunto, mas também que as próprias fronteiras entre esses diferentes elementos podem ser *dissolvidas* na experiência fluida do velório como “meio ecológico” (Reinhardt, 2020, p. 1527)<sup>2</sup>.

Se a concepção do ar como constitutivo de uma atmosfera remete a sons musicais, cuja transmissão entre corpos depende dele como seu veículo, a referência à música também se reconecta, por seu turno, com o sentido meteorológico da palavra “atmosfera”. Como salienta Gumbrecht (2014, p. 13), a “escuta” da música não se faz somente com os ouvidos, mas envolve o corpo *in toto*: os sons não são apenas realidades decodificadas com a mente ou percebidas pelo aparelho auditivo, mas ondas físicas que circundam, impactam e atravessam nossa pele. Tal como o ar que entra do ambiente nos pulmões, a travessia dos sons pela pele é física, similar àquela que torna possível, por exemplo, que ouçamos barulhos vindos do apartamento ao lado apesar da parede que nos separa dele. Isto dito, a capacidade da música em *afetar* o ouvinte, isto

---

2 Poder-se-ia supor, por exemplo, que a atmosfera de gravidade fúnebre se faz sentir tanto mais quanto mais fisicamente próximos os indivíduos se encontram do caixão que abriga o morto, força atmosférica que se exerce na pressão sentida pelo indivíduo (consciente ou inconscientemente) para que seus movimentos sejam tanto mais autocontidos, cuidadosos e controlados quanto mais rente ele esteja ao caixão e ao falecido. Como veremos ao longo desse artigo, a vigência da atmosfera afetiva, mesmo quando sentida no corpo, não deixa de depender de *esquemas simbólicos de classificação*. Tal fato se exprime, nessa ilustração, não apenas na partilha do significado dado ao caixão como parte de uma imagética social da morte, mas também em uma distribuição social de *papéis* aos quais se associam diferentes prerrogativas comportamentais e expressivas. Por exemplo, a exigência de autocontenção descrita anteriormente, embora pese sobre a maior parte dos presentes, é bastante diminuída ou mesmo abolida no caso de pessoas mais íntimas do falecido, cujas manifestações afetivas intensas (e.g. um choro acompanhado de gritos e do jogar-se no chão) são situacionalmente percebidas, no caso delas, não como comportamentos inapropriados, mas como reações compreensíveis a demandar apoio emocional dos demais.

é, em engendrar nele estados afetivos, aponta para o outro sentido de “travessia”: a travessia da matéria para o “espírito” em função da qual, no dizer da escritora Toni Morrison recuperado por Gumbrecht, somos “tocados como que por dentro” (Gumbrecht, 2014, p. 13). O sentido meteorológico de “atmosfera” vai além dessa referência genérica ao ar, finalmente, pois inclui também as diferentes manifestações do *clima* que se exercem sobre corpos individuais pelo (e de maneira similar ao) meio aéreo: o envelopamento e o “toque” no corpo (por exemplo, o calor ou o frio sentido na pele), acompanhados dos seus efeitos sobre o “espírito” que “habita” o organismo.

Enquanto vários dos proponentes do conceito de atmosfera afetiva o tomam exclusivamente como adaptação metafórica de um termo meteorológico (Böhme, 2017), Friedlind Riedel (2019, p. 86), ao vasculhar as origens etimológicas do vocábulo latino “*atmosfera*” no grego antigo, localiza um veio anterior de sentido que poderíamos denominar “emanativo”: a atmosfera como uma esfera de *emanação* – por exemplo, de vapores quentes ou odores desagradáveis. No francês e no alemão novecentistas, continua o autor (Riedel, 2019, p. 86), a ideia de atmosfera continuou a veicular esse galho emanativo de significado, relativo ao que os corpos *transpiram* ou *irradiam* para os seus arredores – significado que conferia centralidade, por seu turno, aos *cheiros* como exalações (humanas e não humanas) perceptíveis pelo *olfato*. Longe de serem neutras, essas experiências de atmosferas assumiriam valências positivas ou negativas, de atração ou repulsa, conectando vivências sensoriais a atributos socialmente qualificados, como nas diferenças globalmente perceptíveis de ambiência material entre setores ricos e pobres de uma cidade – esta é a acepção em que Engels (2010, p. 107), por exemplo, usa frequentemente a noção de “atmosfera” em seu estudo clássico sobre a classe operária inglesa por volta dos anos de 1840. Ainda segundo Riedel (2019, p. 87), embora o conceito médico de “atmosfera” tenha se tornado obsoleto pelos avanços da medicina já no século XIX, “conotações de ‘eflúvios sociais’ e a ideia de sentimentos materialmente emanáveis permaneceram uma importante dimensão semântica da atmosfera em escritos filosóficos e poéticos até o início do século XX” (Riedel, 2019, p. 87).

## AFETOS ESTENDIDOS, MATERIALIZADOS E SIGNIFICATIVOS: UMA DEFINIÇÃO PRELIMINAR

Juntando esses diferentes veios significativos que o conceito coagula historicamente, podemos oferecer, então, uma definição preliminar que nos servirá de guia exploratório. Em seu sentido mais básico, o conceito de “atmosferas afetivas” emerge nas ciências sociais para tratar

de afetos que não estão cingidos a indivíduos corpóreos, mas constituem primordialmente propriedades das situações inteiras nas quais diferentes indivíduos estão imersos. Sem necessariamente negar que afetos possam ser experimentados “internamente”, inclusive em disjunção ou conflito com atmosferas afetivas situacionais, um exame de afetos “atmosféricos” os apreende, nas palavras de um dos melhores sistematizadores do conceito, como “coletivamente incorporados, espacialmente estendidos, materiais e culturalmente infletidos” (Riedel, 2019, p. 85).

Um exemplo. Pensemos na *euforia* em que desemboca uma multidão, reunida como uma só torcida em uma arquibancada, após o gol de seu time. A atmosfera eufórica é certamente *incorporada*, mas não se circunscreve aos corpos dos indivíduos, sendo antes uma *onda que atravessa a multidão como um corpo coletivo*. O fato de que os movimentos de cada corpo individual (pulos, gritos, abraços, etc.) contribuem para a atmosfera que os atravessa a todos não proscreve a primazia que o coletivo assume como força que opera sobre cada um considerado individualmente. Como qualidade atmosférica, a euforia, nas palavras de sabor durkheimiano emprestadas de Anderson (2009, p. 80), “emana da – mas excede a – reunião de corpos”. A *extensão espacial* se atrela a essa materialidade coletiva, unindo na mesma energia eufórica indivíduos distantes entre si, porém integrados em uma coletividade situacional (por exemplo, os torcedores em um e outro extremo da mesma arquibancada).

Quanto ao atributo “material”, ele é aduzido por Riedel à já referida “incorporação”, suspeitamos, para sublinhar que seu modo de existência se dá não somente no “corpo” humano coletivo da torcida, mas também em outras *entidades e artefatos materiais* que a sustentam (Reinhardt, 2020): dos tambores que engrossam o barulho dos gritos até a arquibancada que treme debaixo dos pés em função dos milhares de pulos simultâneos. Finalmente, em vez de dissolver completamente os significados culturais na atmosfera *qua* matéria, como fazem certos arautos de uma virada “pós-simbolista” nas ciências sociais, Riedel salienta sensatamente o caráter “*culturalmente infletido*” ou mediado da atmosfera: por óbvio, a relação eufórica com o gol depende das convenções culturais partilhadas que regulam a inteligibilidade do jogo de futebol e, por conseguinte, o próprio sentido socialmente consensuado que faz da bola chutada na rede um gol.

Ao lançarmos o exemplo anterior para ilustrar os atributos listados por Riedel como constitutivos do conceito de “atmosfera”, acaso quisemos sugerir que cada indivíduo imerso na torcida organizada que comemora o gol é afetado da mesma forma e na mesma intensidade pela euforia que atravessa aquela torcida como atmosfera afetiva? Não, pois o fato de atravessar uma situação inteira não dá necessariamente à atmosfera, escreve o mesmo autor (2019, p. 90), o poder de afetar ou envolver “necessariamente cada corpo individual da mesma maneira”. Por outro lado, as variações na forma e na intensidade com que cada indivíduo exposto a uma

atmosfera é por ela afetável não dão a nenhum indivíduo o poder de ignorar completamente sua existência como propriedade situacional. Citando Riedel uma vez mais:

Mesmo que abordemos essas situações atmosféricamente carregadas da perspectiva da percepção individual, aqueles que são repelidos ou não são afetados por elas podem, ainda assim, reconhecer o modo como uma situação adquire coerência em um sentimento distribuído ou perceber seu peso como uma força moduladora (Riedel, 2019, p. 92).

A análise das dimensões *intercorpóreas* e *interafetivas* da interação social deve se abrir, sugere a citação, à existência não apenas de *sintonias* e *ressonâncias*, mas também de *dessintonias* e *dissonâncias* entre estados afetivos da experiência individual e atmosferas afetivas de situações sociais (por exemplo, o caso de um indivíduo deprimido que continua a se sentir solitário e triste mesmo quando cercado por manifestações de alegria e sociabilidade em uma festa).

De posse dessa definição preliminar, acrescida de um breve exemplo das múltiplas dimensões do conceito de atmosfera afetiva, o presente artigo se volta às complexidades dessa relação entre afetos individuais e situacionais, conferindo um papel central às ideias de “intercorporeidade” e “interafetividade”. Nesse sentido, o texto não explorará em detalhe cada um dos aspectos elencados na acepção ofertada acima, mas se concentrará sobretudo nas dimensões intercorpórea e interafetiva do relacionamento entre indivíduo e situação, pensando tais dimensões como constitutivas do conceito de “atmosfera afetiva”<sup>3</sup>.

## AFETOS E EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL

Na esfera da experiência individual, vale começar por uma distinção entre *afetos* (ou humores [*moods*]) como estados difusos que precedem e colorem a experiência de acontecimentos específicos, de um lado, e *emoções* como reações oriundas de tais eventos particulares e a eles atadas, de outro (Hoggett; Thompson, 2012). Por exemplo, como uma emoção, o *medo* consiste

---

<sup>3</sup> Devido às restrições de espaço, não trataremos, por exemplo, do papel da *tecnologia* na produção e sustentação de atmosferas, tema que forma, por si só, uma rica agenda de pesquisa com desdobramentos em áreas diversas. Na antropologia da religião, Meyer (2011) e Reinhardt (2020) discutem pormenorizadamente o papel de infraestruturas tecnológicas de som e luminosidade nos cultos religiosos de igrejas cristãs carismáticas e neopentecostais. Quando a presença do Espírito Santo é experimentada como atmosfera, escreve Reinhardt em sofisticado artigo (2020), as próprias diferenças entre as entidades orgânicas e maquinicas que colaboram para tornar aquela presença “manifesta” são experiencialmente dissolvidas “na fluidez do meio ecológico” (Reinhardt, 2020, p. 1527), fluidez atmosférica que torna insuficiente, segundo o autor, a referência às tecnologias envolvidas apenas como *mediações*.

na resposta do indivíduo a um estímulo determinado, como o revólver apontado para o seu rosto por um assaltante. Como um afeto ou humor, a *ansiedade*, por seu turno, é um estado global mediante o qual o “mundo” inteiro que a pessoa vivencia (ou uma porção significativa dele), na sua plethora de estímulos, é percebido e sentido como perpassado por perigos e ameaças. Como as definições indicam, a emoção do medo e o afeto da ansiedade não se excluem mutuamente. Ao contrário, precisamente por subsistir de modo independente de tal ou qual gatilho ocasional, a ansiedade como que engloba no seu próprio estado de experiência os estímulos mais variados, “encontrando” motivos para que o indivíduo sinta o medo como emoção reativa: todo líquido é uma possibilidade de envenenamento letal; todo estranho que se aproxima de mim é um potencial sequestrador ou homicida; toda dor corporal que sinto me parece um sintoma certo de terríveis patologias; e assim por diante.

A existência de um afeto difuso que, ao envolver situações diversas no seu estado de experiência, gera reações emocionais correlatas é, por vezes, indicada pela própria linguagem corrente. Sabe-se, por exemplo, que a *irritabilidade qua* humor global de um indivíduo não demora a achar, em seus ambientes circundantes, um conjunto de razões concretas para a *irritação*: da lentidão com que um cônjuge se prepara para uma saída conjunta de casa até os grunhidos que um comensal faz durante sua refeição. Como veremos em maior detalhe mais abaixo, diferentemente da *tristeza* como resposta emocional situada a eventos particulares (por exemplo, a perda de um emprego ou a morte de um ente querido), a *depressão*, como estado afetivo, como que inunda as situações vivenciais mais diversas com uma intensa tristeza (mas também, como veremos abaixo, com um inefável “algo muito pior” do que a “mera” tristeza).

Finalmente, para contrabalançar os exemplos com um afeto de valência positiva, pensemos na relação da *alegria como estado afetivo*, de um lado, com a *emoção de alegria* como resultado engatilhado por acontecimentos específicos (uma promoção no trabalho, o reencontro com uma pessoa querida), de outro. Como a irritabilidade que se converte em um conjunto de instâncias particulares de irritação, o afeto difuso da alegria também tende a encontrar, no cenário experiencial do indivíduo, motivos para a *alegria qua* emoção: da fofura de um cachorro à beleza das nuvens no céu. Como veremos mais adiante, embora o caráter *intersubjetivo* das atmosferas afetivas dependa da *afetabilidade* dos seres humanos a elas expostos, *disjunções* entre afetos individuais e atmosferas afetivas também podem ocorrer<sup>4</sup>.

---

4 A possibilidade de disjunção e conflito também se estende, por óbvio, aos contatos entre diferentes estados afetivos individuais; por exemplo, para evocar um encontro face a face entre dois indivíduos citados acima, nada parecerá tão irritante ao afeto irritadiço quanto a efusão excessiva do estado de espírito alegre.

## INTERSUBJETIVIDADE E VIRADA AFETIVA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Em anos recentes, diversos autores mencionaram a ocorrência de uma “virada afetiva” na filosofia e nas ciências sociais (Clough, 2007), já previamente chacoalhadas por uma quantidade potencialmente entontecedora de viradas, guinadas, giros, voltas, viravoltas e reviravoltas analíticas. Por óbvio, o sentido mínimo dessa virada afetiva, sugerido pela própria adjetivação, consiste na centralidade teórica e empírica conferida aos afetos na elucidação da vida social. Livremente inspirado nas noções de “intercorporeidade” e “interafetividade” desenvolvidas por autores ligados à fenomenologia existencial, como o filósofo da carne Merleau-Ponty e o psiquiatra heterodoxo Thomas Fuchs, o presente artigo explora a contribuição de uma versão particular da “virada afetiva” para um repensar crítico da ideia de “intersubjetividade” na teoria social.

Com bastante frequência, a referência a relações intersubjetivas nas ciências sociais tende a identificá-las *sans phrase* com relações “intermentais”, quando não somente “intercognitivas”. Trata-se de um empobrecimento *intelectualista* do conceito de intersubjetividade, na medida em que negligencia o fato de que relações intersubjetivas são também – e fundamentalmente – *intercorpóreas* e *interafetivas*. Nesse sentido, uma virada afetiva na teorização sobre relações intersubjetivas toma como alvo o intelectualismo analítico de abordagens que tendem a considerar relacionamentos humanos como dinâmicas envolvendo intelectos, mentes ou cognições “puras”, isto é, afetivamente neutras e materialmente desencarnadas.

Como acontece com quaisquer outras viradas nas ciências humanas, uma virada afetiva só se justifica se não se reduzir a uma tábula rasa de desenvolvimentos socioteóricos anteriores, a qual recairia, pois, em um movimento meramente pendular sem qualquer ganho cognitivo (“dos afetos à cognição, da cognição de volta aos afetos” ou “da mente ao corpo, do corpo de volta à mente”). Nesse sentido, uma visão que rejeita excessos mentalistas, cognitivistas e intelectualistas no trato com a intersubjetividade não precisa, por força, recair no empobrecimento reverso de uma teoria em que “corpos afetáveis” – humanos e/ou não humanos – influenciam uns aos outros à margem das faculdades cognitivas da mente (como concebido por certas versões radicais da psicologia behaviorista). A tarefa analítica consiste, ao contrário, em explorar as maneiras pelas quais a operação de nossas competências cognitivas se entrelaça à nossa existência global como criaturas corpóreas e afetáveis, lançadas desde a origem em um ambiente material partilhado com outros corpos dotados de subjetividade que interagem conosco.

Como antecipamos, um dos maiores desafios para uma sociologia de afetos e atmosferas

afetivas é a combinação paradoxal de atributos desses objetos: inequívocos como realidades cotidianamente experienciadas pelos seres humanos, porém de captação notoriamente difícil pelo vocabulário analítico das ciências sociais. Como o tempo segundo a famosa frase de Santo Agostinho, estados de experiência retratados em expressões como “fiquei bem pouco à vontade naquela festa” são *intuitivamente óbvios*, na medida em que remetem a vivências intimamente memoráveis, porém *tremendamente enigmáticos* quando buscamos exprimi-las no discurso: o que é exatamente estar “pouco à vontade” ou, aliás, “muito à vontade” em uma situação social? Trata-se de uma sensação corpórea? De uma constatação cognitiva? De um misto entre estes e outros fatores? Embora os temores de certos autores quanto ao uso, nas ciências sociais, de um vocabulário que possa lembrar o misticismo *new age* sejam compreensíveis, banir uma análise de afetos subjetivos e intersubjetivos, com base naqueles temores, significa condenar-se a não apreender algo de essencial da condição humana e, portanto, aferrar-se a um retrato distorcido de nosso objeto. Em compasso com o que escreveu Geertz (1983, p. 215) alhures, o presente artigo sustenta que, em contextos de conflito entre realismo sociopsicológico e precisão conceitual como desideratos intelectuais, a prioridade deve ser dada ao primeiro, isto é, a uma pintura tão realista e elucidativa quanto possível dos fenômenos em mira.

Como sabe qualquer professor/a, um dos procedimentos mais úteis para a iluminação de um fenômeno menos conhecido consiste no estabelecimento de *analogias* entre ele e fenômenos mais conhecidos. O recurso ao pensamento analógico pode ser feito de modo intelectualmente abusivo (Bouveresse, 2005). Por outro lado, é impossível pensar em um progresso de qualquer área do conhecimento humano, inclusive nas ciências naturais (Bhaskar, 2008, p. 19), que prescindia completamente de tal recurso. A noção de uma “atmosfera afetiva” como característica de situações sociais ilustra um uso heurístico de linguagem figurativa em que as metáforas como que puxam umas às outras. Por exemplo, tal como o ar é veículo indispensável da experiência musical, atmosferas sociais são meios de *ressonância*, outro símile heurístico transmutável em conceito sociocientífico – crucial à elucidação das maneiras pelas quais afetos podem se *estender de uma subjetividade a outra*, à maneira de uma onda de choque ocasionada por uma explosão mais ou menos próxima.

Imagine uma pessoa que, ao chegar em sua casa, encontra um olhar raivoso no rosto de seu cônjuge. Enfoques cognitivistas apontariam, com razão, que a identificação da fisionomia do cônjuge como indício de raiva, em vez de outros sentimentos (alegria, digamos), depende de uma competência cognitiva. Entretanto, na experiência efetiva do observador, a interpretação cognitiva do significado emocional do olhar de seu cônjuge se atrela de pronto a uma perturbadora carga afetiva que perpassa seu corpo rápida e intensamente. A vivência da vergonha oferece outro exemplo das ressonâncias que a interação com outras pessoas produz sobre nossos corpos e afetos. Pense em um professor que, interrompido por um estudante no meio de sua aula,

ouve do mesmo aluno que sua calça está visivelmente molhada e vem a concluir que urinou na própria roupa sem se dar conta. Se é verdade que o sentimento de vergonha do professor depende de um juízo cognitivo interno (“me mijei na frente de dezenas de alunos!”), também é verdadeiro que ele não é vivido como um resultado *a posteriori* daquele juízo. Do ponto de vista fenomenológico, a vergonha não é só experimentada como inseparável do mesmo juízo, mas também vivida como uma corrente afetiva que, vinda dos múltiplos olhares dos alunos, o arrebatava com força, à maneira de uma “pancada moral”.

## SOCIOLOGIA DAS VIBES: INTERSUBJETIVIDADE COMO INTERAFETIVIDADE

Operar em situações sociais implica utilizar nossa condição de subjetividades encarnadas para nos “sintonizarmos” às atmosferas afetivas que, à maneira do ar que partilhamos com os demais agentes no aposento, atravessam aquelas situações: a animação expansiva de uma festa ou a seriedade triste de um funeral, para dar exemplos contrastivos, mas também o “climão” de uma briga entre dois colegas na reunião de departamento ou o relaxamento sem censura de uma conversa entre amigos íntimos. Uma vez mais, não se trata de substituir o mero intelectualismo por um “afetivismo” ou “corporalismo” igualmente unilaterais, mas de captar a operação em uníssono de mente e corpo em tais cenários. A maior liberdade de expressão dos afetos que sentimos em uma festa tende a se traduzir em movimentos corporais mais expansivos, em contraste com os gestos mais autocontidos que fazemos em contextos nos quais estamos menos à vontade. No mais, a conexão entre corpo e mente é de mão dupla. Assim como um humor extrovertido tende a se exprimir em expansividade corporal, atores de teatro e professores podem aprender a mobilizar seus corpos como instrumentos para despertarem em si próprios certos estados de espírito – digamos, no caso da atriz que interpreta uma personagem alegre em um dia em que está triste ou da professora que, nos dias em que chega à sala desmotivada, se força a ensinar segundo os índices exteriores de entusiasmo (movimentos amplos, voz volumosa, olhar intenso) até começar a sentir o entusiasmo em si como um estado de espírito<sup>5</sup>.

De modo análogo, é costumeiro imaginar que estados mentais de desânimo e desmotivação sejam simplesmente as causas de um comportamento corporal pouco dinâmico, sem que se leve

---

<sup>5</sup> Do cultivo da docilidade como estado mental mediante a docilização do corpo em Foucault (1977, p. 117–142) até a referência de Bourdieu a “estados indutores do corpo que [...] provocam [...] estados de alma” (Bourdieu, 2009, p. 113), a tese de que movimentos corporais podem “transmitir” estados afetivos à mente foi sublinhada por diversos autores influentes nas ciências sociais.

em consideração a influência reversa – por exemplo, quando uma dor corpórea engendra, no espírito do indivíduo que dela sofre, a motivação de desistência ou mesmo (digamos que se trata de um intelectual) toda uma teoria niilista da ausência de sentido cósmico do sofrimento humano. Vivências do próprio corpo como cansado ou energizado tendem a se acoplar a “sensações mentais” e diálogos interiores que os exprimem, tais como “sei que deveria escovar os dentes antes de dormir, mas não dou conta de levantar da cama agora que deitei” ou “vou aproveitar que acordei cedo e me alongar um pouco antes de tomar banho!”. A mente (des)motiva o corpo ou o corpo (des)motiva a mente? No fim das contas, os vínculos estreitos entre estados de corpo e estados de alma nos forçam a tomá-los seja como aspectos analiticamente distinguíveis de uma experiência global que os entrelaça, seja como imersos em ciclos de retroalimentação causal que transformariam qualquer busca de um primado explicativo em um problema do tipo “o ovo e a galinha”<sup>6</sup>.

Por óbvio, uma aplicação do conceito de “atmosfera afetiva” a uma análise da intersubjetividade principia pela tese de que os indivíduos são *permeáveis* e *atravessáveis* pelas dinâmicas interafetivas das situações em que se encontram. Sintonizar-se à animação que perpassa uma multidão carnavalesca nos leva a sentir em nosso próprio corpo a *ressonância* daqueles afetos coletivos. De modo análogo, pode-se recorrer a uma categoria do senso comum e retornar ao “climão” como ocorrência interacional. Quando dois colegas se confrontam na frente dos demais em uma reunião de trabalho, por exemplo, a experiência do “climão” não se resume a uma consciência intelectual do que há de inadequado naquele confronto, mas pode ser sentida no corpo das testemunhas como uma onda afetiva que atravessa a situação inteira. No mais, ainda que existam esforços deliberados de sintonização a uma atmosfera afetiva, como quando as pessoas dançam e bebem na expectativa de “se soltarem” em uma festa<sup>7</sup>, ressonâncias corpóreo-afetivas das situações sobre nós ocorrem, com muita frequência, independentemente de nossa vontade. Uma ilustração é a angústia que nos acomete frente à experiência embaraçosa de outras pessoas – a vivência da “vergonha alheia”, como fraseou algum gênio desconhecido da psicologia social.

Tudo bem pesado, a propensão humana à sintonização com as atmosferas afetivas que

6 Se bem entendido, é dessa posição que Gumbrecht se aproxima ao confessar seu agnosticismo causal quanto à relação corpo-mente nas dinâmicas de humores e atmosferas: “as atmosferas e os estados de espírito, tal como [...] encontros entre nossos corpos e seu entorno material, afetam também as nossas mentes; porém, não conseguimos explicar a causalidade [...]. Ainda assim, a circunstância não é motivo para não se chamar atenção para o fenômeno e descrever as suas variantes” (2014, p. 13).

7 Pensadas como suportes tecnológicos da atmosfera de afeto festiva, o álcool e outras substâncias de alteração do estado do corpo-consciência, ao serem literal e metaforicamente dissolvidas nos, e através dos, corpos individuais, dão mais uma ilustração do argumento de Reinhardt (2020) quanto à insuficiência da noção de “mera mediação” no estudo da relação entre tecnologia e atmosfera afe(s)tiva.

pervadem os contextos sociais em que circulamos é uma faca de dois gumes. Por um lado, trata-se de uma *vulnerabilidade*, pois a suscetibilidade a atmosferas afetivas expõe os atores humanos ao “contágio” por todo um conjunto de afetos negativos que podem atravessar seus cenários de experiência: é difícil manter-se individualmente sereno quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de ansiedade ou pânico, individualmente pacífico quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de agressividade, individualmente alegre quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de tristeza, etc. Por outro lado, não se trata de afirmar que a afetabilidade humana faz de qualquer indivíduo uma criatura que simplesmente é “possuída”, por completo, pelas atmosferas afetivas das situações sociais em que ela se acha. Nos seus estados afetivos, a subjetividade individual possui uma *autonomia relativa*, embora com graus tremendamente variáveis entre os indivíduos e as situações, em relação às atmosferas afetivas a que ela é exposta.

Reconhecer a autonomia *relativa* da subjetividade individual frente às suas atmosferas afetivas, contra o postulado de sua absoluta “permeabilidade”, não significa, portanto, desembocar no erro reverso de absolutizar aquela autonomia, tomando-a como impermeabilidade total. Dado que o grau em que atmosferas afetivas penetram nas subjetividades é imensamente variável segundo os indivíduos, os momentos e as situações, a teoria social faria bem em postular que humores individuais e atmosferas afetivas são fenômenos *interinfluentes* e, ao mesmo tempo, *relativamente autônomos*. Se é verdade que nem todo indivíduo se deixa arrebatado inteiramente pela raiva, pela ansiedade ou pela tristeza que pervadem a situação em que ele está embebido como afetos ambientes, também é verdadeiro que o indivíduo sente, pelo menos em alguma medida, seus efeitos – o treinamento envolvido na tentativa de tornar o próprio estado afetivo independente de atmosferas afetivas situacionais, como aquele desenvolvido por ativistas negros pelos direitos civis que aprendiam a se manter calmos e pacíficos diante de brutais agressões verbais e físicas<sup>8</sup>, dá testemunho de que aqueles efeitos podem ser crescentemente neutralizados, mas não abolidos de todo. Como escreveu Berger a respeito de um exemplo religioso, relativo à possibilidade do êxtase sagrado em atmosferas profanas, “mesmo os grandes místicos podem ter dificuldade de ficar extáticos no meio de um mercado” (2017, p. 116).

Se a afetabilidade individual pela atmosfera afetiva constitui uma vulnerabilidade sob certo ponto de vista, como vimos, ela também consiste em uma *aptidão* ou *capacidade* indispensável à realização de alguns dos anseios humanos mais básicos, já que sem ela não

---

8 Em *O poder da não violência*, obra tão importante para Martin Luther King Jr. e o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos que contou com um prefácio do pregador estadunidense em 1959 (2018, p. 13-14), o autor Richard Bartlett Gregg foi de tal modo explícito em sublinhar que a resistência não violenta dependia de treinamento que não hesitou em compará-la à disciplina militar: “Se pacifistas construtivos se engajarem em uma ação que é um substituto da guerra e que deve ser tornada tão eficaz quanto a guerra, aprendamos com os militares. Eles sabem bem como se preparar para a ação vigorosa, efetiva, prolongada” (Gregg, 2018, p. 174).

teríamos acesso a nossas experiências mais gratificantes de laço com outras pessoas, como ocorre na amizade e no amor. Ao tratar da “afetabilidade como vulnerabilidade”, já havíamos mencionado seu reverso na figura do indivíduo que possui a capacidade rara de manter seu estado corpóreo-afetivo independente, em grau muito significativo, das atmosferas de afetos que permeiam seu ambiente. Ao tratar da “afetabilidade como capacidade”, por seu turno, também encontramos seu reverso em outra forma distinta de *vulnerabilidade*: o indivíduo que, a despeito de sua intenção de ser afetado ou sintonizar-se com suas atmosferas afetivas, *não consegue fazê-lo*.

Uma ilustração contundente é a do sujeito em depressão que vai a uma festa, conversa com outras pessoas, mas não consegue sentir a – ou sente muito pouco da - reverberação efetiva desses contatos sociais no seu corpo e nos seus afetos, o que o leva, mesmo quando cercado por outros, a sentir-se mais só do que nunca. Em contraste com a ativista que treinou seus nervos e seu corpo para tornar-se como a rocha que resiste ao assalto contínuo do mar (por exemplo, o resistente não violento diante da polícia), o indivíduo deprimido vive sua impermeabilidade afetiva não como uma *conquista* deliberada, mas como uma *aflição*, isto é, uma condição psíquica que o atingiu contra a sua vontade. Seu desafio, assim, é inverso ao da ativista: não a dessensibilização, mas a ressensibilização ou “reabertura” dos canais experienciais que permitiriam a ele sintonizar-se, uma vez mais, com o mundo e com os outros.

## SOCIOLOGIA DAS DANÇAS INTERACIONAIS: INTERSUBJETIVIDADE COMO INTERCORPOREIDADE

De Heidegger e Wittgenstein a Habermas e Giddens (Peters, 2020), diversos retratistas da intersubjetividade influentes na teoria social conceberam a subjetividade individual como moldada pelos *instrumentos simbólicos* intersubjetivamente compartilhados em uma particular “forma de vida” (Wittgenstein) social. Infiada em sentido menos intelectualista, entretanto, uma concepção socioteórica de intersubjetividade deve notar que não é somente pela linguagem que relações intersubjetivas moldam a subjetividade individual. Na medida em que a socialização implica o desenvolvimento das competências necessárias à participação em relações intersubjetivas, tais competências incluem todo um saber prático quanto a modos de *intercorporeidade*, isto é, de ser corpo entre corpos (Reckwitz, 2002, p. 251).

Relações intercorpóreas se ancoram, uma vez mais, nos potenciais ativos e passivos – nos poderes e nas suscetibilidades – inerentes aos seres humanos como entidades encarnadas. Como sublinharam Merleau-Ponty e Bourdieu, o corpo não funciona primordialmente como

um *objeto* na consciência do agente, mas como o repositório primeiro dos saberes pelos quais o mesmo agente abre caminho, literal e metaforicamente, nos seus cenários mundanos – pensemos no que significa, por exemplo, “saber” levantar da cama e me dirigir à cozinha para lá pegar um copo d’água. Por óbvio, ainda que tal saber dependa de certos potenciais intrínsecos ao equipamento genético do indivíduo humano, seu desenvolvimento fenotípico é um processo prolongado. Quando a fenomenologia carnal de Merleau-Ponty é entrecruzada a uma psicologia ontogenética, percebe-se que aprendizados corporais não só precedem o domínio da linguagem verbal pela criança como consistem, a bem da verdade, em uma das *condições de possibilidade* desse domínio. Vejamos.

Criticando abordagens comportamentalistas, Merleau-Ponty (2006) sustenta que os indivíduos não aprendem competências “soltas” ou destacadas umas das outras, mas orientações e habilidades integradas em “esquemas corporais” (Merleau-Ponty, 2002, p. 143). Leitor atento da *Gestalttheorie*, o filósofo francês aplicou ao estudo do corpo-como-sujeito a perspectiva “holista” tecida por tal abordagem no estudo da percepção visual, mostrando que o conhecimento que toma a forma de “todos estruturados” não se resume à identificação de imagens organizadas e inteligíveis, mas inclui *competências corporais* como andar de bicicleta, escrever em um teclado, dirigir um carro ou tocar um instrumento musical. Explorando analogias entre formas distintas de *Gestalt*, o autor de *Fenomenologia da percepção* sustentou, com efeito, que a integração de movimentos em um esquema corporal é similar àquela das notas de uma “melodia” (Merleau-Ponty, 2002, p. 158). Ademais, ao atacar concepções dualistas da relação sujeito/mundo, Merleau-Ponty encontrou o *locus* do esquema corporal no *ponto de contato* entre ele e seus ambientes mundanos (1971, p. 18).

Correndo o risco de ir contra Merleau-Ponty, possivelmente por não partilhar de um temor exagerado quanto a referências à “interioridade” do agente, preferimos entender tal afirmação como um caso do que Bourdieu (1983, p. 47) chamou de “interiorização da exterioridade”: o esquema corporal não funciona em desconexão com o mundo de pessoas, ambientes e objetos no qual ele se desenvolveu, mas *interioriza traços desse mundo no próprio agente*. Na medida em que a contraparte dialética da interiorização da exterioridade é a “exteriorização da interioridade” (*Ibid.*), as articulações entre o agente e o mundo podem ser lidas não apenas como *a presença do mundo no agente*, mas também como *a extensão do agente no mundo*. Uma ilustração dessa perspectiva aparece na concepção da tecnologia como “extensão do humano” (McLuhan, 1994), passível de observação nas utilizações habilidosas de artefatos técnicos: a motorista e seu carro, a motociclista e sua moto, a escritora e seu teclado, a pianista e seu piano, etc. Em tais usos proficientes de ferramentas tecnológicas, o agente não vivencia o artefato que usa como algo exterior a ele, mas como parte dele próprio. Na verdade, ele se experimenta unido com o artefato como um só corpo engajado na performance (Vandenberghe, 2010, p. 127).

Tal forma global de saber e vivência corpórea não se reduz à relação com entidades inanimadas, mas inclui todo um conjunto de conhecimentos e orientações relativas a *como ser um corpo animado entre outros corpos animados*. O acento sobre conhecimentos e habilidades intercorpóreas não precisa desembocar, digamos uma vez mais, na negligência das faculdades cognitivas da subjetividade. Em vez disso, trata-se de considerar tais faculdades no seu entrelace com as demais dimensões da experiência humana de ser-si-no-mundo.

## DANÇANDO SEM PALAVRAS: ESTÁGIOS PRIMÁRIOS DA SOCIALIZAÇÃO INTERCORPÓREA

Segundo Thomas Fuchs (2001, p. 324), um estoque de orientações intercorpóreas começa a ser adquirido e cultivado bem antes da aquisição da linguagem verbal, desde as primeiras interações do bebê com suas figuras parentais. Tais interações da criança com seu(s) agente(s) primário(s) de socialização se fundam em *sensibilidades intercorpóreas* e *ressonâncias expressivas mútuas*, isto é, movimentos/gestos expressivos de um (por exemplo, o choro provocado pelo medo no bebê) que, ao provocarem efeitos corpóreo-afetivos no(s) outro(s) (por exemplo, o pegar no colo que a mãe realiza como gesto acolhedor), geram seus próprios movimentos/gestos expressivos (por exemplo, a diminuição ou fim do choro associados a uma sensação de segurança no bebê) e assim por diante. Comunicações intercorpóreas são “primeiras” não apenas do ponto de vista temporal, mas também no sentido *fundacional*: elas constituem as bases ou alicerces ontogenéticos para o desenvolvimento da linguagem verbal. Como escreveu Merleau-Ponty (2002, p. 467): “O primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento”. Ecoando uma sugestão *en passant* do próprio Bourdieu (2009, p. 120), Fuchs sustenta que o aprendizado da condução do próprio corpo pelo bebê transcorre principalmente através de *mimetismos*: de maneira espontânea, a criança procura espontaneamente transpor para sua própria conduta corporal as ações, gestos e expressões que percebe em outros. O caráter tácito e espontâneo dessas transposições é um indício de que elas se baseiam em mecanismos cognitivos inatos que oferecem as condições de possibilidade do próprio aprendizado socializador: a aquisição de capacidades depende, pelo menos como requisito mínimo e “primeiro motor”, de capacidades (inatas) de aquisição. Como procedimento tácito e imediato, o mimetismo também difere da “imitação” como um esforço consciente. De acordo com Fuchs (2002, p. 7), assim como com alguns leitores de Bourdieu (Lizardo, 2007), uma base neurofisiológica para a ocorrência de tais mimetismos estaria nos chamados “neurônios-espelho” (*mirror neurons*) localizados no córtex

pré-frontal do cérebro.

Análises de ressonância eletromagnética indicam, segundo o psiquiatra germânico, que esses neurônios se ativam tanto quando um indivíduo realiza determinada ação quanto quando ele percebe outra pessoa desempenhando uma conduta idêntica ou semelhante. Daí a hipótese de que neurônios-espelho funcionam como suportes cerebrais da identificação espontânea que a criança opera entre as condutas de seus outros significativos e as dela própria, identificação que alicerça os mimetismos e ressonâncias intercorpóreos e interafetivos que dominam as primeiras fases da socialização (Gallagher, 2009)<sup>9</sup>. Desde cedo, a experiência de aprendizagem do bebê articula, em *esquemas* ou *Gestalten*, esferas da subjetividade que só podem ser diferenciadas analiticamente. O esquema da brincadeira ou situação lúdica, que o bebê aprende a conhecer antes de poder fraseá-lo como tal pela linguagem verbal, já se desenvolve integrando aspectos diversos. Tal esquema envolve o *processamento cognitivo de informação*, quando o bebê vai intuindo a conexão significativa entre os gestos expressivos de sua mãe (por exemplo, o sorriso no rosto e uma entonação de voz característica da “*baby talk*”), de um lado, e o caráter lúdico de sua interação, de outro. Mas o esquema também é inseparável da *sintonização afetiva*, quando sentimentos de alegria e conforto são mutuamente transmitidos pela mãe e pelo bebê, bem como das *atitudes corpóreas* correlativas à situação de brincadeira, como o movimento expansivo que a criança faz com os braços e o tronco, enquanto abandona confiantemente o restante do corpo ao colo seguro da mãe. (Seguindo o uso comum na psicologia das relações de objeto desenvolvida por autores como Donald Winnicott e Jessica Benjamin, a palavra “mãe” utilizada acima é uma abstração referente ao(s) principal(is) agente(s) de socialização – portanto, não necessariamente a mãe biológica, não necessariamente uma mulher e assim por diante (Honneth, 1995)). Assim, ao desenvolver o esquema da brincadeira ou situação lúdica, o bebê entrelaça, desde cedo, representações cognitivas, ressonâncias afetivas e movimentos corporais.

Passando de psicólogos do desenvolvimento como Piaget (1986) a teóricos da socialização como Bourdieu (2009), o conceito de esquemas de (inter)ação serve precisamente para identificar não um acúmulo de saberes desconexos quanto a pessoas, acontecimentos, coisas e ambientes isolados, mas *blocos que atam performances motoras, conteúdos cognitivos e vivências de interexpressividade* (por exemplo, quando a mãe e o bebê trocam sorrisos). Como um conhecimento relacional tácito, cabe repetir, o estoque de esquemas aprendido pela

---

<sup>9</sup> Uma vez que se dirigem a um conceito cunhado para lidar com as zonas de contato, entrelace e até desdiferenciação entre o *material* e o *significativo*, não surpreende que reflexões sobre atmosferas ofereçam múltiplos pontos de interface entre ciências naturais e ciências sociais. Embora não possamos desenvolver o ponto aqui, cabe lembrar que a tese de que interações sociais dependem de sintonizações corpóreo-afetivas pré-verbais, pelas quais tanto *discernimos* quanto *participamos* de atmosferas situacionais, pode encontrar fundamentos neurocientíficos não apenas nas pesquisas sobre neurônios-espelho, mas também nos estudos das dinâmicas olfativas desencadeadas pelos chamados *feromônios* (Brennan, 2004 para uma discussão detalhada).

criança (por exemplo, o esquema da situação lúdica) é anterior, na trajetória de socialização, à sua aquisição da linguagem verbal (por exemplo, a capacidade de descrever linguisticamente uma experiência como “brincadeira”). Ainda mais importante: esse saber interacional implícito, calcado em sensibilidades intercorpóreas e ressonâncias interafetivas, não só não desaparece com a crescente expansão das competências verbais como se torna um *suporte comunicativo indispensável* de tais competências nos usos cotidianos da linguagem. Como já notaram diversos defensores da pragmática da linguagem, um mesmo conteúdo semântico, como aquele das frases “Você não vale o prato que come” ou “Ele é uma pessoa maravilhosa”, pode assumir significados discrepantes a depender dos seus contextos sociais particulares de uso – por exemplo, um uso brincalhão da primeira frase em um contexto de brincadeira e provocação carinhosas entre namoradas/es/os ou o recurso irônico à segunda frase para exprimir desprezo, em vez de apreço, por uma pessoa.

Como é possível que uma mensagem comunique o oposto de seu conteúdo semântico *stricto sensu* ao seu receptor? Graças ao *interplay* entre tonalidades afetivas contextuais e os suportes não verbais que acompanham a comunicação verbal: do gesto de aspas feito com as mãos às indicações fisionômicas que, incluindo a piscadela ostensiva ou manifestações mais sutis, indicam que o que se está dizendo é irônico. Em um cenário como o atual, no qual proliferam comunicações entre pessoas fisicamente distantes, tais complementos não verbais baseados em comunicação corpórea poderiam ser tidos como menos importantes do que já foram. Talvez, mas a extraordinária importância adquirida por instrumentos tais quais “figurinhas-meme” ou *emoticons* com fisionomia humana no Whatsapp, os quais comunicam justamente as tonalidades afetivas que embalam decisivamente o que está sendo dito (por exemplo, o rosto que pisca e põe a língua para fora, indicando que a mensagem não deve ser lida a sério), é um sinal da importância continuada dos suportes corpóreo-afetivos da comunicação verbal, agora assumindo a forma de seus substitutos gráficos digitais.

## DANÇANDO COM PALAVRAS: ESTÁGIOS POSTERIORES DA SOCIALIZAÇÃO INTERCORPÓREA

O caráter predominantemente implícito, tácito e não discursivo dos saberes intercorpóreos não impede os agentes de perceberem falhas e erros em sua operação, segundo os parâmetros de “competência” e “incompetência” interacional vigentes em uma sociedade. Em compasso com a implicitude de seu próprio funcionamento cotidiano, as percepções quanto a usos “bem” ou “mal” sucedidos de competências intercorpóreas também tendem a tomar a forma de sensações

difusas – digamos, de estranheza ou familiaridade, sinceridade ou insinceridade, confiança ou desconfiança, etc. Uma ilustração da qualidade prática e intuitiva desse saber quanto ao que é situacionalmente (in)adequado, componente indispensável do que Goffman (1975, p. 214) definiu como “tato” interacional, é o equilíbrio entre afastamento e aproximação físicas em relação aos nossos interlocutores. Como acontece com a “desatenção civil”, uma explicitação desse saber ao estilo goffmaniano procura colocar em palavras, na forma de orientações expressas de conduta, um saber implícito quanto aos princípios de tal equilíbrio: o excesso de proximidade seria desrespeitoso na medida em que invadisse o espaço privado da outra pessoa; o excesso de distância também o seria, caso interpretado como sinal de desinteresse ou aversão nossa por aquela interação. Qual seria o equilíbrio ótimo para evitar as duas formas de erro interacional ou “impropriedade situacional” (Goffman, 1963, p. 216)? Para a maior parte das pessoas na maior parte dos casos, o equilíbrio apropriado é difusamente sentido como uma intuição prática, baseada nas operações anteriores desse saber intercorporal, em vez de mantido na consciência como orientação explícita (por exemplo,  $x$  centímetros de distância).

O ajuste recíproco de movimentos, expressões e gestos, guiado mais por um senso prático intuitivo do que por deliberações discursivas internas, assemelha os componentes intercorpóreos da interação social a uma dança – utilizada como símile para a sociabilidade humana no mínimo desde que Norbert Elias recorreu a ela nos anos de 1930 (1994, p. 25–26). Encontros sociais possuem “andamentos” mais ou menos harmônicos ou desarmônicos, compassados ou descompassados. Como em uma dança, o resultado da interação social é um produto emergente das ações de *ego* e de *alter*, cada uma das quais coloca oportunidades e limites ao que o outro pode fazer.

A importância de conhecimentos e orientações intercorporais na interação social cotidiana, inclusive como suportes indispensáveis da comunicação discursiva, encontra um sinal, diz Fuchs (2001, p. 324), no próprio discurso sobre “sucessos” e “fracassos” interacionais, isto é, sobre experiências interativas positivas e negativas. Tais valências são frequentemente expressas mediante palavras que remetem metaforicamente a *órgãos e faculdades do corpo*, em particular àquelas relativas ao aparato sensorial. Como entendeu Goffman quando sacou a noção de “tato” do próprio senso comum, os termos que designam o sentido do toque também são mobilizados, nos mais variados idiomas, na referência ao conjunto de competências interacionais práticas que permitem a alguém dar continuidade harmônica e compassada à dança e à música interativas (por exemplo, “ele não teve nenhum tato na hora de dar aquela notícia”). Por óbvio, o termo “gosto”, assim como o vocabulário a ele associado, ultrapassa com imensa frequência o domínio das sensações agradáveis ou desagradáveis do paladar para se estender a outras espécies de avaliação positiva ou negativa (por exemplo, “Fulano fez uma piada de muito mau gosto”). Também são múltiplas as línguas em que sensações olfativas ruins

são usadas como metáforas para tratar de comportamentos inautênticos, insinceros ou pouco confiáveis (por exemplo, “alguma coisa não cheira bem na história que aquele cara contou”).

O papel central das expressões faciais na apresentação de si para outros, bem como na comunicação intencional ou não intencional da própria experiência subjetiva, é sinalizado pelo fato de diversos idiomas recorrerem a palavras designativas do rosto para referir-se metaforicamente a sentimentos de autoestima e (des)valor frente a outras pessoas (Giddens, 2003, p. 62). Goffman deu muita significação sociológica à expressão anglófona “*to lose face*” (“perder a face”), utilizada na descrição de experiências embaraçosas e vergonhosas diante de uma “audiência” interacional. O vínculo entre a face e a produção de uma impressão mais ou menos digna diante de outros não encontra ilustração tão explícita em português, mas não chega ser inexistente, como revela a metáfora da “cara de pau” mobilizada para caracterizar indivíduos cujo comportamento parece ser imune à vergonha e ao embaraço<sup>10</sup>.

## **DESCOMPASSOS ATMOSFÉRICOS: A “REDOMA DE VIDRO” DEPRESSIVA COMO ESTUDO DE CASO**

Uma reformulação do conceito de intersubjetividade atenta à corporeidade e à afetividade dos seres humanos, reformulação que é também uma perspectiva relacional e intersubjetivista da dimensão corpóreo-afetiva da experiência humana, pode oferecer caminhos heurísticos valiosos para a elucidação de diversas formas de sofrimento psíquico. Uma vez mais sem chegar ao extremo da diluição completa de estados afetivos individuais em atmosferas afetivas situacionais, um relacionismo moderado (Porpora, 2018) indica que muitos transtornos psicológicos não são exclusivamente “internos” ao sujeito, mas constituem perturbações da relação que tal sujeito sustenta, como “corpo vivido” e afetável, com os ambientes situacionais que partilha com outros<sup>11</sup>. Um exemplo desse fato está nas experiências de “isolamento existencial” características de alguns quadros depressivos. Com efeito, se nossa suscetibilidade a sermos afetados pelas atmosferas de nossos cenários interacionais nos torna vulneráveis às suas mutações, imensamente sofrida é, por outro lado, a corrosão dessa suscetibilidade em

---

10 Em excursão sobre a significação sociológica dos sentidos, Georg Simmel, um autor que frequentemente assumiu qualidades “goffmanianas” bem antes de Goffman, sublinhou não ser um acaso que experiências de vergonha tendam a gerar, como um reflexo de autoproteção diante dos outros, o esconder do próprio rosto (2009, p. 571).

11 Uma amostra da relevância que uma elucidação sociocientífica de atmosferas afetivas tem para a psicopatologia, mas também das lições analíticas que o estudo das psicopatologias reserva para aquela elucidação, pode ser vista no volume coletivo organizado por Dylan Trigg (2022).

experiências de *dessintonização* que vêm à baila com frequência em casos de depressão.

O argumento sobre “interinfluência” e “autonomia relativa” avançado acima sugere, por si só, a relevância de uma fenomenologia da depressão para uma teorização sociocientífica sobre os vínculos e disjunções, sintonias e dessintonias, ressonâncias e dissonâncias entre estados afetivos individuais e atmosferas afetivas situacionais. Um exame da depressão como experiência vivida também encontra com frequência, é interessante notar, uma versão existencial – das mais dolorosas – do problema epistêmico que sublinhamos no início do artigo: a dificuldade em capturar estados corpóreo-afetivos vividos de modo difuso e global, cuja centralidade na relação inteira do sujeito com o mundo coexiste com uma imensa dificuldade de descrevê-los na linguagem. No genial – e terrível – livro de Matthew Ratcliffe sobre a fenomenologia das experiências depressivas (2015), vários dos testemunhos recolhidos dão destaque ao fato de que a depressão abriga, como um componente extra de sofrimento, o senso agudo de que não se consegue comunicar propriamente a outros o que está sendo vivenciado<sup>12</sup>.

Na melhor tradição fenomenológica, Ratcliffe dedica seu livro a uma explicitação dessas vivências que, no mesmo passo em que pervadem a “aura” inteira da vida dos indivíduos em depressão, parecem condená-los ao silêncio ou a esforços de comunicação fracassada. Distinguindo analiticamente aspectos frequentemente entrelaçados na experiência depressiva, o autor descreve em detalhe vivências como: a corrosão da capacidade de sentir prazer e alegria com atividades que outrora despertavam tais sentimentos; a dissolução da esperança de que o futuro traga qualquer melhoria em relação ao presente doloroso em que se está “preso”; a diminuição de um senso do próprio corpo como energizado e capaz de agir, senso crescentemente substituído por uma experiência do corpo como fardo e obstáculo; finalmente, uma sensação global e radical de solidão existencial, como se uma barreira intransponível se interpusesse, à maneira do que Sylvia Plath chamou de “redoma de vidro” (2019), entre o indivíduo e outras pessoas.

A última vivência é mencionada aqui como ilustração da disjunção entre estados afetivos individuais e atmosferas afetivas situacionais – *casu quo*, de um lado, a depressão como estado difuso que envelopa o mundo inteiro no qual o indivíduo afligido circula e, de outro, ambientes imbuídos de atmosferas afetivas que, indo da atividade frenética em um escritório à animação sociável de uma festa, não chegam a afetar significativamente aquele indivíduo, porém tampouco possuem suas atmosferas afetivas severamente transformadas pelo afeto encarnado por ele. A

---

12 “Você perdeu uma terra habitável. Você perdeu o convite para viver que o universo estende a nós a cada momento. Você perdeu algo que as pessoas nem mesmo sabem o que é. Por isso é que é tão difícil explicar” (apud Ratcliffe, 2015, p. 15). “Tais sentimentos não são fáceis de descrever: nosso vocabulário – quando se trata de falar dessas coisas – é surpreendentemente limitado. A qualidade exata da percepção requer os recursos da poesia para ser expressa. [...] Eu acordei em um mundo diferente. Era como se tudo tivesse se transformado enquanto eu dormia: que eu tinha acordado não para a consciência normal, mas em um pesadelo” (Ratcliffe, 2015, p. 15).

depressão não altera a percepção cognitiva *stricto sensu* dos agentes e contextos circundantes, como em certos delírios interpretativos ou alucinações sensoriais na esquizofrenia (Peters, 2017), mas justamente a tonalidade afetiva inteira da relação entre o sujeito deprimido e seu mundo experiencial, forçando-o frequentemente a metáforas que retratam aquela desconexão *como se* ela fosse material e corpórea:

Eu não podia alcançar outros seres humanos. Havia...uma distância insondável entre mim e qualquer outro ser humano, e era desesperadoramente importante ser capaz de preencher aquele hiato, procurar um mundo humano verdadeiro entre duas pessoas (Peters, 2017, p. 10).

Mais do que tudo, eu estava terrivelmente sozinho, perdido [...] em [...] um terreno horrível reservado apenas para mim. [...] Eu não podia escapar dos terríveis limites do meu corpo de chumbo (Peters, 2017, p. 15).

Com frequência, sinto como se o mundo estivesse muito, muito longe, e é necessária uma enorme quantidade de esforço para se engajar com ele e com a sua vida. Você se sente como se estivesse assistindo à vida de uma longa distância [...] apartado da realidade (Peters, 2017, p. 31).

Me sinto como se estivesse assistindo ao mundo ao meu redor e não tenho como participar. [...]

Me sinto como se estivesse em uma bolha. [...]

Me sinto como se fosse um fantasma – não posso tocar ou ver o mundo claramente, e ele se torna todo cinza (Peters, 2017, p. 32).

As considerações feitas nas seções anteriores deste artigo oferecem apoio hermenêutico à interpretação desses depoimentos. Sem que as pessoas efetivamente sejam expulsas dos ambientes nos quais circulam ou estejam literalmente presas por um invólucro material (por exemplo, a bolha ou a redoma de vidro), por óbvio, as metáforas materiais apontam para a diminuição ou desaparecimento do sentido de uma real imersão global na realidade, outrora capaz de ser atestado pelas ressonâncias que tal realidade produzia sobre o corpo e os sentidos. A impossibilidade ou dificuldade de “tocar” no mundo e nos outros não remete ao contato tátil em sentido literal, mas à experiência corpóreo-afetiva de que um vínculo real está sendo travado com o outro. É nesse sentido da ressonância corpóreo-afetiva que se pode “tocar” outra pessoa sem contato tátil (por exemplo, no sentimento de compaixão provocado pelo olhar de uma criança em sofrimento que pede ajuda ao indivíduo), assim como realizar contato tátil sem de fato “tocar” alguém (por exemplo, quando o indivíduo é abraçado e sabe cognitivamente que está sendo abraçado, mas não *se sente* abraçado).

Embora não possamos explorar as complexidades do debate terapêutico aqui, cabe dizer que a dinâmica interacional das ressonâncias afetivas também é importante para explicar as experiências de *melhoria* em quadros depressivos. Para além de quaisquer ideias sábias ou *insights* espirituais que uma pessoa possa transmitir ao indivíduo em depressão, por exemplo, a “simples” experiência de encontrar alguém disponível para oferecer uma escuta atenta e compassiva pode mitigar seu sofrimento e solidão, venha tal escuta de um/a amigo/a, um/a

terapeuta ou um/a atendente telefônico/a de um serviço de prevenção ao suicídio. Já que estamos no tema, aliás, uma leitura atenta a dinâmicas intercorpóreas e interafetivas também poderia dar mais enxerto teórico a um tema ventilado por Durkheim no seu livro clássico sobre o assunto (2003), a saber, a operação de laços morais e afetivos entre indivíduo e sociedade como “escudo” ao ato suicida. Se o “jovem” Durkheim – analista do suicídio egoísta – for lido com as lentes analíticas do Durkheim maduro d’*As formas elementares da vida religiosa* (1999) – analista de “efervescências coletivas” –, pode-se ver que não é somente no plano moral explícito que a participação no coletivo oferece aos indivíduos razões contra o suicídio (“eu estaria matando minha família inteira junto comigo se me matasse”), mas também no sentido mais visceral de *energizá-los, dinamizá-los e animá-los* através do engajamento com outras pessoas.

Como sucedeu em nossa discussão anterior sobre os *emoticons* como simulações digitais da comunicação intercorpórea e interafetiva, a vivência da desconexão do sujeito em depressão com ambientes sociais também encontra seus análogos na sociabilidade digital. Uma atualização do cenário em que o indivíduo continua deprimido em uma festa é a relação do sujeito em depressão com a agitação, a alegria e as realizações que ele presencia em redes sociais como o *Instagram*. Nesses casos, pode-se até supor que o problema é radicalizado em alguns níveis. O espaço para a “administração da impressão” (Goffman, 1975, p. 191), o qual vai da seleção *a priori* do que é apresentado como parte da vida (por exemplo, sucessos em vez de fracassos, momentos alegres em vez de tristes, etc.) até os filtros visuais *a posteriori*, é maior do que aquele disponível aos participantes de uma festa. O número de pessoas que “circundam” o indivíduo na rede é não só maior como inclui, ademais, pessoas que ele provavelmente não encontraria em uma festa de seu círculo de amigos, pessoas cujo “sucesso” (por exemplo, milionários, celebridades, etc.), pelo menos tal qual apresentado na rede, só faz intensificar sua crença penosa em uma diferença abismal entre sua vida e aquela das pessoas que o circundam (agora digitalmente)<sup>13</sup>.

Tal discussão sobre a experiência depressiva nos remete de volta, finalmente, a outros dois eixos analíticos mais gerais de um programa de pesquisa sociocientífica sobre atmosferas afetivas, os quais mencionarei aqui sem poder obviamente desenvolvê-los. O primeiro diz respeito à ideia de que o poder inerente à atmosfera, que é também razão para o recurso frequente à produção de atmosferas como tecnologias de poder (político, religioso, etc.), se

---

13 Em um trecho de seu romance *A redoma de vidro*, Sylvia Plath narra a experiência de “sobrar” ou “ficar de vela” em uma confraternização a três mediante uma analogia que serve de descrição metafórica para a experiência, comum em quadros depressivos na era das redes sociais, de sentir-se crescentemente isolado e distanciado de um mundo de agitação, realizações e festas vividas por outras pessoas: “É como ver Paris de um trem expresso que avança na direção contrária – a cidade vai ficando menor a cada segundo, mas você sente que é você quem está encolhendo, ficando cada vez mais solitária, afastando-se a um milhão de quilômetros por hora de todas aquelas luzes e agitação” (Plath, 2019, p. 24).

exprime não em sua capacidade de gerar exatamente o mesmo estado afetivo em todos os indivíduos a ela expostos, mas em se apresentar como *autoridade* situacional mesmo àquelas pessoas que a rejeitam ou procuram não se deixar afetar por ela<sup>14</sup>. O segundo eixo, trazido à baila pela referência anterior a tecnologias de comunicação entre pessoas distantes, diz respeito aos mecanismos pelos quais atmosferas afetivas podem não apenas se estender pelo espaço de um mesmo local, mas adquirir uma existência *translocal* – por exemplo, no sentido discutido por Reinhardt (2020), quando o autor mostra como, pela junção entre técnicas maquínicas (por exemplo, o rádio que transmite a voz de um pastor ou padre) e orgânicas (por exemplo, as práticas corpóreas que o fiel associa à sua oração), o Espírito Santo pode ser sentido como “presença atmosférica” por ouvintes de um programa religioso espacialmente distantes entre si.

## CONCLUSÃO

O artigo mobilizou o conceito de “atmosferas afetivas” para repensar criticamente a relação entre subjetividades individuais e situações intersubjetivas nas ciências sociais. Na esfera subjetiva, afetos são estados experienciais cujo caráter geral e difuso dá a eles a capacidade de impregnar, com sua própria tonalidade, as transações do indivíduo com seu ambiente, como ocorre quando o “mundo” inteiro é visto e sentido a partir da depressão. Na esfera intersubjetiva, atmosferas afetivas são capazes de atravessar e impregnar diferentes indivíduos em uma situação social, como acontece, em contextos de multidão, com os “contágios” característicos da animação carnavalesca ou do pânico frente à catástrofe. O trabalho abordou as relações entre estados afetivos individuais e situacionais como empiricamente variáveis, abarcando todo o *continuum* entre os extremos ideal-típicos da permeabilidade e da impermeabilidade absolutas do indivíduo frente a suas situações. Desenvolvendo os conceitos de “intercorporeidade” e “interafetividade” como analiticamente constitutivos da ideia de “atmosfera afetiva”, o texto criticou concepções demasiado intelectualistas de intersubjetividade nas ciências sociais. Finalmente, as dessintonias e dissonâncias afetivas experimentadas por indivíduos depressivos frente às atmosferas de afetos de seus ambientes foram examinadas como um estudo de caso

---

14 Para autores como Morton (2007), com efeito, a eficácia de uma atmosfera tem menos a ver com sua capacidade de provocar as mesmas respostas afetivas nos indivíduos nela imersos do que em *simular* uma resposta homogênea que esconde, assim, uma potencial multiplicidade de reações individuais. Tais efeitos de homogeneização atmosférica não são apenas uma *metáfora* da supressão de heterogeneidades e diferenças pelo poder, mas apontam para a centralidade da atmosfera como uma tecnologia política substantiva, perseguida por uma variedade de dispositivos (canto, coreografia, vestuário, etc.) que uma torcida organizada compartilha, por exemplo, com ritos religiosos e comícios políticos.

dos argumentos teóricos avançados anteriormente. Muito resta a fazer nas frentes teórica e empírica do que é um promissor programa de pesquisa nas ciências sociais.

## REFERÊNCIAS

1. ANDERSON, Ben. Affective atmospheres. **Emotion, Space and Society**, Amsterdam, v. 2, n. 2, p. 77–81, 2009.
2. BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.
3. BHASKAR, Roy. **A realist theory of science**. London: Routledge, 2008.
4. BÖHME, Gernot. **The aesthetics of atmospheres**. London: Routledge, 2017.
5. BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Organizado por Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.
6. BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
7. BOUVERESSE, Jacques. **Prodígios e Vertigens da Analogia: o abuso das belas-artes no pensamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
8. BRENNAN, Teresa. **The transmission of affect**. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
9. CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean (org.). **The affective turn: theorizing the social**. Durham: Duke University Press, 2007.
10. CONNOLLY, William. **Neuropolitics: thinking, culture, speed**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
11. DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
12. DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
13. ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
14. ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.
15. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.
16. FUCHS, Thomas. The tacit dimension. **Philosophy, Psychology & Psychiatry**, Baltimore, v. 8, n. 4, p. 323–326, 2001.
17. FUCHS, Thomas. The challenge of neuroscience: psychiatry and phenomenology today. **Psychopathology**, Basel, v. 35, n. 6, p. 319–326, 2002.
18. FUCHS, Thomas. Depression, Intercorporeality and Interactivity. *In*: RATCLIFFE,

- Matthew; STEPHAN, Achim (org.). **Depression, emotion and the self**. Exeter: Imprint Academic, 2014. p. 219-238.
19. GALLAGHER, Shaun. Philosophical antecedents of situated cognition. *In*: ROBBINS, Phillip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of situated cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 35–52.
  20. GEERTZ, Clifford. **Local knowledge: further essays in interpretive anthropology**. New York: Basic Books, 1983.
  21. GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
  22. GOFFMAN, Erving. **Behavior in public places**. New York: Free Press, 1963.
  23. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.
  24. GREGG, Richard Bartlett. **The power of nonviolence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. DOI: 10.1017/9781316671351
  25. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, *stimmung*: sobre um potencial oculto da literatura**. Rio de Janeiro: PUC/Contraponto, 2014.
  26. HOGGET, Paul; THOMPSON, Simon. Introduction. *In*: HOGGET, Paul; THOMPSON, Simon. **Politics and the emotions: the affective turn in contemporary political studies**. New York/London: Bloomsbury, 2012. p. 1–20.
  27. HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: Polity, 1995.
  28. KING JR., Martin Luther. Foreword to the 1959 edition. *In*: GREGG, Richard Bartlett. **The power of nonviolence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 13–14.
  29. LIZARDO, Omar. “Mirror Neurons,” Collective Objects and the Problem of Transmission: Reconsidering Stephen Turner’s Critique of Practice Theory. **Journal for the Theory of Social Behavior**, Hoboken, v. 37, n. 3, p. 319–50, 2007.
  30. MCLUHAN, Marshall **Understanding Media: The Extensions of Man**. Cambridge: MIT Press, 1994.
  31. MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
  32. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
  33. MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
  34. MEYER, Birgit. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 23–39, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>. Acesso em: 12 jun. 2024.

35. MORTON, Timothy. **Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
36. PETERS, Gabriel. **A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana**. São Paulo: Annablume, 2017.
37. PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 123, p. 167–188, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.11308>. Acesso em: 12 jun. 2024.
38. PIAGET, Jean. **O nascimento da inteligência na criança**. Lisboa: Dom Quixote, 1986.
39. PLATH, Sylvia. **A redoma de vidro**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2019.
40. PORPORA, Douglas. Critical realism as relational sociology. *In*: DÉPELTEAU, François. **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. New York: Palgrave Macmillan, 2018. p. 413-430.
41. RECKWITZ, Andreas. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. **European Journal of Social Theory**, London, v. 5, n. 2, p. 243-263, 2002.
42. RATCLIFFE, Matthew. **Experiences of depression: a study in phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
43. REINHARDT, Bruno. Atmospheric presence: reflections on “mediation” in the anthropology of religion and technology. **Anthropological Quarterly**, Baltimore, v. 93, n. 1, p. 1523–1554, 2020. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1353/anq.2020.0021>. Acesso em: 12 jun. 2024.
44. RIEDEL, Friedlind. Atmosphere. *In*: SLABY, Jan; SCHEVE, Christian von. **Affective Societies: key concepts**. London: Routledge, 2019. p. 85-95.
45. SIMMEL, Georg. **Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms**. Leiden: Brill, 2009.
46. TRIGG, Dylan (org.). **Atmospheres and shared emotions**. London: Routledge, 2022.
47. VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

*Gabriel Peters*

Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0595-2663>. E-mail: [gabriel.peters@ufpe.br](mailto:gabriel.peters@ufpe.br)

# Habitando a “guerra”: tiroteios e leitura do “clima” das favelas cariocas

## Inhabiting “war”: shootouts and reading the “climate” in Rio’s favelas

**Palloma Menezes**

Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Mariana Cavalcanti**

Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Giovanna Monteiro-Macedo**

Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

### RESUMO

A recorrência de experiências de tiroteios na cidade do Rio de Janeiro gera formas de habitar as favelas marcadas por indeterminações constantes. Para tentar lidar com o risco de perder a vida que um tiroteio repentino pode gerar, os moradores desses territórios precisam empreender recorrentes investigações que visam medir ou ler o “clima” na favela. O presente artigo tem o objetivo de, teoricamente, realizar uma aproximação entre os debates sobre atmosferas em andamento na Antropologia e a categoria nativa do “clima” [da favela]. Partimos da ideia que, embora as indeterminações sejam um elemento constitutivo da vida cotidiana nas favelas, é possível observar desde os anos 1980 até os dias atuais mudanças nos padrões de ocorrências de tiroteios em territórios favelados, assim como nas formas de leitura do “clima” por moradores. Como não existe um histórico oficial dos tiroteios na cidade que permita uma análise quantitativa deste fenômeno, metodologicamente partimos de uma análise qualitativa do debate público sobre violência no Rio de Janeiro. Ao longo do artigo, analisamos relatórios produzidos por grupos de pesquisas sobre tiroteios como fontes secundárias e lançamos mão de experiências etnográficas realizadas em três momentos históricos, contextos de conflitos e espaços geográficos distintos da cidade para debater as transformações que vêm ocorrendo nas formas de habitar a “guerra” no Rio de Janeiro, que incluem variadas modalidades de leitura do “clima” da favela.

---

Recebido em 05 de setembro de 2023.  
Avaliador A: 19 de outubro de 2023.  
Avaliador B: 26 de outubro de 2023.  
Aceito em 12 de junho de 2024.

---



**Palavras-chave:** Tiroteio, Atmosfera, Violência Urbana, Rio de Janeiro.

## **ABSTRACT**

The recurrence of shootouts in the city of Rio de Janeiro makes inhabiting its favelas an experience marked by constant indeterminacies. As a means of dealing with the risk of losing their lives, favela residents undertake recurrent investigations aimed at appraising or reading what they call the “climate” of the favela. Theoretically, we aim to relate ongoing anthropological debates on atmospheres to the native uses of the term “climate” in and of Rio’s favelas]. Drawing on ethnographic field research undertaken in different favelas over the past twenty five years and on recent reports on the changing patterns of shootouts throughout the city, we describe how that Rio’s residents have come to develop social routines such as reading the “climate” of the favela to cope with the inherent indeterminacies of inhabiting a long-lasting “war”.

**Keywords:** Shootouts, Atmospheres, Urban Violence, Rio de Janeiro.

## **INTRODUÇÃO**

“Tiros!!! A bala tá comendo aqui!”. Na madrugada do dia 28 para o dia 29 de janeiro de 2015, um morador da Cidade de Deus nos enviou uma mensagem por WhatsApp, contando que estava ocorrendo um tiroteio intenso na favela e que, como tinha o ouvido treinado, sabia que os tiros inicialmente eram de pistola, mas que depois passaram a ser também de fuzil. Ele relatou que o tiroteio aconteceu, muito provavelmente, perto do Bloco Velho, nos Apartamentos, e que, diferentemente dos últimos tiroteios que ocorreram na região (que tinham sido rápidos), este teria se prolongado bastante. Desde a instalação da Unidade de Polícia Pacificadora na Cidade de Deus, sobretudo na região dos Apartamentos (considerada a mais tranquila da favela), ele nunca tinha visto algo semelhante: “Foi muito tiro mesmo, foi troca de tiro intensa mesmo!”. Mais tarde ele mandou outra mensagem avisando o que sites de jornalismo já noticiavam: “morreu um policial da UPP aqui nos AP no tiroteio dessa madrugada!”. No Facebook, vários moradores da favela também repercutiam o ocorrido:

“Clima tenso #CDD. Que Deus nos proteja”.

“Geral correu, todo mundo, até eu, que estava na Praça do Bruck, corri. Isso foi sério”

“Tomar muito cuidado com criança na rua”.

“Eu, velha desse jeito, tô cheia de medo, imagina as crianças (eu estava jogada no chão do quarto de tanto medo)”.

“Caralho, muito tiro! Ninguém merece, às 3h50! Um policial foi baleado no BV, muito tiro”.

“Deus me livre! Me vi na guerra agora. Quanto tempo não escutava isso!”.

(Mensagens retiradas de grupo no Facebook, 2015).

Além de muitas mensagens, as pessoas também postaram no Facebook fotos mostrando buracos que tiros fizeram nas paredes das casas, marcas de sangue no chão e de projéteis de fuzil e pistola. Uma moradora comentou umas das imagens dizendo: “E esse foi o resultado da minha madrugada, bala perdida acerta dentro da minha casa, em cima da cama do meu primo... Onde vamos parar, Senhor, com essa violência?”

Pouco depois que os tiros pararam, um morador nos enviou nova mensagem de WhatsApp dizendo que “os caras já voltaram a colocar sofás, tronco de árvore e, à noite, ninguém mais passa por ali. Não passa polícia. Só morador e viciado!” Segundo ele, na Cidade de Deus naquele período, o tráfico estava adotando uma tática do “tipo guerrilha”: “Antes desse tiroteio de hoje, o ritmo já estava mudado. Mas o que eles faziam? Eles vinham de surpresa e atacavam os policiais. Trocavam tiro no máximo por dez, quinze minutos, e depois fugiam. Era assim que eles estavam atuando”. Dessa vez, um policial foi alvejado na cabeça e outro levou um tiro de raspão no ombro. Isso teria, então, desencadeado a prisão dos suspeitos de disparar o tiro letal. Além disso, segundo a mesma pessoa, no mesmo dia mais tarde começaram a circular rumores de que ninguém deveria sair de casa, pois o Batalhão de Operações Policiais Especiais (Bope) e o Caveirão entrariam à noite na favela – rumores confirmados pelo relato de outra moradora no Facebook: “Caveirão está entrando no AP. Ai, meu Deus! Proteja, Senhor, todos nós”. Em razão da série de acontecimentos, o morador apontou não ter dúvida da falência das UPPs, citando uma fala do então governador do Estado do Rio de Janeiro: “Eu vi o Pezão hoje na televisão falando, tá faltando tudo, o projeto da UPP faliu! Faliu!”. Na visão do morador, a partir daquele momento só era possível esperar um retorno ainda mais intenso dos tiroteios e do “clima tenso” na favela.

A recorrência de experiências de tiroteios, como a narrada na cena acima, gera formas de habitar marcadas por indeterminações constantes nas favelas do Rio de Janeiro. Para lidar com essas indeterminações, os moradores de favelas fazem recorrentes investigações para tentar saber quando um próximo tiroteio pode ocorrer. Desse modo, precisam empreender o que o filósofo pragmatista John Dewey chama de “processo de investigação”. Ou seja, uma atividade por meio da qual as pessoas, ao depararem-se com uma situação cujos elementos constitutivos mostram-se indeterminados, indefinidos, confusos e em conflito, esforçam-se para conferir-lhes inteligibilidade, bem como para tornar o seu curso de ação um pouco mais controlado e ajustado. Nos termos nativos, esses “processos de investigação” são realizados constantemente

para lidar com as indeterminações que marcam a vida cotidiana e aparecem como tentativas de saber como está o “clima” da favela.

A “medição” ou “leitura” constante do “clima” é uma atividade interpretativa que envolve a lembrança de momentos passados que emolduram a leitura do momento presente em um esforço de prever episódios que ainda estariam por vir. Cavalcanti (2008) explica, por exemplo, que “levar um guarda-chuva, ler a previsão, equivaliam a dar um telefonema para assegurar-se da situação na favela, uma pausa mais detida para avaliar a ‘situação’” (2008, p. 40). Esta avaliação da situação depende da existência de pontos de ancoragem que possibilitam a medição ou a leitura do “clima” da favela. E ela não envolve apenas um cálculo racional, mas também toda uma “ecologia do sensível” da favela (Ingold, 2013). Esse modo de sentir, se baseia em grande parte na capacidade de identificar “pistas” no ambiente que possibilitem a medição do “clima”. Segundo Ingold, uma “pista” é um ponto de localização que concentra os elementos díspares da experiência em uma orientação unificada que, por sua vez, abre o mundo a uma experiência de maior clareza e de maior profundidade. Nesse sentido, “as pistas são chaves que abrem as portas da percepção: quanto maior o número de chaves, um maior número de portas você pode abrir, e mais o mundo se abre a você” (2013, p. 32).

Podemos aproximar o que Ingold chama de “pistas” daquilo que Cavalcanti (2008) chama de “códigos tácitos, porém compartilhados e altamente sensórios”. O conjunto e a leitura desses códigos podem ser pensados como o “aspecto de legibilidade do espaço da favela que emerge de modo coletivo pela própria naturalização do conflito”. Nesse sentido, é possível pensar que quanto maior o número de “pistas” compartilhadas, maior será o aspecto de legibilidade do espaço da favela e maior será a facilidade para “navegar” no ambiente (Vigh, 2010). Como indica Vigh, utilizar o termo “navegação” é interessante, pois identifica o “modo como nos movemos em um ambiente em movimento” (Vigh, 2010, p. 402). Vigh (2010) mostra que ajustamentos acontecem constantemente em todos os lugares e em todos os momentos. Todavia, em ambientes mais instáveis e nos quais há mudanças bruscas e radicais, o esforço necessário é ainda maior, já que estratégias e táticas usualmente utilizadas pelos atores sociais parecem, temporariamente, ser ineficientes para ajudar na navegação e na antecipação do que pode ocorrer. Nesses momentos, os atores iniciam, conforme já argumentado, processos de investigação que visam medir o “clima” da favela a partir de pistas sensoriais disponíveis no ambiente.

No caso da experiência que abre o presente artigo, o barulho de tiros é a primeira pista que aponta que o “clima” está mudando e que é necessário iniciar uma investigação para entender o que está ocorrendo naquele momento. Os moradores, então, a partir de uma “educação da atenção” prévia começam a mapear pistas, como o tipo de arma usada, localização precisa do tiroteio dentro da favela, horário que episódio ocorreu, tempo de duração e intensidade

(quantidade de tiros). Os tiros são uma pista central e incontornável de que há uma mudança climática. Mas muitas vezes, antes mesmo deles ocorrerem, os moradores da favela notam no ambiente pistas de que um tiroteio pode estar por vir, como narra Cavalcanti:

Quem está à vista? Os moto-táxis fornecem as pistas mais confiáveis. Se estão presentes, tranquilos e relaxados, rodando constantemente, é possível baixar a guarda de imediato. Ainda assim, o olhar inevitavelmente passa, sem necessariamente repousar, por outros elementos da paisagem – não só visuais, mas também sonoros e mesmo olfativos (afinal, dificilmente um churrasquinho vai ser grelhado em momentos de tensão). Há música tocando? Os vendedores ambulantes, camelôs, e o comércio local estão abertos? Seus ocupantes estão tranquilos? E os presumíveis olheiros? E a boca, está lá? O semblante dos “meninos”? Há crianças na rua? O comércio está aberto? Já houve “tirinhos” hoje? Caso afirmativo, com alguma frequência? Houve tiroteio ontem? (..) As respostas a tais perguntas variam de acordo com a hora do dia, o dia da semana e a memória do próprio “clima” recente – e normalmente só são registradas conscientemente se negativas (Cavalcanti, 2008, p. 46).

É interessante notar como, na experiência que abre o artigo, a memória do “clima” recente da Cidade de Deus (que, naquele momento, estava associada à crise das UPPs) ajudava a enquadrar o “horizonte de expectativa” (Koselleck, 2006) dos moradores que já sabiam que novos, recorrentes e intensos tiroteios estavam por vir. Embora tenham vivido um período com uma redução significativa dos tiroteios nos momentos iniciais da chamada “pacificação” e depois tenham experimentado experiências de tiros ocasionais no padrão do que chamaram de “tática do tipo guerrilha”, eles notaram em janeiro de 2015, a partir de um conjunto de pistas presentes no ambiente, que muita coisa estava mudando na favela e que o “clima tenso” tinha voltado. Logo, precisariam redobrar a atenção para lidar com os tiroteios recorrentes que achavam que estavam por vir.

Para destrinchar a ideia de leitura do “clima” como uma categoria nativa, buscamos aproximá-la do debate sobre atmosferas na Antropologia. O crescente interesse pelo conceito e pela etnografia de atmosferas se conecta com uma virada “ecológica” recente na disciplina. Essa virada, por sua vez, deriva de contundentes críticas ao antropocentrismo da modernidade (e, claro, da Antropologia), que, a partir da postulação de uma suposta excepcionalidade do humano, teria separado o mundo vivido entre sujeitos e objetos, cultura e natureza, fatos e valores, objetividade e subjetividade, agentes e ambientes, sendo o primeiro termo dessas oposições atribuído aos humanos, os quais se estabelecem como agentes na própria transformação de um mundo inerte que os envolve.

Essas críticas abrem espaço para uma abordagem ecológica da percepção, fruto de interlocuções com a fenomenologia e a psicologia, na qual as oposições da modernidade acima mencionadas são dissolvidas a partir de novas reflexões sobre as relações entre espaço e subjetividade (Gandy, 2017, p. 353). Ou seja, a virada ecológica permite à Antropologia pensar

a vida social em termos dos múltiplos modos de habitar um mundo dinâmico e mais do que humano, isto é, a partir do constante vir a ser (*becoming*) do tempo e do espaço, apreendidos não necessariamente pela racionalidade de um sujeito destacado do mundo, mas pela mediação dos sentidos e dos afetos. Em outras palavras, a virada ecológica permite à Antropologia pensar a partir do que Ingold chama de ecologia do sensível, isto é, um “modo de sentir constituído pelas capacidades, sensibilidades e orientações desenvolvidas em uma longa experiência de vida em um ambiente particular” (2013, p. 37).

Segundo Stewart, nessa perspectiva as coisas importam não pelo modo como os humanos as representam, mas como elas são percebidas “em suas qualidades, ritmos, forças, relações e movimentos” (Stewart, 2011, p. 445). A autora pergunta: “Como os ritmos e trabalhos de viver se tornam incrustados e generativos? Como podemos descrever a atividade sensorial de fazer mundos e que tipo de teoria se constrói dessa maneira? O que acontece se abordarmos mundos não como efeitos mortos ou cambaleantes de sistemas distantes, mas como afetos vividos com tempos, conhecimentos sensoriais, conhecimentos, orientações, transmutações, hábitos, e campos de forças indeterminadas[...]?”

Este artigo pode ser lido como um experimento teórico e etnográfico nesse sentido. Teoricamente, nosso objetivo é realizar uma aproximação entre debates sobre atmosferas em andamento na Antropologia (e, também, na Geografia) e a categoria nativa do “clima” [da favela], utilizada por moradores de favelas para nomear como percebem ou inferem, a partir do ambiente familiar da favela, configurações de uma correlação de forças indeterminadas (e efêmeras porque sempre em mutação) que participam de um conflito dilatado no tempo e difuso no espaço. Esse conflito é percebido e, em certa medida, atualizado (uma vez que ele sempre está presente como virtualidade) pela intensidade e recorrência de tiros, pelos agentes que os trocaram, e pelos movimentos de pessoas, coisas, rumores, humores, cheiros, ritmos, sons e memórias a qualquer momento. O desvendamento constante e a atualização de percepções do “clima” são elementos centrais da fenomenologia do habitar em certas favelas há mais de quatro décadas, constituindo atividades perenes, indissociáveis e constitutivas da vida cotidiana.

Como o clima meteorológico, o “clima” [da favela] também supõe uma continuidade no tempo que permite que ele seja percebido e reconhecido a despeito de sua volatilidade e de variações concretas entre diferentes estados ou movimentos que o constituem. É isso que torna sua percepção passível de conciliar uma série de oposições – presença e ausência, materialidade e idealidade, o definido e o indefinido, singularidade e generalidade – que “envolvem e pressionam” os sujeitos em uma relação de tensão permanente (Anderson, 2009, p. 77). A certeza, renovada diariamente, de que haverá um próximo tiroteio sem que se saiba quando produz uma temporalidade concretamente experimentada como uma antecipação, como uma quase espera pela próxima ocorrência, engendrando uma série de rotinas de antecipar riscos de

modo a evitá-los. A dimensão comunitária da vida coletiva nas favelas também se produz em grande medida a partir dessa investigação, racionalização e compartilhamento constantes de percepções que se dão a partir de códigos sensoriais e compartilhados por moradores.

Com essas experimentações em mente, este artigo analisa o histórico de tiroteios em favelas no Rio de Janeiro e as diferentes formas de habitar que eles produzem, que incluem diferentes maneiras de ler o “clima” na favela. Para tanto, lançamos mão de notas de trabalho de campo das autoras realizadas em três momentos históricos, em contextos de conflitos e em espaços geográficos distintos da cidade do Rio de Janeiro. Partimos da ideia de que, embora as indeterminações permaneçam e sejam um elemento constitutivo da vida nas favelas, é possível observar mudanças ao longo do tempo nos padrões de ocorrências de tiroteios, assim como nas formas como a leitura do “clima” é feita pelos moradores dessas localidades.

Se a experimentação teórica do artigo reside em pensar na categoria nativa do “clima” a partir de uma concepção materialista e ecológica da vida cotidiana, sua experimentação etnográfica reside no esforço de tentar construir um relato histórico das técnicas e práticas cotidianas por meio das quais os moradores de favelas se esforçam para conferir legibilidade a situações de tiroteio e conflito que são, por definição, e, desde sempre, marcadas por indeterminações.

O artigo é dividido em três seções, além desta introdução e das considerações finais, que caminham no tempo junto com a leitora através da reconstrução de uma certa história dos tiroteios na cidade e dos desdobramentos que eles produzem nas formas de habitar certos territórios. Na primeira parte, percorremos dos anos 1980 a 2000, observando como os tiroteios se tornaram algo central da vida no Rio de Janeiro e nos discursos sobre a cidade, reforçando continuamente uma ideia de “guerra”. Nos debruçamos, então, sobre a forma como essa “guerra” foi e é vivida e habitada a partir de práticas que permitem “ler” o “clima”.

Em seguida, mostramos as mudanças que essa dinâmica sofre a partir da chegada das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), que modificam os repertórios de sentido e levam à necessidade de novas formas de investigação nas favelas ditas “pacificadas”. A diminuição dos tiroteios se torna uma marca do projeto, mas produz novas leituras – a partir de uma contravigilância – por parte dos moradores, que passam a viver com a coexistência da polícia e do tráfico no território. A falência do projeto das UPPs é marcada pela (re)intensificação dos tiroteios, como apontamos no começo deste artigo e retomamos na última seção. Aparecem, então, as megaoperações e o alto investimento em tecnologias militares feitos nos últimos dez anos na segurança pública carioca. Com isso, e com o acúmulo de expertise por parte dos moradores e moradoras, a leitura do “clima” presencial e sensorial se une aos aplicativos de mensagens e às redes sociais que trazem novas dinâmicas nas formas de habitar a “guerra” e de empreender investigações, constantemente tentando lidar com riscos gerados pelos tiroteios.

## A ROTINIZAÇÃO E NATURALIZAÇÃO DOS TIROTEIOS ENTRE OS ANOS 1980 E 2000

Nas favelas, relatos de tiroteios recorrentes remontam à virada dos anos 1970 para a década de 1980, momento em que o aumento da rentabilidade do tráfico de drogas, por conta da entrada da cocaína, passou a estruturar as economias informais e ilegais outrora centradas na contravenção e em assaltos à mão armada. Nesse rearranjo também se estruturaram o tráfico de armas e novos circuitos de trocas de mercadorias políticas (Misse, 2007) na forma de arranjos com a polícia, que, mais do que as armas em si, garantiam o “alvará” de funcionamento das bocas de fumo nas favelas. Tratava-se de um equilíbrio precário, que a toda hora era ameaçado, seja por tentativas de invasões e tomadas das bocas por gangues rivais (antes do estabelecimento das facções tais como as conhecemos), seja por incursões ou batidas policiais (como se dizia na época). Essas disrupções do funcionamento das bocas de fumo se davam por meio de conflitos armados, os tiroteios, cuja possibilidade de irrupção passou a fazer parte das rotinas das favelas cariocas.

A cobertura desses conflitos cotidianos na grande mídia era escassa, mas ocasionalmente manchetes apocalípticas fundiam a linguagem das guerras às drogas com relatos de “guerras” em torno dos mercados de drogas. Foi assim no caso dos conflitos na Cidade de Deus (que mais tarde seriam retratados na etnografia de Alba Zaluar, no romance de Paulo Lins e no filme *Cidade de Deus*, de Fernando Meirelles) e das disputas no Santa Marta em 1987, que trouxeram os tiroteios recorrentes para a zona sul da cidade. Moradores do morro do Borel, na Tijuca, zona norte do Rio, se recordam que o momento que antecedeu imediatamente a unificação das bocas de fumo da favela sob o domínio do Comando Vermelho teria sido o de maior intensidade e imprevisibilidade dos conflitos.

Desse modo, ao longo da década de 1980, configura-se uma situação contraditória, que já sinaliza a diferenciação da percepção dos conflitos no próprio uso corriqueiro do termo “guerra” para nomear o que acontecia na cidade. Enquanto nas favelas a “guerra” nomeava a recorrência e a rotina de tiroteios que se acumulavam ao longo do tempo, no “asfalto” e na grande mídia a “guerra” evidenciava a “escalada” da “violência” territorializada nas favelas, que constantemente ameaçava transpor suas fronteiras. Por isso mesmo, demandava-se uma resposta à altura por parte do estado. Assim é que, menos de uma década após o fim da ditadura militar, tanques do exército retornaram às ruas do Rio, posicionados nas entradas das favelas e para elas apontados, para garantir a segurança da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Eco92).

É no final dos anos 1990, e a partir de trabalho de campo também realizado em favelas da

Grande Tijuca, que a socióloga Márcia Leite propôs a tese de que a crise da segurança pública passou a ser concebida e administrada a partir da “metáfora da guerra”. Em uma série de artigos em que coteja a experiência de trabalho de campo nas favelas e a análise da construção da violência urbana como problema público, Leite demonstra como as reiteraões constantes da ideia de uma “cidade partida” e “em guerra” na mídia construíam a percepção de um nexo entre os territórios da pobreza e a representação social da violência urbana no Rio.

Ao longo dos anos 1990 e início dos anos 2000, eram recorrentes em jornais direcionados ao público de classe média, como *O Globo* e o *Jornal do Brasil*, manchetes como “Tiroteio no Salgueiro provoca pânico na Tijuca” (2001), sendo o Salgueiro uma favela localizada no bairro de classe média da Tijuca, na zona norte da cidade. Segundo Leite (1997, 2000), a reiteração diária e naturalizada desse tipo de narrativa da cidade em “guerra” – que se estendia a grande parte do noticiário televisivo – produzia uma geografia de vitimização imaginária e perversa, que caracterizava toda a cidade como refém de uma criminalidade que emanava das favelas cariocas. Aos moradores das favelas era negado tanto o status de cidadãos quanto o “pânico” diante de tiroteios na porta de casa e, principalmente, a possibilidade de vitimização. Nesse mecanismo de inversão residia o vigor político da metáfora da guerra, como demonstrado por diversos estudos de análise de mídia realizados na época e posteriormente (Felix, 2012; Vaz *et al.*, 2005; Ramos; Paiva, 2005).

Entretanto, nessa época, nas favelas, a “guerra” não era vivida como metáfora, mas consolidada e incorporada como uma dimensão constitutiva da vida cotidiana. Segundo o documentário *Notícias de uma Guerra Particular*, de João Moreira Salles e Kátia Lund (1999), tratava-se de uma guerra “particular” gerada pelo acúmulo dos próprios conflitos e das mortes dele decorrentes. “Guerra” que se retroalimentava por vinganças, assinalando a irracionalidade dos confrontos, da própria política de guerra às drogas e de sua espacialização no Rio de Janeiro.

No filme, a “guerra” é tematizada e elaborada a partir de três perspectivas: a dos policiais, a dos traficantes e a dos “moradores” comuns. A narrativa encapsula bem a sensação dos moradores de favelas nos anos 1990/2000 de viver em um espaço atravessado por distintas territorialidades em conflito. Essa rotinização da violência produz o que Silva e Leite (2008) chamaram de “vida sob cerco”, isto é, uma experiência de confinamento socioterritorial e político que provoca nos moradores de favelas uma intensa preocupação com manifestações violentas que impediam o prosseguimento de suas rotinas diárias e dificultavam a manifestação pública de suas demandas. Tal experiência é produzida por uma série de “eventos fora de controle, em graus e intensidade muito maiores do que aquela que atinge o conjunto da população da cidade, igualmente assoberbada por episódios violentos que se repetiam sem cessar” (Silva e Leite, 2008, p. 35).

Em outras palavras, a “guerra” como essa categoria nativa nas favelas deixou de ser

concebida como um processo que se desdobra no tempo (o que permitiria vislumbrar ou imaginar seu fim), e passou a ser vivida como uma condição perene que se renovava todo dia. Os “tiros” eram vividos como uma constante objetiva do mundo – por vezes se intensificava, depois abrandava, como as estações do ano, mas sem a previsibilidade do tempo cíclico da natureza – a maior parte do tempo, e essas oscilações eram absorvidas pelas rotinas das moradoras e moradores de favelas.

Essa “guerra”, por ser cotidiana, produziu, neste período, rotinas bastante regulares como os tiroteios “com hora marcada”, como se dizia na região da Usina/Tijuca. O fato das operações policiais se acoplarem aos horários de entrada e saída das escolas é um exemplo claro de como a “guerra” se fazia a partir das rotinas diárias da cidade. Em seu clássico texto denunciando as falácias do planejamento modernista, Jane Jacobs (2000) falava do ballet matinal que vislumbrava de sua janela na Hudson Street, em Manhattan. Jacobs argumentava que conhecer a cidade dependia também dessa compreensão das rotinas, e das formas de sociabilidade que certos espaços tornam possíveis ou inviabilizam. Nas favelas cariocas dos anos 90, o ballet da vida sob cerco se desdobrava no ritmo dos tiros.

Assim, ao contrário da espetacularização midiática, que faz parecer que a “guerra” é feita de intensos tiroteios, ocupações e invasões, na maior parte do tempo não eram esses momentos que a tornavam uma presença constante. Para os moradores de favelas, a “guerra” constituía, por um lado, um pano de fundo constante e indissociável da vivência de suas rotinas cotidianas. Uma presença ausente a maior parte do tempo. Por outro lado, essa presença ausente era, com alguma recorrência reforçada por episódios disruptivos, explosivos.

Para além da leitura constante do “clima”, a “guerra” já se incorporara aos espaços construídos das favelas, espaços fortificados de modo a evitar as balas perdidas e garantir lugares seguros, que dificultassem a entrada de policiais e de pessoas do tráfico em fuga enquanto os tiroteios ocorriam. Assim, grades, muros e outras tentativas de isolar as casas da “guerra” que acontecia “na porta de casa”, na favela assumiam um sentido diametralmente oposto a seus equivalentes no chamado asfalto: se tratava de manter, a qualquer custo, os conflitos e, principalmente, a polícia à distância. A construção das casas nas favelas passou a ter na segurança um de seus princípios estruturantes. Essa tendência passou em grande medida despercebida pelos estudos urbanos, que, na época, enfatizavam o encerramento e a “bunkerização” das classes média e alta – de certa forma, portanto, reforçando a metáfora da guerra e a ideia de que os tiroteios causavam pânico na “Tijuca” (ou qualquer outro bairro de classe média), mas não na favela em que ocorriam.

## NAVEGANDO EM FAVELAS “PACIFICADAS”

Em 2007, no primeiro ano do governo de Sérgio Cabral Filho, o “círculo vicioso” de violência no Rio de Janeiro, sempre retroalimentado pela política de segurança baseada no confronto que há décadas vinha sendo implementada no estado, parecia ter atingido seu ápice. José Mariano Beltrame, secretário de Segurança do Rio de Janeiro de 2007 a 2016, afirma que, ao assumir a aludida pasta, “a polícia do Rio era a que mais matava e a que mais morria”. E conclui: “a solução era óbvia: partir para o confronto como se fazia não era a solução” (Beltrame, 2014, p. 78).

O “círculo vicioso” ao qual Beltrame faz referência vinha sendo alimentado havia algumas décadas por um “modelo de segurança pautado na letalidade como indicador de eficiência” (Ribeiro; Dias; Carvalho, 2008). Algumas pistas que evidenciavam o aprofundamento da concepção bélica na política de segurança no começo dos anos 2000 eram: a “banalização” da utilização do “Caveirão” em favelas cariocas (*ibidem*, 2008), os pesados investimentos para aumentar o efetivo do Batalhão de Operações Policiais Especiais (Bope) e do Batalhão de Policiamento de Choque (BPChq), além da criação de Grupamentos de Ação Tática (GAT) nos batalhões convencionais.

Kant de Lima *et al.* (2013) afirmam que a intensificação da militarização das práticas de policiamento, embora tenha sido importante para a “afirmação e consolidação da superioridade bélica do Estado com relação às facções do tráfico de drogas”, gerou um aumento considerável na letalidade da ação policial e nos números de “autos de resistência”, que atingiram o seu ápice em 2007 – quando foram contabilizados 1.330 casos no estado (o que representava 18% do número total de homicídios naquele ano) e 902 na capital. Para Ribeiro, Dias e Carvalho (2008), esse crescimento deve ser associado ao fato de Sérgio Cabral Filho, em seu primeiro ano de governo, ter aprofundado ainda mais a “política do confronto”, disseminando, por exemplo, as chamadas “megaoperações” realizadas em favelas. A partir da chacina do Pan (2007), multiplicaram-se as críticas não apenas àquela operação específica, mas à política de segurança que vinha sendo implementada por Cabral como um todo.

A política da “guerra às drogas”, expressa em termos de uma guerra “contra o tráfico” e vivida como uma guerra “contra as favelas”, parecia ser um “problema sem solução”. Havia um consenso, naquele momento, de que não seria possível o governo resolver o problema da violência urbana se não mudasse o seu modo de atuação nos territórios das favelas. Em 24 de outubro de 2007, Sérgio Cabral chegou a sugerir, em uma entrevista, que o aborto poderia funcionar como uma nova forma de controle da violência nas favelas, já que, segundo o governador, esses territórios podiam ser considerados “verdadeiras fábricas de marginais”

(Freire, 2005).

Beltrame, naquele momento, falava que as favelas eram “o ponto de irradiação das ocorrências policiais” nos bairros cariocas ou o “nascidouro da criminalidade” na cidade (Beltrame, 2014, p. 104). Portanto, ele acreditava que era necessário elaborar algo novo que trouxesse resultados mais perenes no combate ao tráfico nas favelas. Segundo o secretário, não faltavam “ideias de especialistas” e inspirações – como os casos de Bogotá e Medellín, na Colômbia. Mas o difícil era “obter crédito – ou seja, tempo – para mudar a cultura de trabalho”, era “sobreviver numa secretaria que historicamente troca seu titular de duas a três vezes a cada mandato de quatro anos”. E foi nesse contexto que “as UPPs nasceram em doses homeopáticas na salinha de almoço da Secretaria de Segurança”. O secretário conta que “não houve algo sistematizado. Aguardávamos uma janela de oportunidade, que surgiu antes mesmo que tudo estivesse perfeitamente organizado” (Beltrame, 2014, p. 105). Tal “janela de oportunidades” se abriu em 2008 no Santa Marta e depois na Cidade de Deus, favelas onde o projeto-piloto de Beltrame começou a ser testado e elaborado progressivamente, conseguindo, em pouco tempo de existência, construir um forte consenso em torno de si a ponto de ser considerado por alguns anos como uma “luz no fim do túnel” para o problema da violência urbana no Rio de Janeiro.

O impacto da ocupação do Santa Marta e da Cidade de Deus foi intenso na vida de seus moradores, reconfigurando o ambiente rotineiro dessas favelas. O que, inicialmente, parecia ser uma operação policial “normal” foi sendo apresentado, pouco a pouco, como um projeto diferente de “policiamento comunitário”. Depois, a iniciativa ganhou o nome de UPP, e foi anunciado que policiais estariam fazendo “policiamento de proximidade”. Mas o fato era que a situação permanecia bastante indeterminada para todos que conviviam cotidianamente nas favelas. Os primeiros territórios “pacificados” tornaram-se, momentaneamente, paisagens desconhecidas para os próprios moradores que ali residiam e para os traficantes que atuavam ali há anos. Essas novas paisagens instituíram-se como centros de indeterminação com os quais os moradores – assim como integrantes de grupos armados ligados ao comércio de drogas ilícitas que atuavam nessas localidades – não sabiam exatamente como lidar, já que não dispunham mais dos repertórios e dispositivos necessários para avaliar a situação e ler o “clima” da favela.

Os antigos repertórios e formas tácitas, habituais e espontâneas de avaliação do ambiente local que os atores dispunham não eram mais capazes de dar conta da nova situação. As pequenas “pistas”, os pequenos marcos sensoriais disponíveis na favela, como os fogos, a movimentação dos mototáxis, o churrasquinho grelhado, a localização da boca de fumo, a posição dos “atividade” ou “contenção” e a frequência das biroscas, já não serviam mais para auferir o “clima”. Daí porque houve uma alteração cognitiva, já que um novo repertório sensível (Ingold, 2013, p. 34) e novos “mapas mentais” (Gell, 1985) precisaram ser forjados.

Uma nova fenomenologia do tempo e do espaço foi introduzida no universo potencial

próprio ao contexto prático de ação dos atores. E as “pistas”, antes rotinizadas não apenas para antever potenciais riscos relativos aos tiroteios, mas para orientar a ação no trato cotidiano com os traficantes e policiais, foram fortemente alteradas. Daí porque uma nova “educação da atenção” (Gibson, 1979; Ingold, 2000) foi requisitada, isto é, uma nova modalidade de afinação do sistema perceptivo dos residentes com o ambiente foi necessária para navegar na ecologia sensível da favela “pós-pacificação”.

É inegável que a redução dos confrontos armados em áreas “pacificadas” gerou um alívio inicial na “vida sob cerco”, já que essa experiência estava diretamente associada à preocupação dos moradores com as interrupções de rotina acarretadas pelas constantes manifestações violentas. Também colaborou para o afrouxamento da sensação de “cerco” a redução da visibilidade e da ostensividade da presença de traficantes nas favelas “pacificadas” logo após a inauguração das primeiras UPPs. No entanto, ao mesmo tempo, moradores apontavam que viver 24 horas por dia com policiais e traficantes dividindo o mesmo território gerava neles a sensação permanente de estarem sendo “monitorados”. Por isso, eles sentiam a necessidade de aumentar a vigilância de si, empreendendo esforços cotidianos – como tentar controlar, ao máximo, onde, como, quando e com quem circulam, falam ou estabelecem algum outro tipo de contato – o que acabava gerando o sentimento de estar constantemente “pisando em ovos” ou vivendo em um “campo minado” (Menezes, 2023). Isso significa que, nesse contexto, todos precisavam fazer cálculos constantemente, ter cuidado e antecipar os riscos envolvidos antes que um passo fosse dado, pois um simples passo errado poderia “quebrar um ovo” ou detonar uma bomba – ou seja, poderia ter por corolário imediato uma situação crítica.

Vale lembrar que, a partir de 2014 e 2015, o aumento dos tiroteios e a volta do “fogo cruzado” em favelas com UPP fizeram com que as preocupações com a interrupção das rotinas, presentes no período “pré-pacificação”, voltassem a fazer parte do cotidiano dos moradores de várias favelas “pacificadas”. Mas, diferente do que uma análise apressada poderia indicar, o retorno do “fogo cruzado” não trouxe de volta a experiência de “vida sob cerco” tal como ela era antes da invenção das UPPs, uma vez que a lógica do “campo minado” não desapareceu por completo. Pelo contrário, como o ambiente ficou mais tenso, policiais, traficantes e moradores redobram a vigilância.

A (re)intensificação de tiroteios em favelas gerou uma sobreposição com variações de intensidade entre o regime do “fogo cruzado” e o do “campo minado” em áreas com UPP. Logo, em alguns momentos, a ansiedade gerada pelo “fogo cruzado” passa a centralizar a atenção dos atores, enquanto em outros momentos (em que o “fogo cessa”) a preocupação com o monitoramento e as “contaminações” passa a ganhar novamente centralidade no cotidiano dessas favelas. Mas nos dois momentos há uma continuidade da experiência de “vida sob cerco”, que segue sendo reatualizada tanto pelos confrontos armados como pela vigilância constante.

## A (RE)INTENSIFICAÇÃO DOS TIROTEIOS NA CIDADE

O dia 9 de outubro de 2023 amanheceu com os olhos do Rio de Janeiro sobre o Complexo da Maré. Já bem cedo, os jornais da manhã anunciavam uma operação em oito favelas que compõem o complexo, e quem passava pela Avenida Brasil podia ver uma fila de carros das polícias militar e civil que iam até o Caju. O debate sobre a operação começou uma semana antes, quando o programa *Fantástico* mostrou vídeos gravados durante uma operação da polícia civil que estava ocorrendo, de acordo com eles, há meses. No vídeo, em uma grande quadra, homens armados faziam uma espécie de “escola preparatória com táticas de guerrilha”, que mostrava “a racionalidade que o crime tem utilizado para proteger seus territórios” (Fantástico, 2023). O governador do estado, Cláudio Castro, passou a mobilizar essas imagens para que houvesse uma nova intervenção militar no Complexo, solicitando ajuda do Governo Federal para isso, o que foi negado.

Ao longo dos quinze dias que separaram a reportagem da “Operação Maré”, os moradores e moradoras ficaram apreensivos porque “parece que eles podem voltar com a intervenção a qualquer momento”, Maria nos contou via WhatsApp nesse período. Então, quando os moradores e moradoras acordaram no dia 9 com a notícia de mais uma operação, já estavam esperando que algo acontecesse. Na televisão e nas redes sociais do governador, a ênfase era sobre as tecnologias empregadas nessa operação, com câmeras corporais sendo utilizadas por policiais, drones e até uma escavadeira blindada para retirar barricadas. A imprensa acompanhou a operação ao vivo de dentro do Centro de Operações do Rio (COR) e por meio de helicópteros que sobrevoavam a favela. Ao fim do dia, anunciavam uma operação “bem-sucedida” por ser muito tecnológica. Mas ao mesmo tempo em que essa narrativa aparecia nas mídias tradicionais, o perfil Maré Vive<sup>1</sup> a questionava nas redes sociais:

Chega aí, morador! Papo reto, na TV eles estão falando que todos os policiais estão com câmera, mas tá chegando pra gente que esse papo é caô. Dá o papo aí, tu viu os policiais usando câmera no uniforme? Além disso, a identificação é obrigatória, tem que ter o nome! Vamos ver legal se esse papo procede, porque a gente tá cansadão de um monte de história e continuar sendo esculachado na favela. Qualquer denúncia, pode mandar na nossa DM ou no nosso zap. #marevive (Twitter Maré Vive, 10 out. 2023).

Nas respostas, os moradores falavam se estavam vendo ou não policiais com câmera, e concluem que a polícia militar estaria usando enquanto o BOPE e o CORE não. A “Operação

---

<sup>1</sup> Mídia independente produzida pelos moradores da Maré.

Maré” durou cerca de duas semanas e não levou a nenhum tiroteio. Apesar disso, escolas foram fechadas faltando poucas semanas para o ENEM, as clínicas da família foram fechadas e o toque de recolher impediu o ir e vir de muitos moradores e moradoras. Além disso, o peso dos caveirões e a escavadeira produziram danos infraestruturais relevantes no Complexo. Na Vila Pinheiro, o encanamento de algumas ruas estourou na retirada das barricadas e as casas ficaram dias sem água. Em outras partes da favela, cabos de luz e de internet foram cortados com alicate, de acordo com moradores. Uma das interlocutoras ficou uma semana sem luz.

Essa operação e seus desdobramentos nos ajudam a ver um deslocamento da noção de conflito urbano a partir da crise das UPPs. As intervenções militares federais e as megaoperações se tornaram uma atualização do medo cotidiano da possibilidade de um tiroteio. Operações com um enorme contingente policial, com a conjunção de diferentes polícias e um intenso investimento em tecnologia se tornaram comuns no cenário carioca. Itens como helicópteros blindados, drones, câmeras e filmagens por satélite se tornam parte da gramática da segurança pública na cidade e quase sinônimos de operação “bem-sucedida” de acordo com os governantes. Em contrapartida, as denúncias sobre violações de direitos durante as operações também se digitalizam e ocorrem ao vivo. Por redes sociais como Twitter e Instagram ou por aplicativos de mensagens como WhatsApp e Telegram algumas organizações vão dando avisos aos moradores, que respondem nos comentários auxiliando o processo investigativo. Esses dados sobre os impactos da operação muitas vezes são sistematizados pelas organizações que os mobilizam para produzir denúncias públicas sobre a ação do Estado.

Essas mudanças do discurso da pacificação para as megaoperações é aparente desde a intervenção militar na Maré (2014), mas se intensificou a partir da intervenção que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 2018. De acordo com Magalhães (2021), nesse momento ocorreu uma inflexão no discurso e na prática da segurança pública carioca, que passou a compreender a “guerra” como um modo de governo na cidade. A intervenção militar foi implementada pelo governo de Michel Temer em 2018 e teve como justificativa o aumento dos indicadores de violência urbana no carnaval do mesmo ano. Com ela, a pasta da segurança pública carioca passou a ser administrada pelo interventor Braga Neto e produziu um aumento significativo do número de mortes e de tiroteios nas favelas do Rio de Janeiro (Magalhães, 2021).

Em um relatório do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC, 2023), os índices demonstram que houve um aumento nos tiroteios e nas chacinas policiais a partir da intervenção. Com relação ao ano anterior (2017), os tiroteios aumentaram em 60%, sendo esse crescimento ainda maior na Baixada Fluminense. Os índices de chacinas também aumentaram a partir da intervenção até chegar ao governo Witzel e Cláudio Castro, que possuem o maior número de chacinas na história da cidade (Geni, 2022).

Os dispositivos digitais não são exatamente uma novidade nesse processo de leitura do

“clima”. As redes sociais já vêm sendo utilizadas há algum tempo para o acompanhamento e auto-organização de grupos de bairros, favelas e comunidades. Como apontado por Oliveira (2020), as páginas de Facebook hiperlocais vem sendo utilizadas pelos moradores da região metropolitana do Rio de Janeiro como uma forma de engajamento local que expande o interesse público. O autor traz o foco para as periferias urbanas para pensar como o jornalismo tradicional constrói casos de violência na Zona Sul como de interesse público, enquanto aqueles que ocorrem nas favelas e periferias são vistos como de interesse privado. Ao tomarem esses grupos como um local de debate, os moradores deslocam essa noção de público e privado dominante.

Pensando exatamente na forma como essas novas tecnologias podem mudar a dinâmica do debate público em 2016, o Rio de Janeiro testemunhou o lançamento de duas plataformas digitais colaborativas com o objetivo de monitorar tiroteios na cidade metropolitana. Ambos funcionam de forma similar aos aplicativos Waze ou Google maps, que coletam dados de usuários na cidade em tempo real, de modo a produzir um monitoramento das condições presentes – de trânsito ou da “guerra”. As duas plataformas, Onde Tem Tiroteio (OTT) e Fogo Cruzado, cruzam os dados fornecidos por usuários com informações de outras fontes, de modo a garantir a produção de informações atualizadas em tempo real para auxiliar as pessoas a navegarem pela cidade.

O lançamento quase simultâneo das duas plataformas evidencia a centralidade do problema da “guerra” e do desafio cotidiano e generalizado (mas não coletivo) de navegar uma cidade em que tiroteios são um acontecimento diário. As similaridades dos dois aplicativos terminam aí. As duas plataformas interpretam o monitoramento dos tiroteios de maneira diametralmente oposta.

O OTT parte do diagnóstico de uma cidade sitiada, caótica e dominada por bandidos malévolos, que a todo momento põem em risco os “cidadãos de bem”. Trata-se de uma enunciação reiterativa, que ao mesmo tempo reflete e reproduz o discurso punitivista que vem elegendo políticos como Wilson Witzel, Cláudio Castro e Jair Bolsonaro. Essa “fala do crime” (Caldeira, 2000), turbinada pelas redes sociais, ao mesmo tempo se nutre da sensação de insegurança generalizada e a amplia, consolidando a sensação de um público que se percebe como uma comunidade de vítimas virtuais de todo e qualquer crime cometido na cidade. Sempre vale lembrar, entretanto, que nesta visão de mundo, paradoxalmente, a execução de “bandidos” não é percebida como um crime.

Segundo o site do OTT, a plataforma foi fundada “por quatro amigos preocupados com o crescimento descontrolado da violência no Brasil”, com a missão de “salvar os cidadãos de balas perdidas, arrastões e de falsas blitz que atormentam o Brasil”. Isso é possível pelo

[...] conceito SP 4.0, Segurança Pública 4.0 que norteia a nossa dinâmica de trabalho, se baseia na segurança feita do cidadão para o cidadão (C2C), uma espécie de

segurança ‘Smart’, onde cada cidadão atualiza em tempo real a segurança em seu entorno, ajudando a ele e a todos os outros participantes de nossa rede dinâmica de informações (OTT, [20-?]).

O OTT dispõe as informações sobre tiroteios na forma de uma tabela, que lista o horário, o local e a ocorrência de cada tiroteio registrado. O resultado é que as ocorrências aparecem empilhadas umas sobre as outras, sem uma contextualização maior, assim reforçando a ideia de uma cidade caótica e perigosa onde qualquer coisa pode acontecer a qualquer momento com qualquer pessoa.

Alguns meses depois, o Fogo Cruzado foi fundado em julho de 2016 pela jornalista Cecília Oliveira. O aplicativo literalmente desenha os tiroteios na cidade, ao apresentá-los em um mapa, o que torna a informação sobre o tiroteio indissociável de sua localização na cidade, permitindo identificar, em um só olhar, a sua recorrência em certas regiões da cidade. As informações são acumulativas, e, portanto, permitem mapear a distribuição espacial e os tipos de conflitos (se entre grupos de traficantes, entre estes e milícias ou a polícia), de modo a permitir também a interpretação de tendências de conflitos ao longo do tempo. Esse mapeamento diário e sua acumulação permitem a identificação de padrões de conflitos diferentes em diversas regiões da cidade, favorecendo a comparação de dados em diferentes lugares e provendo um contexto para a interpretação de dados etnográficos sobre regiões específicas da cidade. Além disso, o instituto Fogo Cruzado procura ampliar o impacto de seus dados no debate público, ao abrir sua base de dados para pesquisadores e ao contextualizar e acompanhar cada ocorrência. De modo a mapear não só os tiroteios, mas seus efeitos sobre a vida cotidiana na cidade (ao traduzir seus custos sociais em termos de escolas fechadas) e suas vítimas (ao relatar também os feridos entre moradores e policiais).

Outro dado esclarecedor da produtividade dos tiroteios vem do cruzamento dos dados do Fogo Cruzado com aqueles de licenciamentos da Secretaria Municipal de Urbanismo e, ainda, com os dados do Disque Denúncia, que deram origem aos relatórios “A expansão das Milícias no Rio de Janeiro” e ao “Mapa Histórico dos Grupos Armados no Rio de Janeiro” (Geni; Observatório das Metrôpolis, 2021; Geni; Fogo Cruzado, 2022). Esses relatórios documentam como o Comando Vermelho, que durante muito tempo foi o grupo armado com maior domínio territorial e populacional, perdeu sua hegemonia a partir de 2018/2020, quando se percebeu uma tendência inequívoca de ascensão do Terceiro Comando Puro (TCP) e, principalmente, das milícias (Geni; Fogo Cruzado, 2022, p. 10–11).

Esse monitoramento de tendências da violência urbana carioca se tornou possível a partir desses aplicativos, que tem uma importância crucial no debate público atual da cidade. Mas no dia a dia dos moradores de favela, nem sempre eles são úteis. Quando começa um tiroteio ou a operação na favela, o aplicativo consegue avisar a região, mas dificilmente vai dizer qual beco

ou viela está mais perigosa, se é possível pegar ônibus e se a escola está mandando as crianças para casa ou não. E aqui entram os grupos de WhatsApp de moradores e os perfis locais como uma forma mais detalhada de compreender as mudanças no “clima” do local. Como Mano e Menezes (2021) nos mostram, na favela do Santa Marta o grupo de WhatsApp se tornou central para as investigações cotidianas e coletivas dos moradores, que enviam as “pistas” sobre o que pode estar acontecendo e que deve ser investigado.

Na Cidade de Deus, o grupo que acompanhamos no primeiro semestre de 2023 é um exemplo interessante de como a leitura do “clima” é feita virtualmente. As conversas sempre se iniciam com “tiros” ou “fogos”. A partir daí, todos os moradores que também escutam vão avisando ao grupo que ouviram e o lugar para que eles mapeiem onde está acontecendo uma situação crítica. Antes mesmo de sair de casa, as pessoas vão buscando nos diferentes grupos que têm informações e mandam uns para os outros. Avisam da escola, do posto de saúde, se o Caveirão está passando ou não, se é BOPE ou o 18º Batalhão e se é possível sair de casa para trabalhar e levar as crianças para a escola. Com essas informações mais precisas, os moradores conseguem identificar também as mudanças no clima ao longo do tempo, sempre comentando o que está diferente, melhor ou pior que no passado. Nesse sentido, o grupo de WhatsApp permite uma precisão e rapidez que os grupos de Facebook e os aplicativos nem sempre permitem, mas também há uma pessoalização da informação que em alguns momentos pode causar problema<sup>2</sup>.

Os perfis nas redes sociais costumam dar avisos aos moradores, e nos comentários ocorre uma conversa entre eles que permite a investigação. Os perfis “Maré Vive”, mencionado no começo da seção e “Maré não vive” são exemplos dessa forma de operar. O perfil publica a mesma imagem com fundo preto e com os escritos: “Atenção morador. Cuidado redobrado, vamos nos cuidar, nos comunicar e nos manter seguros”. Na legenda, identificam os lugares em que foram vistos caveirões ou policiais, e nos comentários os moradores respondem onde “tá tranquilo” e onde ouvem tiros. Já a página “Maré não vive” possui um sistema parecido, mas sem a imagem fixa de aviso. Eles costumam publicar alguma imagem da polícia ou do Caveirão enviada por morador, na legenda identificam onde foram vistos, e nos comentários os moradores respondem da mesma forma que na outra página.

---

<sup>2</sup> Em um certo momento da pesquisa em questão, uma moradora avisou que os policiais estavam revistando os celulares e que seria preciso apagar as conversas do grupo, ou seja, ele também pode ser uma fonte de risco para os moradores no cotidiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, buscamos esboçar uma aproximação entre as formulações nativas de leitura do “clima” e o debate teórico sobre atmosferas, (re)traçando empiricamente como moradores de favela aprendem a habitar uma atmosfera de indeterminação cotidianamente. A recorrência dos tiroteios ou a virtualidade destes produz formas de habitar marcadas pela indeterminação. Para lidar com essas indeterminações, os moradores de favela têm a necessidade de fazer investigações para entender como navegar seus territórios. Em termos nativos, essas investigações surgem como uma tentativa de saber como está o “clima” na favela, que é feita através de uma leitura de pontos sensoriais e físicos, que unem uma ideia mental de como as coisas “deveriam estar” e como elas estão.

Embora tenhamos dialogado em vários momentos com o conceito de investigação inspirado no pragmatismo de Dewey (1938), gostaríamos de ressaltar aqui que o autor não contempla situações cujas indeterminações estão além da capacidade do indivíduo de restituí-las à normalidade. Existe, portanto, um “otimismo” pressuposto que entende que a intensidade das situações indeterminadas é medida pela capacidade do indivíduo ou da coletividade que com elas se depara de superá-las. Tudo se passa como se toda e qualquer situação, por maior que seja a indeterminação, fosse reconduzível à situação estável – ou seja, habitual e rotineira.

Contudo, há situações cujas indeterminações não cessam ou simplesmente não são reconduzíveis à normalidade. Os moradores de favela empreendem constantes investigações. Mas elas são realizadas menos para reconduzir a indeterminação à estabilidade que para evitar que ela se intensifique a ponto de se tornar um momento crítico (que pode ser uma “dura” ou um “desenrolo”) e, pior, uma situação catastrófica e traumática (uma ação violenta, como uma cobrança, uma execução ou mesmo um confronto armado). Utilizamos aqui os conceitos de “catástrofe” e de “trauma” em termos bem formais, ou seja, como indeterminações ou problemas cuja intensidade transcende a capacidade da pessoa que se depara com eles – ou do coletivo que os enfrenta – de superá-los, de trazê-los à “normalidade”.

Pensar no caso das favelas também obriga a expandir o modelo da investigação de Dewey e a contemplar situações que o seu pragmatismo “otimista” simplesmente deixa de lado. Não se trata aqui de opor um pragmatismo “pessimista” (Stavo-Debaugé, 2012) ao pragmatismo “otimista” de Dewey, mas de desenvolver ferramentas analíticas que permitam dar conta das experiências dos atores quando eles se deparam (virtual ou atualmente) com situações cuja indeterminação ou problema ultrapassam sua capacidade de resolvê-los. Afinal, quando tratamos de situações nas quais os atores estão sujeitos a tiros de arma de fogo, saímos de uma situação problemática e caímos em uma situação traumática e catastrófica, ou seja, em

uma situação cujos efeitos são potencialmente irreversíveis, razão pela qual o vocabulário da “superação”, da “estabilização” ou da “recondução à ‘normalidade’” perde sua operacionalidade, enquanto a noção de constante medição ou leitura do “clima” nos ajuda a compreender mais minuciosamente a fenomenologia do habitar na favela e as mudanças que nela ocorrem com o passar do tempo.

Nesse sentido, a leitura do “clima” se torna cotidiana a partir da necessidade contínua e cada vez mais refinada de investigação. Os tiroteios são produtores de uma indeterminação incessante e levam a condução dessas investigações. Elas nunca cessam, quando as coisas estão “tranquilas” é sempre feito um certo mapeamento sensorial da favela ou uma investigação nos grupos e redes sociais, perguntando “como tá a favela” ou “como tá o clima hoje”. Quando as coisas saem do lugar, se inicia um processo investigativo mais profundo pelos atores. Ao longo do tempo, essa prática vai se alterando, sempre em um acúmulo de saberes. As leituras que nos anos 1990 e 2000 se dão de forma analógica e presencial vão ganhando elementos digitais, tecnológicos e sistemáticos, com a produção de dados a partir disso. Essas mudanças vão sempre sendo direcionadas ao refinamento dessa prática que pretende objetivar aquilo que é vivido como atmosfera.

Ainda que a indeterminação permaneça e seja constitutiva da vida nas favelas, a análise realizada ao longo do texto aponta como nas últimas décadas ocorreram mudanças nos padrões de tiroteios em favelas quanto nas formas de ler o “clima” por parte dos moradores. Sintetizamos analiticamente na tabela abaixo como se dão as mudanças ao longo desse período. A dividimos em cinco enquadramentos por três períodos históricos diferentes, que organizam de certa forma as seções deste artigo. O esforço de síntese neste quadro deixa de fora uma série de sobreposições desses momentos que analisamos, mas como nos voltamos para o processo mais amplo de mudanças nos tiroteios ao longo do tempo acreditamos que a sistematização pode ser proveitosa. O que percebemos é que ao longo dos anos há um acúmulo tanto das políticas públicas e dos processos de militarização da vida na cidade quanto das sabedorias nativas que constroem os repertórios de investigação do “clima” na favela.

**Tabela 1. Enquadramento dos tiroteios ao longo das últimas décadas**

| Enquadramento / Período        | 1990 – 2000                            | 2008 – 2015                  | 2016 – 2024                         |
|--------------------------------|--|------------------------------|-------------------------------------|
| Debate público sobre violência | “Cidade partida” e “guerra particular” | Mega eventos e “pacificação” | Intervenção federal e megaoperações |

|  |   |   |  |
|--|---|---|--|
| Percepções sobre tiroteios em áreas dominadas por facções do tráfico de drogas | Grande recorrência de tiroteios, especialmente, em disputas envolvendo diferentes facções, além de conflitos com a polícia. | A criação das UPPs teve temporariamente impactos nas formas de atuação da polícia e do tráfico, que passou a ser mais discreta e menos ostensiva em áreas “pacificadas”. Isso resultou em uma redução temporária dos tiroteios em favelas “pacificadas” e pouca visibilidade pública para tiroteios que ocorriam em outras favelas. | Re(intensificação) dos tiroteios com aumento de operações e megaoperações e crescimento da letalidade policial. Entram em cena o uso de novas formas de tecnologia de militarização. Além disso, há um aumento de tiroteios em áreas antes consideradas “tranquilas” por disputas entre milícias.  |
| Relação entre milícias e tiroteios   | Crescimento de milícias usando discurso de “tranquilidade” (da ausência de tiroteio e venda de drogas) para se legitimar.   | Após a CPI das milícias, temporariamente, as técnicas de domínio territorial das milícias se tornaram mais sutis e menos visíveis. A milícia passa a atuar “No sapatinho” (Cano; Duarte, 2012).   | Expansão territorial das milícias, diversificação das atividades econômicas tanto da milícia como do tráfico) e intensificação das disputas entre esses grupos armados por certos territórios da cidade, que gerou aumento de tiroteios em áreas de milícias.                                      |
| Formas de habitar que tiroteios produzem                                       | Mudanças nas estruturas das casas para lidar com violência.   | Aumento do uso de dispositivos de vigilância (câmeras e celulares para filmar violência policial e/ou do tráfico).  | Colocação de placas nos telhados de escolas e hospitais (para tentar evitar que helicópteros atirem), assim como uma manutenção e crescimento da contravigilância.   |
| Como moradores fazem para medir ou ler o “clima” das favelas                   | Leitura do “clima” presencial focando no mapeamento de tiroteios via pistas sensoriais, rumores etc.                        | Leitura do “clima” focando nas mudanças que ocorreram na favela após ocupação policial “permanente”.  | Intensificação de processo de midiaticização e coletivização da leitura do “clima”. Uso de Facebook, Instagram e WhatsApp para troca de informação. Além da criação de aplicativos para mapear tiroteios que resultaram na produção de dados públicos sobre quantidade e localização de tiroteios. |

**Fonte:** Elaboração própria.

Neste artigo buscamos analisar as diferentes formas de habitar que os tiroteios produzem, focando em favelas dominadas pelas facções do tráfico de drogas. As áreas de milícia, mencionadas acima, não são o objeto central deste trabalho em específico, mas alguns pontos são interessantes de ressaltar. O crescimento das áreas de milícias na cidade nos mostra como o tiroteio é acionado virtualmente dentro dos discursos de legitimação do grupo, que cresce pelo contraste com o tráfico e pela não ocorrência de tiroteios. Além disso, ao longo dos anos vão ocorrendo mudanças nos padrões de tiroteio a partir dessa expansão das milícias (Geni, 2022) e nas formas de leitura do “clima” em territórios dominados por milicianos (Carvalho; Rocha; Motta, 2023). De uma certa forma, os dois domínios distintos – que na verdade são muito mais diversos – vão se tornando espelhos um do outro e dividindo a cidade.

Assim, a partir desses dados empíricos, a noção de atmosfera parece ser “boa para pensar” porque permite compreender três pontos que aparecem nos dados empíricos. Primeiro, o fato de que a presença real ou virtual do tiroteio produz modos de habitar as favelas. Em segundo, a sistematicidade – consciente e inconsciente – existente na leitura do “clima”, que leva a processos investigativos constantes e cada vez mais refinados. Já o terceiro, é a naturalização desse estado de coisas. Ainda que ocorram esforços de investigações constantes eles são um princípio estruturante da fenomenologia do habitar nas favelas.

## REFERÊNCIAS

1. ANDERSON, Ben. Affective Atmospheres. *Emotion, Space and Society*, v. 2 n. 2, p. 77–81, 2009.
2. BELTRAME, José Mariano. **Todo dia é segunda-feira**. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.
3. BÖHME, Gernot. A atmosfera como o conceito fundamental da nova estética. Tradução: Diogo Silva Corrêa e Olivia von der Weid. *Blog do Labemus*, [s. l.], 2017. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2017/09/14/a-atmosfera-como-o-conceito-fundamental-da-nova-estetica-por-gernot-bohme/>. Acesso em: 10 ago. 2023.
4. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34; EDUSP, 2000.
5. CANO, Ignacio; DUARTE, Thais. **No Sapatinho: A evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011)**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
6. CARVALHO, Sandra; DIAS, Rafael; RIBEIRO, Camilla. Discursos e práticas na construção de uma política de segurança: o caso do Governo Sérgio Cabral Filho (2007-2008). In: JUSTIÇA GLOBAL (org.). **Segurança, tráfico e milícias no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2008. p. 6-15.
7. CARVALHO, Monique Batista; ROCHA, Lia de Mattos; MOTTA, Jonathan Bazoni. **Milícias, facções e precariedade: um estudo comparativo sobre as condições de vida nos territórios periféricos do Rio de Janeiro frente ao controle de grupos armados**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2023.
8. CAVALCANTI, Mariana. Tiroteio, legibilidade e espaço urbano: notas etnográficas de uma favela carioca. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 1, n. 1, p. 35-59, 2008.
9. CAVALCANTI, Mariana. Memoria y Cotidianidad de la Represión en el Morro do Borel. In: JELIN, Elizabeth; PINO, Ponciano del. **Luchas locales, comunidades e identidades**. Madrid: Siglo XXI, 2003. p. 175-208.
10. CENTRO DE ESTUDOS DE SEGURANÇA E CIDADANIA. **Intervenção federal: um modelo para não copiar**. Rio de Janeiro: Observatório da Intervenção, 2019.

11. CHACINAS em favelas no Rio de Janeiro. *In: WIKIFAVELAS: dicionário de favelas* Marielle Franco, [S. l.], [202?]. Disponível em: [https://wikifavelas.com.br/index.php/Chacinas\\_em\\_favelas\\_no\\_Rio\\_de\\_Janeiro](https://wikifavelas.com.br/index.php/Chacinas_em_favelas_no_Rio_de_Janeiro). Acesso em: 4 set. 2023.
12. DEWEY, John. **Logic: the theory of inquiry**. New York: Henry Holt, 1938.
13. EXCLUSIVO: imagens mostram criminosos dando treinamento de guerrilha no Complexo da Maré. **G1**, Rio de Janeiro, 24 set. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2023/09/24/exclusivo-imagens-mostram-criminosos-dando-treinamento-de-guerrilha-no-complexo-da-mare.ghtml>. Acesso em: 04 jun. 2024.
14. FELIX, Carla Baiense. **Territórios proibidos: a construção da favela no noticiário e seus efeitos sociais**. 2012. Dissertação (Doutorado em Comunicação e Cultura) — Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
15. FREIRE, Jussara. **Sensos do Justo e Problemas Públicos em Nova Iguaçu**. 2005. Dissertação (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
16. GANDY, Matthew. Urban atmospheres. **Cultural Geographies**, [S. l.], v. 24, n. 3, p. 353-374, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1474474017712995>. Acesso em: 04 jun. 2024.
17. GELL, Alfred. How to Read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation. **Man, New Series**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 271–286, 1985. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2802385>. Acesso em: 04 jun. 2024.
18. GRUPO DE ESTUDOS DOS NOVOS ILEGALISMOS; FOGO CRUZADO. **Mapa histórico dos grupos armados do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich-Böll, 2022.
19. GRUPO DE ESTUDOS DOS NOVOS ILEGALISMOS; OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLIS. **A expansão das milícias no Rio de Janeiro: uso da força estatal, mercado imobiliário e grupos armados**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich-Böll, 2021.
20. GRUPO DE ESTUDOS DOS NOVOS ILEGALISMOS. **Chacinas policiais**. Rio de Janeiro: GENI/UFF, 2022.
21. GIBSON, James Jerome. **The ecological approach to visual perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
22. INGOLD, Tim. **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**. London: Routledge, 2013.
23. INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill**. London and New York: Routledge, 2000.
24. JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. Martins Fontes, 2000.
25. KOSELLECK, Reinhart. Espaço de experiência e horizonte de expectativas. *In: KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 311-337.
26. KOONINGS, Kees; KOENDERS, Sara. Winning the urban war in Rio de Janeiro? Citizen security and the favela pacification strategy. *In: LASA INTERNATIONAL*

- CONGRESS, 30., May. 2012, [s. l.]. **Anais** [...]. [S. l.]: 2012. p. 23-26.
27. LEITE, Marcia Pereira. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 43–90, 2000.
  28. LEITE, Márcia Pereira. Da metáfora da guerra à mobilização pela paz: temas e imagens do Reage Rio. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 121–146, 1997.
  29. LEITE, Márcia; BIRMAN, Patrícia. Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização de seus sentidos. In: BARROS, Joana; COSTA, André Dal’bó da; RIZEK, Cibele (org.). **Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios**. São Carlos: Universidade de São Paulo; Instituto de Arquitetura e Urbanismo, 2018. p. 27–39.
  30. MAGALHÃES, Alexandre. A Guerra Como Modo De Governo Em Favelas Do Rio De Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 36, n. 106, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/3610600/2021>. Acesso em: 04 jun. 2024.
  31. MANO, Apoena; MENEZES, Palloma. Alerta Santa Marta: Dispositivos de (Contra) Vigilância em Favelas no Rio de Janeiro. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 52, p. 147-173, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2021.i52.a48191>. Acesso em: 04 jun. 2024.
  32. MISSE, Michel. Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 139-157, 2007.
  33. MENEZES, Palloma. **Entre o fogo cruzado e o campo minado: a “pacificação” das favelas cariocas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2023.
  34. NOTÍCIAS de uma Guerra Particular. Direção: João Moreira Salles e Katia Lund. Rio de Janeiro: Videofilmes, 1999
  35. OLIVEIRA, Pablo de Moura Nunes de. **“Fala morador!” A periferia na esfera pública e a violência urbana nas páginas hiperlocais**. 2020. Dissertação (Doutorado em Ciência Política) — Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
  36. PEDRETTI, Lucas Lima. **As fronteiras da violência política: movimentos sociais, militares e as representações sobre a ditadura militar (1970-1988)**. 2022. Dissertação (Doutorado em Sociologia) — Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
  37. PÉRES, Clara Gomes Polycarpo. **Casos de polícia e redes de política: uma análise das políticas de segurança pública a partir da Zona Sul do Rio de Janeiro**. 2022. Dissertação (Doutorado em Sociologia) — Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
  38. RAMOS, Silvia; PAIVA, Anabela. Mídia e violência: Como os jornais retratam a violência e a segurança pública no Brasil. **Boletim Segurança e Cidadania**, [S. l.], n. 10, 2005.
  39. SILVA, Marcela de Araujo. Houses, tranquility and progress in an área de milícia.

- Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v. 14, n. 3, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p132>. Acesso em: 04 jun. 2024.
40. SILVA, Luiz Antonio Machado da; LEITE, Márcia (org.). **Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
41. STAVO-DEBAUGE, Joan. Des événements difficiles à encaisser: un pragmatisme pessimiste. Un pragmatisme pessimiste, *In*: CEFAÏ, Daniel; TERZI, Cedric (org.). **L'expérience des problèmes publics**. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012. p. 191-223.
42. STEWART, Kathleen. Atmospheric Attunements. **Environment and Planning D: Society and Space**, London, v. 29, n. 3, p. 445–453, 2011. Disponível em: 10.1068/d9109. Acesso em: 04 jun. 2024.
43. TIROTEIO no Salgueiro provoca pânico na Tijuca. **O Globo**, Rio de Janeiro, 7 mar. 2001.
44. VAZ, Paulo *et al.* Pobreza e risco: a imagem da favela no noticiário do crime. **Fronteiras**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 95–103, 2005.
45. VIGH, Henrik. Motion squared: A second look at the concept of social navigation. **Anthropological Theory**, London, v. 9, n. 4, p. 419-438, 2010. Disponível em: 10.1177/1463499609356044. Acesso em: 04 jun. 2024.

*Palloma Menezes*

Professora adjunta do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pela Vrije Universiteit Amsterdam. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8462-2549>. Colaboração: Pesquisa empírica, Levantamento bibliográfico, Análise de dados, Redação. E-mail: [pallomamenezes@gmail.com](mailto:pallomamenezes@gmail.com)

*Mariana Cavalcanti*

Professora associada do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia pela Universidade de Chicago. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9633-9513>. Colaboração: Pesquisa empírica, Levantamento bibliográfico, Análise de dados, Redação. E-mail: [marianacavalcanti@iesp.uerj.br](mailto:marianacavalcanti@iesp.uerj.br)

*Giovanna Monteiro-Macedo*

Assistente de divulgação científica de DADOS - Revista de Ciências Sociais. Doutoranda em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0778-6600>. Colaboração: Pesquisa empírica, Levantamento bibliográfico, Análise de dados, Redação. E-mail: [giovannamonteiro@iesp.uerj.br](mailto:giovannamonteiro@iesp.uerj.br)

# Anticadeira: pneuma e política estética do Santuário Mãe de Deus<sup>1</sup>

## The Anti-Chair: pneuma and aesthetic politics at Santuário Mãe de Deus

**Maria José de Abreu**

Columbia University, New York, United States

### RESUMO

A cadeira monobloco, um ícone distinto do neoliberalismo, ativa um compromisso teológico incorporado na ortodoxia carismática dentro do catolicismo brasileiro contemporâneo. Intensificando uma zona de penumbra entre materialidade e espírito, forma e conteúdo, contentor e contido, este artigo visa mostrar como a especificidade da cadeira é ativamente integrada nas celebrações lotadas do Santuário Theotokos, Mãe de Deus, em São Paulo. O argumento refere-se à cadeira monobloco em ritual católico carismático como forma de explicitar esse compromisso teológico: nem cadeira, nem não-cadeira mas excedente que esta dupla negação ali segrega, pondo assim uma nova entidade – uma anticadeira-em jogo. Tal anti-cadeira, o artigo conclui, comunica uma teologia do espírito (pneuma).

**Palavras-chave:** Teologia, Ritual, Cadeira Monobloco, Santuário Mãe de Deus, Brasil.

---

<sup>1</sup> Agradecimentos a Diogo Silva e Bruno Reinhardt pela orientação prestada, a Claudio Lomnitz e Rihan Yeh pelos comentários oferecidos numa versão anterior deste texto, a Iracema Dulley pela carona oferecida ao Santuário do Padre Marcelo em Maio de 2019, e amizade, e finalmente, aos dois revisores anônimos por seus comentários e sugestões, e a editora do texto também.

---

Recebido em 03 de agosto de 2023.  
Avaliador A: 09 de outubro de 2023.  
Avaliador B: 19 de outubro de 2023.  
Aceito em 07 de junho de 2024.

---



## ABSTRACT

The monobloc chair, a distinct icon of neoliberalism, activates a theological commitment embedded in the charismatic orthodoxy in Brazilian Catholicism. Intensifying a twilight zone between materiality and spirit, form and content, container and contained, the article aims to show how the monobloc chair is actively integrated into the crowded celebrations at Santuário Theotokos, Brazil. The argument refers to the monobloc chair as neither chair nor non-chair but as the remainder such double-negation itself segregates, thereby laying bare a new entity — an anti — chair into being. Such anti-chair, the article concludes, renders a theology of spirit (pneuma).

**Keywords:** Theology, Ritual, Monobloc-Chair, Sanctuary Mother Of God, Brazil.

## INTRODUÇÃO

No ano de 2013, nas duas entradas principais do Santuário Mãe de Deus, amontoavam-se pilhas de cadeiras monobloco brancas. Quando todas as cadeiras do santuário – uma gigantesca concha de 30 mil metros quadrados – estivessem ocupadas, os visitantes retiravam uma cadeira da pilha, levavam-na para dentro e alinhavam-na com outras cadeiras voltadas para o altar. Dispostas numa série de filas, num padrão cruzado que divide a enorme superfície do santuário em doze a quinze linhas principais, cada uma com cerca de duzentas cadeiras. A visão de dezenas de milhares de cadeiras brancas vazias, antes da chegada das multidões, traz à mente o padrão de texturas replicativas, como num enxame de microrganismos, a matéria do rumor, o ar. Com uma área de assento de 40 por 45 centímetros e 89 centímetros de altura, a cadeira de plástico branco é facilmente ultrapassada pela vida que nela se senta. Como uma estrutura adaptável, a cadeira extrai sua expressão daquele que nela se senta, sublinhando assim o evento de sentar-se enquanto tal. As cadeiras monobloco têm uma presença proeminente nos espaços das igrejas evangélicas no Brasil e em todo o mundo. As qualidades da cadeira, sua trivialidade, ubiquidade e plasticidade, parecem sublinhar a estética da adaptabilidade global associada ao evangelicalismo pentecostal (Csordas, 1992; Meyer, 2011; de Witte, 2012; Blanton, 2015; Jesús, 2015; Bialecki, 2017; Del Pinal, 2022) e à pneumatologia que sustenta os regimes de ação e doutrina dentro dessas vertentes do cristianismo (Bonfim, 2012, 2015).

Apesar da afinidade evidente no design da igreja e nas cadeiras monobloco, o Santuário Mãe de Deus localizado em Santo Amaro, Zona Sul de São Paulo, não é um templo evangélico, mas a maior edificação associada ao movimento da Renovação Carismática Católica no Brasil.

Como é amplamente conhecido no Brasil, o Santuário é a materialização distintiva do estilo carismático de celebração do Padre Marcelo Rossi, e das suas missas altamente calistênicas, popularmente conhecidas como “a aeróbica de Jesus”. Precisamente na medida em que o santuário apresenta uma perigosa semelhança com as linhas evangélicas do protestantismo, é fundamental que o nome do santuário reafirme a sua linhagem católica. Mas não exatamente a linhagem localmente convencional do catolicismo, mas uma linhagem que, ao mesmo tempo que afirma a divindade de Maria, impregna a sua figura com o Espírito Santo, fonte inexaurível de animação. Como prova está o fato de o Santuário ter o nome de Mãe de Deus (*theotokos*), uma das designações centrais da iconografia bizantina. Questiona-se, então, como um ícone da teologia medieval, *theotokos*, se alinhou – teológica, técnica e esteticamente – com as qualidades materiais e imateriais específicas da cadeira monobloco do Santuário Theotokos, Mãe de Deus? Pode-se falar de uma teologia da cadeira monobloco tanto quanto se fala da técnica do ícone bizantino, ou, de fato, das técnicas e tecnologias que não só acontecem dentro do próprio santuário, mas que literalmente o “constroem”. Este artigo pretende analisar a relação entre o objeto cadeira e o ato de sentar-se no contexto das celebrações carismáticas no Santuário Mãe de Deus, mais conhecido como o “Santuário do Padre Marcelo”. Se a organização do espaço sagrado, assim como dos elementos materiais que o suportam, é uma dimensão constitutiva do evento religioso, salienta-se a importância da forma como a especificidade teológico-política de um grupo ou movimento recruta técnicas e design que não almejam tanto representar como “teologizar”. A questão que se coloca, portanto, é a de como a cadeira monobloco, um ícone do neoliberalismo econômico, se adequa a uma teologia política do “Bizantino imaginário” (usando o título do importante trabalho de Maria-José Mondzain, 2005), na qual as características principais daquela consistem, não em afirmação de presença explícita e definitiva mas, precisamente, em instabilidade, improvisado e, de fato, plasticidade, refletindo a própria natureza do Espírito Santo que, como lembram vários títulos de obras acadêmicas e não acadêmicas, “sopra onde quer”<sup>2</sup>.

A análise geral deste texto enquadra-se em visitas intermitentes aos vários “santuários do Padre Marcelo” entre 2000 e 2013 (de Abreu, 2002; de Abreu, 2005, 2013, 2021). Com enfoque particular no contexto do mais recente Santuário Mãe de Deus, inaugurado dia dois de novembro de 2012, pretende-se assinalar as várias mutações teológicas e estéticas no percurso do Padre Marcelo no cerne não apenas da igreja católica como do próprio catolicismo carismático, e os efeitos de tais mutações na posição e no movimento do corpo durante o ritual

---

2 Como é o caso do livro de Monsenhor Jonas Abib publicado em 2010. Fundador da *Comunidade Canção Nova* em Cachoeira Paulista, o autor é uma das mais importantes vozes no âmbito da Renovação Carismática Católica do Brasil (Oliveira, 2008). Para uma excelente etnografia sobre as implicações teológicas, semióticas e desdobramentos práticos de aforismo “pentecostal” (Bonfim, 2012; Lira, 2008; Prandi, 1997).

carismático administrado pelo Padre Marcelo. Na apreensão sensual do seu ser material, sente-se momentaneamente como a cadeira-monobloco pode ser transformada em uma espécie de artifício material do Espírito e da própria economia (*oikonomia*) trinitária, uma espécie de teologia “monoblocular”. A cadeira parece ser animada tanto por aquele que nela se senta como por aquele que deixou de sentar-se nela. Isso fica evidente quando, devido às correntes de vento que atravessam o Santuário Mãe de Deus, *permanentemente* inacabado, (que, para o observador distanciado, lembra um daqueles grandes postos de gasolina à beira da estrada, a céu aberto, com telhados elaborados), a leveza da cadeira monobloco se manifesta: as cadeiras começam a andar à deriva, formando cadeiras-multidões. Esse fenômeno expõe a necessidade de algum tipo de regimentação para que a leveza e a plasticidade não sejam confundidas com desordem e diluição. É com isso em mente que as centenas de trabalhadores voluntários do santuário, identificáveis pelos seus coletes azuis, certificam-se de que as cadeiras se realinham no espaço.

Antes da celebração, ou no seu rescaldo, a visão das cadeiras no santuário desencadeia o tipo de encontro que Mario Perniola (2004) denomina “*sex appeal* do inorgânico”. Intensificando a zona de penumbra entre materialidade e espírito, forma e conteúdo, contendor e contido, que a cadeira comunica, estão as manifestações ritualmente vinculadas e preternaturais de milagres, profecias e revelações que têm lugar nestas celebrações tão concorridas. Por exemplo, a cadeira monobloco apresenta um compromisso entre a postura de pé e o ato de se deitar no chão, uma vez que, no decurso da cerimônia, os indivíduos ungidos, paradoxalmente, cedem à gravidade para “repousar” no Espírito. O interesse desta análise é explorar estas formas de compromisso no Santuário Mãe de Deus. Por compromisso, entende-se uma interpretação da cadeira monobloco *nem* como cadeira, *nem* como não-cadeira, mas como o resto excessivo que o próprio paradoxo exuma, pondo assim a nu uma nova entidade: uma *anticadeira*. Sobre a qual assenta-se uma teologia do espírito (*pneuma*) enquanto atmosfera. Na senda de estudos recentes dedicados a forma como o conceito de mediação se revela limitado face ao problema da materialidade (Mondzain, 2005; Hirschkind, 2011; Engelke 2010; Reinhardt, 2016), particularmente quando este é pensado por meio do conceito de atmosferas (Eisenlohr, 2018; Reinhardt, 2020), atenta-se com afincamento particular ao que resiste a ser materilizável, precisamente para melhor apreciar a infraestrutura teológica (pneumática) que acolhe a cadeira monobloco nas celebrações carismáticas. Como argumenta Reinhardt, colocando Gibson e Asad em conversa, o meio atmosférico não medeia tanto a realidade como manifesta a mediação enquanto tal, implodindo assim o conceito de mediação no próprio evento adverbial do seu acontecer (2020, p. 1531). Este mesmo aspecto adverbial afeta profundamente a problemática da presença (Engelke, 2007), na medida em que, tal como num ícone bizantino, tal presença se manifesta por intermédio da capacidade de esvaziamento desta, o que em teologia se designa *kenosis* (Mondzain, 2005; de Abreu, 2002). Em outras palavras, o que é distintivo nos compromissos práticos carismáticos

com a cadeira monobloco não é primordialmente suas propriedades (i)materiais reais, mas, antes precisamente, o fato de ser um espaço reservado de indecidibilidade (uma nem cadeira, nem não-cadeira), ou aquilo que Janet Roitman (2012; 2013) chama de “um espaço de ocupação negativa”, em virtude do qual as qualidades atmosféricas do espírito emergem, como que através desse mesmo quiasma. Outra forma de abordar esse tópico é questionar, ecoando a “observação de segunda ordem” de Niklas Luhmann: que tipo de trabalho teológico é permitido pela cadeira monobloco? Tal abordagem, como bem argumentou Luhmann (1990), significa reconhecer, ao invés de ultrapassar, a necessidade lógica do paradoxo para revelar formas de racionalidade, teológicas ou não.

Assim concebida a cadeira, analisa-se a seguir como ela, com seu design e atmosfera particulares, representa um condutor semiótico da teologia teotokiana no Santuário Mãe de Deus e do movimento carismático católico no Brasil, de modo mais geral. É um salto extraordinário articular aquilo que parece pertencer a mundos incomensuráveis: teologia medieval e cadeiras monobloco. No entanto, a elasticidade e a propriocepção, que permitem percepção da posição e movimento articular, estão no centro da doutrina prática carismática católica. O comando para facilitar o fluxo elástico do Espírito entrou na lógica da confecção de sermões, espaços e objetos entre seus líderes e seguidores (Reinhardt, 2014; Santo, 2013). E ele contrasta com as convenções tradicionais do catolicismo, em que a gravidade e a solenidade são valorizadas como meios de ancorar o divino na terra e como modos de expressar autoridade e tradição.

O líder carismático Padre Marcelo Rossi, acusado de medir a muscular elasticidade de sua congregação pelo seu próprio corpo de ginasta, afirma acreditar que manter-se sentado na celebração obstrui a união do Espírito Santo. Desde que se tornou sacerdote, em 1998, e celebrante na paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, localizada na zona sudeste de São Paulo, Rossi tem criticado, mais por intermédio de seus atos que de suas palavras, a inércia e, até mesmo, a obesidade, que, segundo ele, atrapalha o catolicismo romano. Ainda assim, a hierarquia da igreja, que legitima sua ação, quer se sentar; tem necessidade de se sentar para afirmar o seu estatuto superior. Para ele, o ato de se sentar é uma forma de submeter os membros a uma quietude desconhecida da tradição do *gymnos* da Grécia antiga, na qual se inspira. Um ginasião contemporâneo, Padre Marcelo combinou o seu gosto pessoal pela musculação com o exemplo dos ginastas da pólis helênica para propor uma solução elegante para o problema que chamava então de “a obesidade” da Igreja. A sua principal missiva é que os fiéis comecem a fazer um uso diferente do corpo, principalmente por meio dos órgãos pneumáticos, dos canais e das artérias do corpo que respira, como condutores do carisma (óleo) divino. Com o seu regime aeróbico característico, o Padre Marcelo tornou-se o grande treinador de almas, o eixo muscular do catolicismo renovado e o administrador do óleo (crisma) mediante o qual se edifica todo um novo *corpus ecclesiae* elástico e uma nova linguagem de massa(s). Uma nova “liturgia”

contra uma velha “letargia”, em suas palavras. Mas como este desejo de contornar a sujeição dos membros acabou por influenciar a adoção da cadeira monobloco como solução? Como a cadeira é capaz de acomodar tais tensões entre ordens de gravidade? Investiga-se, assim, a política material da cadeira monobloco no Santuário Mãe de Deus, também conhecido como “Santuário do Padre Marcelo”, por meio da articulação de dois qualificativos: contenção e gravidade.

## DIA DE TODOS OS SANTOS

Na tarde do Dia de Todos os Santos de 2013, o Padre Marcelo (cujo porte físico se mostrava mais pesado) junto de seu bispo celebraram uma missa especial no Santuário Mãe de Deus, para a qual foram convidados vários altos dignitários da Igreja do Brasil e de outras partes da América Latina. Com os rumores de que o Padre Marcelo estava falido (e obeso), que nunca conseguiria pagar a construção maciça iniciada cinco anos antes, e de que, após a morte de João Paulo II, estava a ser ostracizado pela hierarquia, a celebração dessa missa especial foi concebida para ter o maior impacto possível na população. Contribuiu para isso o fato de a TV Globo fazer a cobertura semanal de suas missas, que continuavam a ser das mais populares em todo o Brasil na época. Naquele ano, o santuário ainda recebia uma média de cinquenta mil pessoas por semana, três vezes maior do que a média regular de qualquer outro espaço católico no Brasil. Contudo, a insistência das pessoas em referir-se ao santuário, não pelo seu nome oficial, mas, como “Santuário do Padre Marcelo” levantava discórdia entre a hierarquia da igreja, que evocava o axioma de que o catolicismo nunca foi um espetáculo de uma só pessoa, mas um empreendimento comunitário. Esta preocupação também se associava ao fato de Padre Marcelo convidar frequentemente para as suas missas celebridades, em detrimento de representantes da Igreja.

Esta celebração de Todos os Santos seria, portanto, uma forma de acalmar o clamor impaciente da Igreja para que ele fosse um católico correto e transmitisse a mensagem correta às câmeras, à sua comunidade e ao mundo. Para cumprir seu objetivo, o Padre Marcelo e seu conselheiro espiritual, o Bispo Fernando Figueiredo, trabalharam muito na preparação das celebrações. O seu intuito era observar as convenções tradicionais do ritual católico, reconhecendo ao mesmo tempo a excepcionalidade do Dia de Todos os Santos, quando as pessoas recordam os mortos por meio da oração e refletem com velas sobre o futuro. Se tudo corresse como planejado, estariam presentes 38 bispos e cardeais de todo o Brasil, Argentina e Chile.

A grande multidão já tinha, na sua maioria, ocupado os seus lugares de acordo com a disposição geométrica das cadeiras. Os assentos tinham sido colocados e alinhados por voluntários, muitos dos quais vinham ao santuário semanalmente para ajudar na logística. Cinco dos bispos se sentariam no altar elevado, mas a maior parte deles ocuparia as duas primeiras filas centrais, viradas para o altar. Estas duas filas principais formariam uma cinturão de bispos, que seriam depois apoiados por outros clérigos, freiras e noviços de renome. No meio do santuário, porém, havia um grande número de cadeiras vazias, estranhamente posicionadas, e um grupo de voluntários a guardá-las de perto para que nenhuma pessoa não autorizada se sentasse ali. Era evidente que aquelas cadeiras vagas teriam uma função mais auspiciosa naquele dia.

Num esforço para reconhecer a presença dos dignitários, Rossi fez com que os bispos entrassem durante a procissão inicial, numa altura em que o santuário já estava repleto de fiéis, muitos deles peregrinos. Quando os bispos se dirigiram para se sentar de acordo com a sua ordem na fila, foi chamada a atenção para o fato de haver um bispo a mais e de ser necessária uma cadeira extra. Uma jovem freira apressou-se a oferecer a sua própria cadeira e, por sua vez, foi-lhe oferecida uma cadeira por um leigo que se encontrava atrás dela. Ao ver a agitação, um voluntário aproximou-se com mais duas cadeiras e colocou-as ao lado do bispo que tinha sido o último da fila. Aparentemente, dois bispos ainda estavam para chegar. Mas ninguém ocupou esses lugares e as duas cadeiras permaneceram vazias. Estas cadeiras, no entanto, permaneceram sob o olhar atento dos voluntários, para que nenhum leigo tentasse ocupar uma delas.

Nada disso seria digno de grande atenção se não fosse o fato de o Padre Marcelo ter resistido, durante muito tempo, à presença de cadeiras no santuário. De fato, uma das razões que o levou a abandonar sua antiga capela foi o impacto de seu design na quietude dos fiéis. Em sua opinião, os bancos de cedro, longos e paralelos, constrangiam de maneira particular o movimento do corpo. O ato de sentar-se contradizia sua valorização do corpo vertical, o corpo que ensaia as suas capacidades cinéticas. Além disso, afirmava a existência de um objeto exterior ao qual os corpos se acomodam, em vez de abraçar a capacidade do corpo de gerar espaço. Outro problema dos bancos era o fato de ajudarem a pré-determinar o número de pessoas. Alinhava as pessoas de acordo com o seu tamanho. Os bancos determinavam o carácter finito e restrito dos corpos e do próprio espaço. Nesse sentido, reintroduziam o tipo de individuação corpórea que o padre desejava ultrapassar. Por meio das canções que compunha, imaginava um ritmo em que as pessoas pudessem aliviar o peso dos pés, não se sentando, mas levantando cada pé do chão. Porque mais importante do que levantar o pé é expor *como* a gravidade é desafiada.

À medida que, ao longo dos anos, mais pessoas chegavam, atraídas por suas celebrações, mais ele se habituava à ideia de que, na medida do possível, não deveria predeterminar os limites de sua multidão. Se abraçou os meios de comunicação de massa com toda a força nos anos 90, foi por conta deste repúdio a qualquer enquadramento. Quanto mais vazio o espaço, mais claro

é o papel da prática carismática na sua construção, quer dizer, construção de espaço como espaço, como se fosse um organismo, o próprio ventre de Maria, nas palavras do mentor do padre, bispo Fernando Figueiredo. Ao não dispor de um número específico de lugares no novo santuário, o Padre Marcelo podia potencializar a sua multidão, os seus seguidores entendidos sempre já em termos daqueles que ainda podem chegar. A multidão potencial, ou, como Padre Marcelo disse, a “massa elástica” (durante a elevação da hóstia sacramentada), é, também, a melhor definição da multidão no Santuário Mãe de Deus. O seu público é uma multidão na qual pode haver concordância entre o número prospetivo e o número real, tal como no ventre de Theotókos: a criança gerada no útero não é um ser singular, mas uma rede de relações. Uma trindade em que, como num sistema adaptativo de infinito looping retroativo, Maria se torna Mãe do próprio Pai, que é simultaneamente Filho.

A relação do Padre Marcelo com a multidão lembra a noção de Elias Canetti (1960, p. 22) de “multidão aberta”, que, como ele escreve, “quer sentir de novo a sensação do seu próprio crescimento”. A referência de Canetti a São Paulo como líder exemplar da multidão aberta (em oposição a São Pedro como líder da “multidão fechada”) atesta esta descrição; Rossi invoca frequentemente o Sermão do Areópago de Paulo como o esquema logístico ideal, uma vez que é dirigido contra o cerimonial limitador do templo oficial<sup>3</sup>. A multidão que ele aspira a construir e a treinar assemelha-se antes à “multidão rítmica” de Canetti, a qual, na medida em que é constituída principalmente por meio do ritmo, comunica um certo esbatimento dos contornos, um tremor das margens. Algumas das composições ou reinterpretações de canções do Padre Marcelo inspiram-se na estrutura de mantra do rosário bizantino. O ritmo repetitivo e pulsante do rosário permite que as canções sejam adaptadas a remixes de música eletrônica. A “Oração do Coração”, como Padre Marcelo se refere a sua adaptação musical do rosário bizantino, permite-lhe abstrair um ritmo que sintoniza, ao mesmo tempo que aperfeiçoa, a elasticidade mecânica do corpo. A sua multidão ideal é constituída por intermédio do ritmo. Utilizando técnicas de oração e de canto, ele desenha uma pulsação. A batida alinha os corpos num movimento comum, uma pontuação que aspira a esbater os limites de presenças que, de outro modo, seriam discretas.

Esta redução da multidão a um ritmo é, no entanto, difícil de se manter. Tanto mais que o seu recrutamento de repertórios da cultura popular, no momento em que introduz técnicas alternativas como o rosário bizantino, reativa também elementos do catolicismo popular. Se, por um lado, suas composições rítmicas favorecem uma espécie de anonimato abstrato, por outro, seu próprio sucesso torna-o também bastante popular (Maués, 2003). Paradoxalmente,

---

<sup>3</sup> Ao inspirar-se no Sermão do Areópago de Paulo, tal como é relatado em Atos 17,16-34, o Padre Marcelo segue o Papa João Paulo II ao ligar o Areópago de Paulo ao advento dos meios de comunicação de massa modernos como meio de evangelização e de reforma do catolicismo.

os ritmos que deveriam renegar a singularidade em prol de uma batida comum também o transformam num líder, até mesmo num santo ou padroeiro, e voltam a ligá-lo a velhas lógicas de santidade popular. Assim, ao mesmo tempo que os fiéis trazem as contas do rosário para o santuário, a fim de sintonizar o ritmo do seu coração com a oração, também trazem objetos pessoais, como fotografias dos seus familiares, carteiras de motorista e carteiras de trabalho. O seu papel é, portanto, trabalhar constantemente o equilíbrio entre a abstração e a existência concreta. Ele puxa as coisas para um lado na esperança de que, ao fazê-lo, seus opostos também apareçam.

Agora que milhares de cadeiras monobloco se reuniram no santuário, Padre Marcelo teve de estabelecer uma ponte entre vontades estilísticas pessoais e hierárquicas. Resignou-se à ideia de ter cadeiras no santuário. No entanto, como se tornou claro nesse dia de Todos os Santos, o seu modo de resignação também lhe inspira uma certa teatralidade ou encenação, como se quisesse declarar que ele, mais uma vez, controla as coisas no santuário, mesmo os aspectos que preferiria não incluir. As cadeiras monobloco guardadas, vazias e estranhamente dispostas no meio do santuário eram um exemplo dessa encenação por intermédio de opostos. Pouco depois da abertura do ritual, um grupo de jovens noviços e diáconos vestidos com coletes brancos imaculados saiu de trás do altar, desceu a longa rampa de cimento em ziguezague e atravessou o santuário até as cadeiras vazias estrategicamente posicionadas. Seguindo o rebanho de neófitos, que se deslocava em fila pelo espaço, acompanhado por hinos solenes eletrificados, os fiéis entregavam-se a uma espécie de dramaturgia popular medieval do Juízo Final das almas dos mortos.

O tema do cortejo das almas do catolicismo popular, característico do Dia de Todos os Santos (quando os tormentos do inferno são comparados e superados pela alegria do paraíso eterno), foi integrado a uma performance que elegeu a violência como referente, notadamente a memória da brutalidade que muitos no Brasil sofrem todos os anos. Isso ficou evidente quando o movimento espiralado do corpo celeste do cortejo, como anjos que levam as almas dos mortos para o céu, ocupou os lugares que lhes foram destinados. Sentados numa determinada ordem, as roupas brancas dos noviços iluminavam um esquema literário segundo uma relação de significação no espaço e no tempo. Formavam um padrão que tornava legíveis as três letras maiúsculas da palavra “paz”. Sentados de maneira coordenada, seus corpos tornaram-se caligráficos. Suas figuras conferiram ordem semântica a um aglomerado de cadeiras que, de outra forma, seria abstrato e desordenado. Por meio de um sentar-se que escreve, os corpos dos noviços ultrapassaram sua própria individualidade. Quem é que alguma vez duvidou que a escrita é um ofício corporal?

Os noviços relacionaram-se com as cadeiras da mesma forma que uma caneta se relaciona com o papel. A marcação literária no espaço absorveu as condições facilitadas pelo

suporte das cadeiras. Ainda assim, as cadeiras foram além da função frequentemente atribuída ao papel como um simples suporte ou superfície inerte. Foi precisamente porque Padre Marcelo não considerou as cadeiras como matéria neutra no edifício que se propôs envolvê-las numa cena teatral de legibilidade. Em outras palavras, as cadeiras não eram meros suportes físicos; não existiam simplesmente debaixo das pessoas que nelas se sentavam, como uma superfície inerte. Ao participarem na operação de escrever “PAZ”, as cadeiras subverteram o poder convencional de *circunscrição* de tal objeto, tornando-se, em vez disso, uma tecnologia de *inscrição* (Mondzain, 2005). Apenas os que olhavam do palco ou os que assistiam em casa pela televisão podiam decifrar as palavras, e o Padre Marcelo acrescentou a sua voz à coreografia para que a congregação soubesse: “Anjos da Paz”, assim eram as noviças. E, então, como uma onda que apaga em vista de futuras inscrições, um aplauso maciço percorreu o local<sup>4</sup>.

## QUANDO UMA CADEIRA NÃO É UMA CADEIRA

Importava refrear o discurso crítico no meio do clero cético. Embora, em parte, o santuário tivesse começado a incluir lugares sentados para acomodar o clero, as cadeiras também ofereciam novas possibilidades de abordar o corpo como candidato a sentar-se. Uma opção era formar um contínuo entre a cadeira e a pessoa que se senta, o suporte e o corpo, de modo que a cadeira, ao tornar-se uma extensão da ação da pessoa que se senta, entrasse na materialidade dessa ação e função. Os noviços não estavam apenas sentados em cadeiras, permitindo assim que o signo impusesse a sua vontade sobre a coisa. Pelo contrário, o fato de se sentarem, por si só, trouxe deliberadamente à tona um novo sistema de signos, pelo menos para aqueles que eram capazes de lê-lo.

Para alguns, houve um toque de comédia ao ver cardeais, bispos, arcebispos e outros patriarcas de rito latino (aqueles que Canetti, 1960, p. 183, descreve como “o lamento temporal mumificado”), adornados com as suas pesadas batinas, rabats de seda escarlate, cruces, mitras e outros trajes oficiais, sentados em precárias cadeiras de plástico. A aparência enganadora, ou mesmo fantasmagórica, das cadeiras sob tais fundamentos patricios foi um tema de conversa

---

<sup>4</sup> Todos os anos, no Dia de Todos os Santos, o Padre Marcelo trabalha a encenação da palavra “paz” de formas inesperadas. Em um ano anterior, isso se deu por um jato que rebocava uma faixa com a palavra escrita, enquanto pétalas vermelhas caíam do avião sobre a multidão. Ainda que esperado, todavia concebido para surpreender como o Espírito Santo faz, o refrão da paz durante a celebração do Dia de Todos os Santos também permite que as coisas corram num outro sentido inesperado. Assim, mesmo aqueles que não puderam ler a mensagem pelos corpos dos noviços, puderam lê-la mediante uma estrutura de expectativa. E isso, para muitos, foi suficiente. Ele tinha conseguido de novo.

na cantina, após a celebração, e também no carro das congregantes que nos ofereceram carona para o centro da cidade. As reações bem-humoradas das mulheres vieram na esteira de um debate desproporcional sobre em qual cadeira o Papa João Paulo II se sentaria em sua próxima visita ao Brasil, em 1997, a terceira de seu mandato. As especulações no domínio público sobre qual o designer, qual o carpinteiro e quais os materiais que acomodariam a Cadeira Sagrada ofereceram os termos do problema de como e onde sentar a hierarquia no espaço organizado pelo Padre Marcelo. E nada como um bom provérbio para terminar uma conversa na qual as palavras tem que silenciar pensamento: “A tradição é um trampolim para o futuro, não uma poltrona para descansar”, disse a condutora provocando risos entre os demais presentes.

A questão linguística clássica, como na famosa canção de Bacharach e David “A House Is Not a House”, sobre se uma cadeira continua a ser uma cadeira mesmo que ninguém esteja lá sentado, pode dar uma pista para outra questão: se uma cadeira continua a ser uma cadeira apesar de *alguém lá estar sentado* (Hoven, 2013). As reflexões de Canetti (1960) sobre o sentar, por exemplo, evoluem a partir de uma imagem da cadeira como um objeto rígido, um objeto que exerce intrinsecamente pressão sobre o mundo. O seu modelo é o trono do rei ou a cadeira estofada macia, mas pesada, que são locais de exercício e manutenção do poder. “A dignidade de estar sentado é uma dignidade de duração” (1960, p. 452). Canetti escreve:

Quando um homem se senta, é o peso físico que ele exibe e, para que este faça todo o seu efeito, ele precisa de se sentar em algo elevado acima do chão. Em relação às pernas de uma cadeira, ele é efetivamente pesado. Se ele se sentasse no chão (ou ficasse de pé), causaria uma impressão totalmente diferente, pois a terra é tão mais pesada e sólida do que qualquer uma de suas criaturas que a pressão que elas exercem é insignificante em comparação. A forma mais simples de poder se dá ou em termos de altura – e nesse caso ele tem de estar de pé – ou em termos de peso – e nesse caso ele tem de exercer uma pressão visível (Canetti, 1960, p. 453).

Se dependesse do Padre Marcelo, o poder estaria de pé, não sentado. Mas, tal como está, tem de dar lugar a uma certa gravidade, a um certo peso, que funcionará como aval positivo da hierarquia a seu estilo e espaço de celebração. No Dia de Todos os Santos, a ansiedade era grande entre os fiéis e os voluntários, uma apreensão de que a presença da hierarquia, sentada ali em toda a solenidade, afetasse a elasticidade ágil do espírito pela qual o Padre Marcelo se tornara famoso, sobretudo por sua popular aeróbica de Jesus. Havia uma incongruência entre o rígido pelotão de clérigos na frente e os membros da calistenia nas traseiras, entre as figuras bem definidas no altar e os adeptos irregulares, abertos e por vezes apertados nos fundos do edifício. Mas, pelo menos até certo ponto, o Padre Marcelo foi capaz de expor a maleabilidade das cadeiras para além da sua função correta. Ele podia movê-las no espaço e reorganizá-las. Conseguia mostrar que eram ao mesmo tempo cadeira e anticadeira, que eram cadeiras contra elas mesmas.

## COMO AS CADEIRAS NÃO PARAVAM DE CHEGAR

Foi por volta de 2005 que as cadeiras monobloco “começaram a chegar como que do nada” ao santuário, disse uma voluntária, que estava com outras três mulheres. “As primeiras cadeiras estavam ali, como se o vento as tivesse arrastado... e essas foram ficando, mais chegando.” Este era o segundo santuário do Padre Marcelo desde que deixara a sua pequena paróquia igualmente em Santo Amaro. “A vontade de ter cadeiras”, nota a voluntária, “veio também das pessoas”. E continuou: “Primeiro, as pessoas começaram a trazer cadeiras de campismo e a sentar-se no anel exterior da multidão, junto à parede. Mas como [a maioria das pessoas] estava de pé enquanto louvavam, não conseguiam ver nada. Então, a administração do santuário, com a autorização do Padre Marcelo, encomendou uma [grande] quantidade de cadeiras e estabeleceu que apenas os que precisassem delas [idosos, crianças, pessoas com deficiência] se sentariam nas primeiras filas com outros convidados especiais.” Nesse ano, no início de abril, faleceu o Papa João Paulo II, o que, durante algum tempo, atenuou a vivacidade e a resiliência normais das massas. Como já foi referido, o Papa tinha sido um apoiador entusiasta do Padre Marcelo, e corriam rumores de que o próximo Papa, cardinal Ratzinger, seria menos favorável à verve e ao dinamismo que ele oferecia. Esse receio encontrou um correlato na preocupação de que a introdução de cadeiras iria alterar substancialmente o comportamento que o padre há muito lutava para incutir nos seus congregados. As pessoas receavam que as cadeiras interferissem no ritmo que ele procurava na oração, no canto e na dança e, por conseguinte, afetassem a motivação de todos para se empenharem corporalmente na missa. Em suma, o receio era que o centro de gravidade deixasse de estar nos ecos do som e do canto e passasse a estar no eixo que liga o sagrado ao chão, onde o poder é tradicionalmente exercido.

Ironicamente, as primeiras cadeiras começaram a chegar ao santuário não por pressão da hierarquia, mas devido à fama do Padre Marcelo. Ainda hoje, alguns fiéis fazem fila à porta do santuário a partir das quatro da manhã. Dezenas de outros passam ali a noite, embrulhados em sacos de dormir, à espera de que os grandes portões exteriores se abram por volta das 5h15. Mas as pessoas também trouxeram cadeiras. A maior parte delas eram leves e dobráveis, o que, tendo em conta que a celebração durava entre duas e três horas, por vezes em dias de calor abrasador, era útil. No entanto, os trabalhadores do santuário desencorajavam-nas, pedindo aos fiéis que se quisessem sentar-se que se retirassem para o refeitório ou para o exterior. Com o tempo, começou a formar-se um discurso sobre o cansaço e a resistência. O esforço de chegar cedo e esperar fez com que alguns vissem o sentar como algo maior que um privilégio. Pouco a pouco, as primeiras filas foram sendo ocupadas estritamente não somente pelos “especialmente necessitados”, mas também pela hierarquia da igreja. Atrás destas primeiras filas, havia

algumas filas para convidados especiais, como freiras e frades de várias ordens. E por detrás destes dignitários sentados estava a congregação de pé, que regularmente podia chegar a trinta mil pessoas. O Padre Marcelo temia que, uma vez que se permitisse algumas cadeiras para aquelas pessoas, seria difícil reverter o processo. As cadeiras introduziriam uma classificação no seio da assembleia que só poderia ser equilibrada com mais cadeiras. As cadeiras atrairiam mais cadeiras, e mais cadeiras ainda viriam, de forma viral. Para travar esta tendência, o Padre Marcelo comprou bancos de madeira e colocou-os no grande altar, de modo a que a hierarquia, inclinada a comentários queixosos, pudesse olhar para a multidão assim como ele.

Em 1996, enquanto celebrava na pequena capela de sua diocese no sudeste de São Paulo, Padre Marcelo improvisou um sistema de som no pátio de sua igreja. Transformando a rua numa extensão da igreja, começou a celebrar missas ao ar livre. À medida que a notícia de suas celebrações espantosas se espalhava, atraindo mais pessoas e a atenção dos meios de comunicação, a rua tornava-se intransitável. Por fim, as artérias circundantes que conduziam a sua capela encheram-se de celebrantes em pé nos dias de missa. A polícia e os voluntários tiveram de orientar as multidões e desviar o trânsito; as autoridades públicas, incluindo o presidente da câmara dos vereadores, pediram desculpa aos moradores do bairro. O gesto de levar a missa para fora das paredes da igreja, ou melhor, de juntar os que estavam dentro da capela com os que estavam fora, funcionou como um comentário sobre a natureza da multidão que o Padre Marcelo queria produzir e mobilizar. O seu público não era uma multidão formada por corpos discretos posicionados no tempo e no espaço, mas uma “multidão-aberta” formada pelo ritmo. A diferença diz respeito à percepção sutil de uma multidão que emerge por meio da ressonância, da ideia de que o ritmo supera a separação da presença, na qual a especificidade do número se abstrai na possibilidade de enumeração, na possibilidade de uma contagem a caminho de se tornar mais. É como se as coreografias rítmicas que introduziu, atraindo milhares a sua capela, a sua rua e a seu bairro, tivessem o poder de tornar o todo maior do que a soma das partes. Abraçando a repetição das letras, das melodias e dos movimentos que as acompanham, a multidão transformava-se em seus tempos e em suas síncopes. Ele seria o principal líder da criação de um desfile denominado “o Carnaval de Jesus”, o “yeah, yeah, yeah de Cristo”, e como todos os bons desfiles em São Paulo, causou muito tumulto e desordem no tráfego normal do bairro, tornando árdua a jornada dos fiéis e visitantes curiosos.

Rapidamente se tornou claro que o Padre Marcelo tinha de deixar sua capela no sudeste de São Paulo e de celebrar em outros locais da cidade. Em 1998, ele estava oferecendo missas em ginásios, estádios de futebol, parques e pistas de corrida. Pressionado pelos seus colegas do clero a estabelecer-se e a associar-se a um único local, o Padre Marcelo alugou um grande hangar numa zona industrial de sua diocese. Alternava as celebrações em seu santuário com uma intensa presença nos meios de comunicação, até que estas coincidiram: os

meios de comunicação começaram a ir ao santuário e a filmar suas celebrações. E, apesar dos constrangimentos impostos pela hierarquia para ter uma casa espiritual, continuou a encontrar formas de regressar à ideia de uma congregação formada pelo fenômeno de seu movimento. Ele suportava as coisas. A insistência em celebrar com as portas abertas, a aspiração de construir um santuário com “paredes expansíveis” (de Abreu, 2005) e, afinal, a ausência de portas no seu Santuário Mãe de Deus são reiteraões de como desafiar a contenção. Seus seguidores, seus agentes publicitários e os meios de comunicação foram arredondando o número de visitantes por festa: vinte mil, quarenta mil, setenta mil, dois milhões... Esta contagem foi lançada na esfera pública, apenas para ser inflacionada, contestada e alterada, e funcionou para reforçar a impossibilidade, ou o não desejo, do Padre Marcelo de transformar a presença em enumeração. E que cadeiras poderiam fazer jus a tal ambição?

As cadeiras continuaram a chegar. As pessoas trouxeram-nas para o santuário, primeiro pelas razões práticas já mencionadas, depois por imitação do que outros estavam fazendo e, finalmente, em resposta à concessão da direção do santuário. “Se acham que vão ficar muito cansados,” o Padre Marcelo passou dizer à congregação, “podem trazer o seu banquinho.” Mas a variedade de assentos interferia com o seu sentido do coletivo e a necessidade de membros livres para subir e descer, para fazer o sangue correr e os rostos das pessoas ficarem escarlates e suados. (Ele gostava desse esforço.) Finalmente, permitiu as cadeiras monobloco, milhares delas, no santuário. As cadeiras alteraram o espaço de forma significativa. Diferiram substancialmente do design convencional dos bancos de igreja, com sua aura digna de durabilidade e peso. A facilidade com que as cadeiras podem ser montadas e desmontadas, empilhadas e desempilhadas, ou mesmo descartadas, realçava a plasticidade do espaço.

Essas qualidades práticas sintetizam em seu ser material um modelo para pensar a subjetividade na São Paulo urbana. Ao mesmo tempo, porém, essa leveza também constitui uma ameaça à estrutura de ancoragem da qual a leveza do Padre Marcelo também depende; além disso, a leveza da cadeira representa um risco para o bom governo das multidões enquanto cidadãos, e por isso devem ser tomadas medidas para salvaguardar o espaço de cair em total desordem. O que acaba por fazer da cadeira monobloco um objeto tão performativo é o fato de permitir a coexistência de opostos. Enquanto objeto, a cadeira determina e comenta as estruturas de poder que regem a relação entre o desejo do Padre Marcelo de ter uma multidão aberta e o receio da Igreja Católica de que demasiada liberdade dos membros provoque ondas nos passos medidos, nos cânones pesados e nos sermões rígidos da hierarquia.

## GRAVIDADE

O problema da *gravitas*, sua força sensorial e normativa, tem um papel tradicional na concepção dos espaços religiosos e no disciplinamento do sujeito religioso. Na física moderna, a gravidade é definida como a força de atração que move os corpos em direção ao centro de um corpo celeste. Na tradição cristã, a gravidade pode ser vista como a forma por meio da qual, durante o ritual religioso da missa, os corpos reais, uma massa tanto humana como não humana, se relacionam entre si em relação a um lugar sagrado. No design interior moderno das igrejas, a cruz passou a ocupar a posição central e a servir como o corpo celeste primordial para o qual todos os outros corpos são orientados. É o sinal que medeia tanto a relação vertical entre o céu e a terra como as relações horizontais da vida mundana. Embora o termo “Missa” se refira ao ritual da celebração no seu conjunto, isto é, a liturgia da Missa, ele também mantém uma relação metonímica com as propriedades da Eucaristia. Ao longo de toda a existência do cristianismo, a união em comunhão tem sido o principal poder operativo da Eucaristia. Nas discussões medievais sobre a aparência da Eucaristia e a consequente substituição do pão cristão primitivo pela hóstia, julgou-se importante que o princípio da comunhão em massa fosse incorporado nas propriedades materiais da hóstia. O corpo da missa deveria ser materialmente codificado, substanciado, no da Eucaristia.

No mesmo período em que o corpo material da hóstia se tornava mais leve e liso, a caminho do translúcido, o cenário da liturgia tornava-se cada vez mais pesado e orientado para o objeto. Era como se o movimento de trazer a autoridade do céu para a terra exigisse uma certa dose de peso nos argumentos visuais próprios de um ambiente eclesiástico, tal como codificados no assento, no cetro e nos trajes do papa. A iconologia litúrgica, o mobiliário e as insígnias deveriam significar aspectos da soberania religiosa e civil, ao passo que os emblemas comuns como altares, ambrários, oleiras, fontes batismais, cadeiras, grades de comunhão, tábuas de hinos, púlpitos, bancos, rosários, ajoelheiras e os edifícios construídos para os abrigar deveriam ser representações materiais do objetivo de persuadir por meio do peso. A escolha de materiais mais pesados, como pedra, madeira e metal, apoiava este objetivo e levava adiante o desafio de testar a fé por intermédio da arte de dobrar e trabalhar estes materiais em escultura e gravura e de retirar disso lições espirituais e institucionais. No seu conjunto, os materiais da igreja foram selecionados em resposta a noções que associavam a autoridade terrena ao peso.

Mas onde o peso era primordial para trazer o poder celestial à terra, sua negação permitia que certos objetos, como o ostensório, o cálice ou a Bíblia, fossem levantados no ar. O tamanho, a forma, a proporção, a simetria e o equilíbrio eram qualidades valorizadas nesta atividade de levantamento de pesos. O ritual da missa não era, portanto, apenas um meio de atrair o olhar

do espectador para a natureza cruciforme dos gestos executados pelo padre: para os lados e para cima. Tratava-se igualmente de implicar esses gestos na política muscular da instituição, expressa no objetivo sempre reiterado de crescer e expandir-se no universo como *catholos*. Assim, a ortopraxia da elevação dos objetos não se limitava a desafiar a gravidade que lhes era conferida pelo design (Stolow, 2013); estava associada à ambição de que esse peso ficasse codificado no corpo da *ecclesia*. Nessa qualidade, a *ecclesia* sempre foi tanto o celebrante de Deus como o levantador de pesos. Na Europa medieval, a dinâmica contrastante entre a gravidade e o levantamento de pesos encontrou equivalência icônica no enclausuramento da hóstia numa pesada custódia, que, por sua vez, era superada pelo gesto de elevação do sacerdote para o ar, de modo que toda a comunidade pudesse participar na edificação da igreja. Este exercício era repetido no ritual da comunhão, na replicação e distribuição da hóstia entre a congregação, na sua capacidade de afirmar e renegar o corpo humano e sua presença carnal. As relações entre a hóstia, a cadeira monobloco e a comunidade não são simplesmente metafóricas. O que estas três entidades partilham não é a semelhança na similitude, mas a semelhança no dinamismo ou no ritmo. Anfitrião, cadeira e comunidade aplicam ao ser processual o princípio dos opostos, isto é, o paradoxo que permite a afirmação da *gravitas* no preciso momento em que a nega<sup>5</sup>.

## CONCLUSÃO

Na primeira semana de maio de 2010, o Padre Marcelo caiu de sua nova esteira de corrida. Na queda, torceu o pé e teve de ficar numa cadeira de rodas durante três semanas. Ao falar de seu acidente, sublinhou a sensação de que o ar o empurrava por baixo de seus pés, através de suas pernas, levantando-o ligeiramente. Orgulhava-se de correr de olhos fechados, prova de que aquela atividade se tornara ordinária para ele, e explicava com firmeza à imprensa que a queda tinha sido causada por inveja, ou olho gordo. Seu livro *Ágape* estava vendendo muito bem, como nenhum outro livro na história do Brasil, com um recorde de 10 milhões de cópias, e descartando o boato de que ele não havia se adaptado à nova e ultramoderna máquina

---

5 Um paradoxo que acompanha a crescente leveza do ser tecnológico, para pôr os termos na linguagem de Georges Simondon (1958). Ironicamente, o próprio poder da tecnologia de negar ao ar a sua substância conduziu, com o tempo, a uma identificação quase completa entre ambos. É o estado a que assistimos atualmente, em que a sofisticação tecnológica aspira a tornar-se uma com o próprio ar. O fato de o mundo da computação ter sido impregnado de analogias aéreas e de uma retórica (hiper)ventilatória - equiparando a gravidade aos velhos meios de comunicação - e de o significado por defeito de “nuvem” se ter tornado “armazenamento de dados baseado em servidores” são sintomas dessa fusão entre um fenômeno natural e o avanço tecnológico (de Abreu 2013).

de exercícios, ele viu seu sucesso como a causa final de sua queda. Em todo o caso, o incidente não o dissuadiu de prosseguir com sua vida. Apesar dos conselhos da família e do bispo para que descansasse e se recuperasse, cumpriu seus compromissos e celebrou a missa numa cadeira de rodas.

No dia 9 de maio, Dia das Mães, Rossi entrou no altar com sua cadeira de rodas, criando uma grande onda de comoção na audiência majoritariamente feminina. “Uma cadeira de rodas”, disse ele, “não é assim tão mau”. Depois, ao microfone, gritou o habitual “Vamos agora abalar a casa? Vamos pular?” O evento começou com a sua habitual lista de canções, com a ajuda de Hebe Camargo. Para muitos dos presentes, foi extraordinário ver o padre, conhecido por desafiar a gravidade, confinado a uma cadeira. Mas também lhe deu a oportunidade de encenar a superação de tais limitações. Ele foi capaz de admitir que, por vezes, é preciso sentar-se. Estava aprendendo essa lição. Mas o acidente também reforçou seu ponto de vista de que as cadeiras são locais elevados de indulgência, que as cadeiras podem transformar as pessoas em espectadores e não em participantes; podem ser púlpitos que atestam a ideia de que o corpo nunca pode ser suficientemente edificado. A convenção dos fiéis sentados, ainda afirma Padre Marcelo, não tem em conta o fato de que a luz da graça continua a ser melhor refletida quando se está de pé e pronto para correr. Estar de pé é atuar e expor a necessidade de praticar a religião. É o requisito mínimo para que o Espírito inicie a sua dramaturgia de unção e devoção.

Notoriamente instáveis, as cadeiras monobloco ainda permanecem no santuário do Padre Marcelo. Não obstante a expressão coloquial, entre os carismáticos, “levadas pelo vento” pode facilmente ser traduzido como “sopradas pelo Espírito Santo”. A contrapartida a este vento inspirado que leva e traz é, no entanto, a cadeira barata e descartável associada às correntes de ar do capitalismo industrial. A materialidade deste objeto de plástico moldado reflete a dupla natureza do espírito e da globalização. A cadeira monobloco, como já foi referido, não só é anônima como também se identifica com seu modo de produção, seu processo de fabrico e seu espírito. A cadeira é ao mesmo tempo um objeto acabado e sua infraestrutura, ao mesmo tempo o signo, a forma e as condições de possibilidade. É simultaneamente uma cadeira e o seu conceito, Theotókian.

Numa posterior visita, em 2019, ao então (ainda) inacabado Santuário Mãe de Deus, foi observada uma estrutura metálica no chão que atravessava apenas as primeiras cinco filas do santuário, a área onde se sentam bispos, cardeais, políticos, personalidades famosas e outros convidados nobres. À tal estrutura seriam amarradas as cadeiras desta área, a fim de garantir que elas, e talvez seus ocupantes, não fossem a lugar algum. Se para alguns, o agrilhoar da cadeira ao chão reflete um regresso ao *gravitas* do catolicismo tradicional, para outros, revela a força do Espírito Santo, cuja força do sopro levaria as cadeiras pelo o ar.

## REFERÊNCIAS

1. ASAD, Talal. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'. **History of Religions**, Chicago, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
2. BIALECKI, Jon. **A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement**. Berkley: University of California Press, 2017.
3. BLANTON, Anderson. **Hittin' the Prayer Bones: Materiality of Spirit in the Pentecostal South**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2015.
4. BONFIM, Evandro. **A Canção Nova: Circulação dos Dons, Mensagem e Pessoas Espirituais em uma Comunidade Carismática**. 2012. Dissertação (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
5. BONFIM, Evandro. Glossolalia and Linguistic Alterity: The Ontology of Ineffable Speech. **Religion and Society: Advances in Research**, New York, v. 6, n. 1, p. 75-89, 2015. Disponível em: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/religion-and-society/6/1/air-rs060106.xml>. Acesso em: 05 jun. 2024.
6. CANETTI, Elias. **Crowds and Power**. (Translation Carol Stewart). Penguin Books Ltd Harmondsworth. Middlesex, England, 1960.
7. CSORDAS, Thomas. Religion and the World System: The Pentecostal Ethic and the Spirit of Monopoly Capital. **Dialectical Anthropology**, Ann Arbor, v. 17, n. 1, p.3–24, 1992.
8. DE ABREU, Maria José. Breathing into the Heart of the Matter: Why Padre Marcelo Needs No Wings. **Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts**, Paternoster Row Sheffield, v. 1, n. 2–3, p.325–349, 2005.
9. DE ABREU, Maria José. On Charisma, Media and Broken Screens. **Etnofoor**, Ann Arbor, v. 15, n. 1–2, p. 325–349, 2002.
10. DE ABREU, Maria José. **The Charismatic Gymnasium: breath, media, and religious revivalism in contemporary Brazil**. Durham: Duke University Press, 2021.
11. DE ABREU, Maria José. The FedEx Saints in a Neoliberal City. In: HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit. **Things: Religion and the Question of Materiality**. New York: Fordham University Press, 2013. p. 321–336.
12. DE WITTE, Marlene. The Electric Touch Machine Miracle Scam: Body, Technology, and the (Dis)authentication of the Pentecostal Supernatural. In: STOLOW, Jeremy (org.). **Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between**. New York: Fordham University Press, 2012. p. 61082.
13. DEL PINAL, Eric Hoenes. **Guarded by Two Jaguars: A Catholics Parish Divided by Language and Faith**. Tucson: University of Arizona Press, 2022.
14. EISENLOHR, Patrick. Suggestions of Movement: Voice and Sonic Atmospheres in Mauritian Muslim Devotional Practices. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 33, n. 1, p.32–57, 2018. Disponível em: <https://www.doi.org/10.14506/ca33.1.02>. Acesso em: 05

- jun. 2024.
15. ENGELKE, Matthew. **A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church**. Berkeley: University of California Press, 2007.
  16. ENGELKE, Matthew. "Religion and the Media Turn: A Review Essay." **American Ethnologist**, Hoboken, v. 37, n. 2, p. 371–379, 2010. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01261>. Acesso em: 05 jun. 2024.
  17. HIRSCHKIND, Charles. Media, Mediation, Religion. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 90–97, 2011. Disponível em: [https://www.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140\\_1.x](https://www.doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140_1.x). Acesso em: 05 jun. 2024.
  18. HOVEN, Paul van den. A Chair is Still a Chair Even Through There is No One Sitting There: About the semiotics of the trivial. In: WASIK, Zdzisław; CZAJKA, Piotr; SZAWERNA, Michał (org.). **Alternate Construals in Language and Linguistics**. Wrocław: Wrocław Publishing, 2013, p. 143-160.
  19. JESÚS, Aisha Beliso-de. **Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion**. New York: Columbia University Press, 2015.
  20. LUHMANN, Niklas. **Essays on Self-Reference**. New York: Columbia University Press, 1990.
  21. MAUÉS, Raymundo Heraldo. Bailando com o Senhor: Técnicas Corporais de Culto e Louvor (o extase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 9–40, 2003. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1590/S0034-77012003000100001>. Acesso em: 05 jun. 2024.
  22. MEYER, Birgit. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 23–39, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>. Acesso em: 12 jun. 2024.
  23. MONDZAIN, Marie-José. **Image, Icon, Economy**. The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary. Stanford: Stanford University Press, 2005.
  24. OLIVEIRA, Eliane de. **Sinfonia Inacabada: Segredo, Imaginação e a Comunidade de Vida Canção Nova**. 2008. Dissertação (Doutorado em Ciências) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
  25. PERNIOLA, Mario. **The Sex Appeal of the Inorganic: Philosophies of Desire for the Modern World**. Tradução: Massimo Verdicchio. London: Continuum, 2004.
  26. PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: EDUSP, 1997.
  - REINHARDT, Bruno. Atmospheric Presence: Reflections on Mediation in the Anthropology of Religion and Technology. **Anthropological Quarterly**, [S. l.], v. 93, n. 1, p. 1523–1553, 2020. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1353/anq.2020.0021>. Acesso em: 05 jun. 2024.
  27. REINHARDT, Bruno. 'Don't Make It a Doctrine': Material Religion, transcendence, critique. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 16, n. 1, p. 75-97, 2016. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1177/146349961562501>. Acesso em: 05 jun. 2024.

28. REINHARDT, Bruno. Soaking in Tapes: the haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Hoboken, v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1111/1467-9655.12106>. Acesso em: 05 jun. 2024.
29. ROITMAN, Janet. **Anti-Crisis**. Durham: Duke University Press, 2013.
30. ROITMAN, Janet. Crisis. **Political Concepts: a critical lexicon**, New York: [s. n.], 2012. Disponível em: <https://www.politicalconcepts.org/roitman-crisis/>. Acesso em: 10 jun. 2019.
31. SANTO, Diana Espírito. “Fluid Divination: Movement, Chaos, and the Generation of ‘Noise’ in Afro-Cuban Spiritist Oracular Production.” **Anthropology of Consciousness**, Hoboken, v. 24, n. 1, p. 32–56, 2013. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1111/anoc.12006>. Acesso em: 05 jun. 2024.
32. SIMONDON, Georges. **On the Mode of Existence of Technical Objects**. Tradução: Ninian Mellamphy. Paris: Editions Montaigne, 1958.
33. STOLOW, Jeremy. **Orthodox by Design**. Berkeley: University of California Press, 2010.

*Maria José de Abreu*

Professora Associada na Columbia University. Doutora em Antropologia pela University of Amsterdam. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3765-4769>. E-mail: [md3605@columbia.edu](mailto:md3605@columbia.edu)

# Achessmosfera: considerações sobre a condição atmosférica do xadrez

## Achessmosphere: consideration on the atmospheric condition of chess

**Gustavo Guedes Brigante**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

**Alex Galeno**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

### RESUMO

Em face do reducionismo cognitivista, que transforma a rica experiência do enxadrismo em meros cálculos frios, este artigo busca restaurar a atmosfera do xadrez. Para tanto, a partir de revisões bibliográficas, observações participantes e autoenográficas, o escrito se propõe a fornecer uma caracterização inicial da atmosfera que chamaremos de “floresta de peças”. A fim de captar as nuances atmosféricas de cada modalidade, compara-se, aqui, as condições de engajamento no xadrez físico e virtual. A seleção bibliográfica elenca nomes e obras concernentes direta (como Tim Ingold e Hans Gumbrecht) ou indiretamente (como James Gibson e Anna Tsing) ao discutir o conceito de “atmosfera”. Quanto aos exemplos de campo, os dados obtidos presencialmente foram coletados ao longo das vivências pessoais de um dos autores com a prática nos últimos anos, enquanto os dados obtidos remotamente – através de vídeos e redes sociais – foram obtidos ao longo da escrita deste texto. O escrito conclui que as condições atmosféricas da partida, longe de figurarem como mero acessório ou pano de fundo, são constitutivas da experiência enxadrista e, portanto, devem ser levadas a sério em qualquer investigação sobre a prática.

**Palavras-chave:** Atmosfera, Xadrez, Percepção, Atenção.

---

Recebido em 12 de julho de 2023.

Avaliador A: 23 de outubro de 2023.

Avaliador B: 14 de novembro de 2023.

Aceito em 27 de maio de 2024.

---



**ABSTRACT**

In the face of cognitivist reductionism, which transforms the rich experience of chess into mere cold calculations, this article seeks to restore the atmosphere of chess. To this end, based on bibliographical reviews, participant and autoenographic observations, the article sets out to provide an initial characterization of the atmosphere that we will call the “forest of pieces”. In order to capture the atmospheric nuances of each modality, the conditions of engagement in physical and virtual chess are compared. The bibliographic selection lists names and works that directly (such as Tim Ingold and Hans Gumbrecht) or indirectly (such as James Gibson and Anna Tsing) discuss the concept of “atmosphere”. As for the field examples, the data obtained in person was collected during the personal experiences of one of the authors with the practice in recent years, while the data obtained remotely - through videos and social networks - was obtained during the writing of this text. The paper concludes that the atmospheric conditions of the match, far from being a mere accessory or backdrop, are constitutive of the chess experience and should therefore be taken seriously in any investigation into the practice.

**Keywords:** Atmosphere, Chess, Perception, Attention.

**INTRODUÇÃO**

Enfocando a prática enxadrística, este escrito visa explorar, de maneira geral e inicial, a importância do conceito de “atmosfera” para investigações sobre experiência performática. O intento se justifica em função das lacunas deixadas pelas pesquisas cognitivas, em especial do século XX, no que se refere às considerações sobre o papel da atmosfera no jogar.

Dedicados exclusivamente aos processos cognitivos que baseiam a tomada de decisão e resolução de problemas no tabuleiro, os paradigmas psicológico-cognitivistas excluíram todos os demais elementos constitutivos da prática enxadrística<sup>1</sup>. A redução do xadrez a mero quebra-cabeças e da performance a mero cálculo opera uma verdadeira desmaterialização de ambos.

Pesquisas mais recentes no campo das ciências cognitivas atentaram-se a essas lacunas e se incumbiram de incluir, em suas análises e considerações, o corpo em sua dimensão somática e afetiva (Guntz *et al.*, 2018). Apesar da contundente abertura perspectiva, algo ainda parece não ter sido contemplado: a atmosfera que envolve e atravessa a experiência situada do jogar. Trata-se de um conceito amplamente difuso e debatido, apresentando duas principais acepções

---

<sup>1</sup> Ver: De Groot (1978) e Chase e Simon (1973).

opositoras: cósmica (via meteorologia) e afetiva (via estética). Seguindo a ambição de Ingold (2015) para convergir tais extremos, entendemos atmosfera como o permanente espaço fenomênico continuamente emergido pelo entrelaçamento de intensidades meteorológicas e afetivas ao longo de qualquer prática ambientalmente situada e que sobre ela retroage. Voltando as atenções às condições ambientes do jogar, este artigo busca desfazer a desmaterialização implicada no reducionismo cognitivista, devolvendo o jogo aos fluxos da vida.

Para sistematizar a apresentação dos conteúdos e argumentos, o escrito foi articulado em cinco itens. O primeiro se dedica a um breve resgate das teses cognitivas sobre enxadrismo, evidenciando a maneira pela qual a anteriormente mencionada desmaterialização é operada. O segundo, por sua vez, consiste na introdução de dois conceitos-chave para o atual intento: “mundo de materiais” e “atmosfera”. Já o terceiro e o quarto objetivam proporcionar dois exemplos autoetnográficos acerca de duas modalidades acentuadamente contrastantes no campo do enxadrismo: respectivamente, xadrez “presencial” e “virtual”. O primeiro refere-se a uma partida jogada ao ar-livre, em uma praça na cidade de São Paulo; o segundo, a uma sequência de partidas *online*. Além destes exemplos, o material de campo inclui relatos obtidos ao longo da vivência de um dos autores com a comunidade de prática na cidade e na internet. É importante ressaltar que as experiências autoetnográficas apresentadas não são de modo algum representativas. Cada modalidade comporta mais possibilidades de engajamento do que as aqui sublinhadas – a rigor, comporta possibilidades virtualmente infinitas, já que renovadas a cada partida. Por fim, o quinto item sintetiza de maneira mais concentrada a mobilização dos conceitos propostos no cerne do tema enfocado. A conclusão, finalmente, defende a crucialidade de uma perspectiva que aborde o enxadrismo como um fenômeno atmosférico para uma leitura mais holística da prática.

## BREVES NOTAS SOBRE XADREZ E OS ESTUDOS COGNITIVOS

É justo dizer que foram as ciências cognitivas que trouxeram o xadrez internacional, modalidade distinta de jogos como *xianqi* (dito “xadrez chinês”), ou shogi (dito “xadrez japonês”), para o campo da ciência propriamente dito. Os psicólogos Alfred Binet (1894) e Alfred Cleveland (1907) estão entre os pioneiros desta inserção. Como o xadrez, enquanto jogo de tabuleiro, consiste em um sistema fechado no qual, como em um quebra-cabeças, as soluções para determinado problema posicional estão contidas na própria configuração situacional de peças, os psicólogos viram no jogo uma promissora fonte para o escrutínio dos processos de

tomada de decisão e resolução de problemas.

A ambição das Ciências Psicológicas (e, mais tarde, cognitivas), portanto, como incansavelmente reiteram seus pesquisadores, não concerne tanto ao xadrez ou à prática enxadrista *em si*, mas aos processos cognitivos que subsidiam a percepção da configuração posicional do tabuleiro, a escolha dos próximos movimentos e a adoção de estratégias. Em outras palavras, a pergunta central se debruçava sobre o segredo cognitivo da habilidade enxadrista. Levada adiante por pesquisadores como De Groot (1978), Chase e Simon (1973), Gobet (2019), Holding (1992), Saariluoma (1995), Ericsson e Kintsch (1995), esta baliza investigativa foi passada de geração em geração e se mantém consolidada ainda hoje. Isso não significa que seus herdeiros formem qualquer consenso acerca do tema e, de fato, os atritos são muitos. Para dar um breve exemplo, enquanto, para Chase e Simon (1973), a habilidade enxadrista se funda no acúmulo mnemônico de pequenos padrões significativos de peças – que se organizam em “pedaços perceptuais” (*perceptual chunks*) –, para Holding a habilidade enxadrista não se calca na capacidade de armazenamento de “chunks”, mas na capacidade de ver adiante, isto é, prever as possibilidades mais vantajosas a partir de certa posição. Apesar de suas diferenças conclusivas, ambos partem do mesmo pressuposto: o xadrez é redutível ao cálculo abstrato e a performance enxadrista pode ser considerada pura operação mental.

Não obstante as interessantes descobertas desses esforços, a principal lacuna dessa agenda é operar uma verdadeira desmaterialização tanto do jogo quanto do jogador. Passam a ser entidades fantasmagóricas, sem a presença substancial da experiência situada. Atentas a essa lacuna, pesquisas mais recentes buscaram incluir o corpo em suas análises. De Groot, Gobet e Jongman (1996), por exemplo, notaram diferenças reveladoras entre os comportamentos oculares de jogadores de diferentes níveis. Uma delas refere-se ao fato de que jogadores experientes frequentemente canalizam sua atenção visual para casas desocupadas (antevendo, portanto, as possibilidades da posição), enquanto novatos tendem a ancorar seus olhos em casas já ocupadas (o que reforça a ideia de que enquanto os primeiros veem possíveis fluxos relacionais porvir, os segundos veem estacionárias peças unitárias). Resultados similares foram apresentados por Charness *et al.* (2001) e outros autores. Com isso, mesmo que timidamente, o corpo começa a aparecer.

Já em uma outra série de pesquisas, contando com um aparato tecnológico ainda mais refinado, foram incluídas análises voltadas à captura e mensura de reações viscerais/corporais/emocionais na performance: pressão sanguínea, batimentos cardíacos, gestos faciais e manuais, dilatação de pupilas etc. passam a entrar no escopo das ciências cognitivas à medida que novas ferramentas são disponibilizadas. Buscando escrutinar o papel de emoções e movimentos oculares na resolução de problemas enxadrísticos, Thomas Guntz e seus colegas (2018), por exemplo, desenvolveram um instrumento capaz de captar (via *webcam* de alta qualidade) e

analisar (através de variados *softwares ad hoc*) “a visão dos olhos (*eye gaze*), fixações, posturas corporais, e sinais de expressões faciais de humanos engajados em tarefas interativas em um ecrã tátil” (Guntz *et al.*, 2018, p. 1). Conforme concluem em primeiro momento, após a bateria inicial de testes e frisando a necessidade de pesquisas futuras, “uma associação de emoções com situações reconhecidas orienta os especialistas na seleção de configurações parciais de jogo para uso na exploração da árvore do jogo” (Guntz *et al.*, 2018, p. 10).

Deste modo, vê-se uma progressiva abertura, no campo da psicologia cognitiva, que parte do “puramente mental” (processos de cálculo e dinâmicas mnemônicas) para o “parcialmente corporal” (com a inclusão de atenção às respostas oculares e, de modo mais amplo, estados emocionais). Apesar dessa escalada, ainda parece faltar a essas pesquisas considerações acerca da atmosfera que envolve o jogar. Trata-se de uma abordagem importante, visto que envelopa tanto as emoções quanto a performance, e torna mais abrangente a compreensão dos afetos em jogo; afinal, afetos tratados exclusivamente na gramática da emoção – que é o caso das pesquisas em psicologia no xadrez – “são [apenas] um pequeno subconjunto de possíveis relações corporificadas [*embodied*] com o ambiente mais amplo” (Brown *et al.*, 2019, p. 4, acréscimo nosso).

## ATMOSFERA NO MUNDO DE MATERIAIS

Tão disputada quanto multifacetada é a compreensão do que chamamos “atmosfera”. Considerando seu papel de grande relevância para os mais diversos campos do saber, incluindo Filosofia, Meteorologia, Física, Psicologia, Geografia, Química, Antropologia, Arquitetura, Artes e afins, sua natureza difusa não é uma surpresa. Não obstante a multiplicidade de acepções, o conceito entra em cena como uma ferramenta para estudos voltados à percepção e habitação de um ambiente. A ideia geral consiste em evidenciar os modos pelos quais elementos que integram certo ambiente (como luzes, cores, sons, odores e outros) desempenham papéis ativos na experiência de seus habitantes (que, por sua vez, também impingem o ambiente com suas peculiaridades).

Diferentemente do conceito de representação, base das teorias representacionistas que transformam a experiência vivida em um processo transitivo – que consiste na impressão de esquemas mentais/culturais sobre a “natureza” bruta de um mundo “externo” –, o conceito de atmosfera pode viabilizar a apreciação heurística intransitiva das matrizes de fluxos “cósmicos” e “afetivos” que se interpenetram simultaneamente na emergência da experiência situada. Desse modo, não se vê “o” ambiente, como se, externo a ele, o organismo meramente escaneasse de

maneira neutra suas “informações”; ao contrário, a aparição da atmosfera em cena permite notar que se vê *com* o ambiente (Ingold, 2011, 2015).

Um dos maiores corolários das teorias da percepção de matriz culturalista nas Ciências Sociais é bem conhecido: a percepção do ambiente não é, senão, o resultado da imposição de representações “mentais-culturais” *sobre* o ambiente externo, “físico-natural“, ou seja, toda experiência humana, sob esse ponto de vista, é intermediada por um espelho cultural. Para usar a famosa expressão de Geertz (1977), a percepção – e, mais fundamentalmente, a habitabilidade – humana seria suspensa em uma “teia de significados” tecida pelo próprio homem. Essa concepção, como é sabido, não nasce com o culturalismo. Geertz se inspirou declarada e majoritariamente em Weber (1947). Para Marx (1930), também, em sua famosa comparação entre a abelha e o construtor, a capacidade de gerar “imagens internas” (ou seja, mentais) que antecedem o ato de produção seria o elemento que distingue definitivamente homens e animais. Finalmente, para Durkheim (1995), as representações figuram como cristalizações duráveis em contraste à efemeridade das sensações – sendo, portanto, uma condição necessária para o habitar humano em um mundo de processos fluidos.

É certo que a genealogia representacionista volta ainda mais no tempo, mas basta notar que, além de se tratar de uma das mais dominantes vertentes nas teorias da percepção (seja no terreno das ciências sociais ou não) e manter a questão da “excepcionalidade humana”, estabelece uma divisão afiada entre um mundo material (das topologias “externas”, naturais) e um mundo imaterial (das representações, imagens internas e significados). Tudo ocorre, neste cenário, como se houvesse uma ponte através da qual ideias se materializam em artefatos – como enfatiza a perspectiva culturalista – e, inversamente, artefatos se desmaterializam em imagens – como destaca a perspectiva materialista. É esse o caráter que Ingold (2011) chama de “transitivo”, visto que a dinâmica denota uma *interação* incessante entre polos de oposições binárias como material/imaterial, infraestrutura/superestrutura, natural/cultural, externo/interno, mundano/mental, fluido/durável, e assim por diante.

Por outro lado, ressalta Tonino Griffèro (2014), “atmosfera” concerne a uma instância pré-dualística, portanto, também pré-linguística. As dualidades, com efeito, instauram-se quando as categorias alcançam a experiência. Como, então, conceber a habitabilidade de um ambiente enquanto fenômeno atmosférico? Para resolver a questão, Michel Serres (1995), em conversa com Bruno Latour (1995), conforme Brown *et al.* (2019, p. 3), advoga pela necessidade de um “materialismo dinâmico”; isto é, um materialismo no qual “o mundo é um incessante jogo de forças”.

Contra a ideia de materialismo, mas, ainda assim, de maneira análoga ao sentido evocado por Serres (1995), Ingold (2011) propõe o que chama de “mundo de materiais”. Apesar de reconhecer que possa parecer um tanto pedante distinguir entre “mundo material” e “mundo

de materiais”, o antropólogo argumenta que é um passo útil e necessário. Diferentemente do “mundo material”, que implica a contraparte “mundo imaterial” e, portanto, uma concepção transitiva, “mundo de materiais” denota o ambiente enquanto uma incessante profusão de fluxos entendidos como “linhas”. Em vez de pensar em termos de “formas” e “conteúdos”, o mundo de materiais nos convida a pensar, como também convidam Deleuze e Guattari (1987), ao escreverem acerca do “espaço fluido”, em termos de “materiais” e “forças”.

Nesse âmbito, tanto o ambiente quanto seus habitantes deixam de ser apreendidos enquanto entidades fechadas sobre si mesmas e passam a ser apreciadas enquanto um *continuum* processual, um emaranhado de linhas em contínua renovação e mistura. “Filhos do céu”, como diriam Michel Cassé e Edgar Morin (2009), somos feitos dos materiais que integram as estrelas e este mundo. Trocamos, incessantemente, materiais com o meio. Ao inspirarmos, misturamos nosso sangue com oxigênio e, ao expirarmos, devolvemos dióxido de carbono e outros materiais para o meio. Todas as atividades são realizadas em correspondência com os materiais que nos envolvem. Inspirado simultaneamente no geógrafo Torsten Hägerstrand (1976) e nos filósofos Deleuze e Guattari (1987), Ingold chama essa matriz de movimentos e “correspondências” de “malha” (*meshwork*).

Hägerstrand (1976) propôs que os elementos constitutivos de certo ambiente sejam percebidos como filamentos entrelaçados, isto é, como caminhos de devir. Deleuze e Guattari (1987), por sua vez, propuseram uma apreciação das coisas enquanto emaranhados de linhas que, simultaneamente, competem com operações estratificantes. Já para o conceito de “correspondência”, o antropólogo se inspira sobretudo na ideia de *response ability* do músico John Cage (2011). Conforme assevera em *Imagining for Real* (Cage, 2022, p. 246), ao evocar uma composição do violinista e compositor Malcolm Goldstein na qual é descrita a experiência de um rio cortando a terra: “Assim como o rio e a terra, som e sentimento co-respondem. É isso que eu chamo de ‘correspondência’ (Ingold, 2018). Se prefiro o termo ao ‘*response ability*’ de Cage, é simplesmente pela ênfase, convergida pelo prefixo, *co-*, na mutualidade de resposta”.

Deste modo, delinea-se a condição turbilhonar de um mundo feito vórtex. Trata-se de um mundo em constante processo generativo no cerne do qual não há *objetos*. Isto é, não há entidades fechadas sobre si mesmas. Neste sentido, o mundo de materiais é *fluido-sólido* (Clark *et al.*, 2021), *concrecente* (Whitehead, 1978). Para nos atentarmos ao mundo de materiais, devemos seguir o conselho de Böhme (2017, p. 15) e “ao invés de concebermos as coisas primeiramente em termos de ‘forma’ e ‘volume’, devemos examinar o modo pelo qual elas ‘radiam’ através do espaço”. No contexto da *malha*, cada “radiação” performa uma linha e cada encontro, se correspondente, ocasiona um nó, um entrelaçamento. De modo diferente é, conforme argumenta, o conceito de “rede” (“*network*”) em Latour (2005).

Enquanto a malha sempre conta com pontas soltas, a rede atesta uma totalidade fechada.

Enquanto a malha ocorre pelo princípio do entrelaçamento, a rede o faz pelo princípio da conexão. Enquanto a rede é arregimentada por polos estacionários interconectados por linhas retas, a arquitetura da malha se calca em nós, formados pelas próprias linhas em entrelaçamento. Enquanto no entrelaçamento sujeitos e relação são a mesma coisa (no sentido de se metamorfosearem em conjunto e sincronia), na conexão, sujeitos e relação figuram como coisas distintas (uma vez que os polos de conexão são fechados sobre si mesmos e a linha de conectividade se estabelece no espaço entre eles). Por fim, enquanto as conexões da rede se pautam por articulação externa, as correspondências da malha se pautam por *simpatia*. “Como linhas de música polifônica, cuja harmonia reside em suas alternantes tensões e resoluções”, explica Ingold (2015, p. 23) acerca do caráter *simpático* da malha, “as partes possuem um sentimento íntimo uma pela outra e não são simplesmente ligadas por conexões de exterioridade”.

Essa distinção é importante, visto que revela o crucial da malha: as afetações mantêm seus implicados em constante processo de transformação. “Banhado em luz, submerso em som e arrebatado em sentimentos (*rapt in feeling*), o ser senciente cavalga a crista do devir do mundo, sempre presente, e testemunha o momento que o mundo está prestes a se revelar pelo que é” (Ingold, 2015, p. 84). Ao longo deste cavalgar, o próprio ser deixa de ser um nome para se tornar um verbo na medida em que se constitui como multiplicidade vivaz em entrelaçamento ininterrupto com os materiais que o cercam. O processo generativo das criaturas, portanto, é responsivo em vez de puramente ativo. O cérebro, por exemplo, como declaram os neurocientistas Kandel e Hawkins (1992), longe de ser um órgão estanque, encontra-se em constante processo de responsiva transformação morfológica. Seus processos generativos, como assevera o neurocientista António Damásio (2018), são fundamentalmente atrelados aos ciclos do organismo em geral – e, portanto, às contínuas intempéries do ambiente.

O mesmo ocorre com a percepção (que, por óbvio, inclui a atividade neuronal): nossa atenção flui responsiva às turbulências mundanas. É justamente desta intensa profusão que atmosferas emergem. Sem ambiente, sem atmosfera. Sem criatura, sem atmosfera. Por isso, Ingold (2015) entende por “atmosférico” um conceito que reúne simultaneamente o cósmico e o afetivo, o meteorológico e o estético, de modo que o ambiente (em sua “materialidade dinâmica”) e a criatura (em suas intensidades impalpáveis) sejam apreendidos em unidade.

Paralelamente, Gumbrecht (2011) se vale da palavra alemã *Stimmung* (cuja intrincada história não será abordada aqui) para caracterizar a atmosfera no contexto literário. Apesar de o inglês distinguir *mood* (como estado “afetivo”) e *climate* (como condição “cósmica”) enquanto categorias simetricamente opostas (mesmo que complementares), a expressão *Stimmung* reúne “a *Stimme* e a *stimmen*. A primeira significa ‘voz’; a segunda, ‘afinar um instrumento musical’ [...], tal como é sugerido pelo afinar de um instrumento musical, os estados de espírito e as atmosferas específicas são experimentados em um *continuum*” (p. 12).

Apesar de altamente sofisticados e precisos, modelos computacionais enxadristas informados por inteligência artificial (IA), que conseguem até mesmo mimetizar estilos de jogo de certa pessoa, no limite, se reduzem a operadores de comparação de padrões e cálculo bruto a partir de um dinâmico banco de dados. Isolada de maneira imperturbável em seu *hardware*, a inteligência artificial não *joga*, apenas mobiliza e imprime padrões. Criaturas de carne e osso, por outro lado, são porosas e, inevitavelmente, sua performance é atravessada simultaneamente pelos materiais e forças do entorno, da carne e da alma. Neste sentido, o xadrez se constitui como um fenômeno *atmosférico* no registro do *Stimmung*.

Inserir a prática enxadrista no registro atmosférico, ensejamos, talvez constitua o primeiro passo para o alcance de uma mudança perspectiva em direção à apreciação mais holística do fenômeno. Apesar de não termos encontrado qualquer literatura científica sobre xadrez que lide diretamente com o conceito de atmosfera aqui mobilizado, algumas pistas surgem ao longo do caminho. O grande mestre Leonid Yudasin, em uma conversa com o experiente enxadrista e antropólogo norte-americano Robert Desjarlais (2011, p. 45), a respeito da obsessão que enxadristas podem cultivar em relação ao jogo, distingue a “rica realidade do xadrez” entre a “pequena realidade” do tabuleiro e a “grande realidade” da vida. Não se pode acessar o segundo de dentro do primeiro, Yudasin salientava.

Passar do microcosmo da partida para o macrocosmo da vida (e vice-versa), conforme qualifica Desjarlais (2011, p. 43), é um ato de “mágica cognitiva”. A atmosfera do xadrez, nessa linha, é uma enação no microcosmo da partida, contudo, trata-se de uma atmosfera que emerge não somente das configurações das peças em dado momento da partida; mais amplamente, ela abarca tanto as condições do ambiente ao redor – em sua “paisagem física” (i.e., luzes, sons...) e “social” (i.e., se se trata de uma partida casual ou não) – quanto elementos oriundos do macrocosmo da vida do jogador. “Se eu estou com um problema pessoal, fora do tabuleiro”, Daniel Nobrega, um experiente enxadrista e músico, confessa, “simplesmente não consigo jogar bem”.

Não obstante, a atmosfera da partida possui uma força de atração própria que geralmente culmina em excitação e adrenalina. Neste sentido, para usar uma expressão de Cleveland (1907), o xadrez é uma “batalha mimética” em cuja arena o combatente, dispondo das peças como extensões do próprio corpo, encontra-se imerso. “Os presentes resultados”, concluem Joireman e colegas (2002, p. 513) em uma pesquisa acerca da atração pelo enxadrismo, “revelam que buscadores de sensação<sup>2</sup> são atraídos pelo jogo de xadrez”. De maneira mais direta, Desjarlais (2011) descreve jogadores crônicos como “viciados cognitivos” (*cognitive*

---

2 “Buscadores de sensação” refere-se à categoria proposta por Zuckerman (2015), em 1979, que denota pessoas que preferem atividades esportivas/lúdicas pela adrenalina proporcionada. *Sensation Seek Scale* (SSS) é a escala que seu proponente desenvolveu para estabelecer diferentes intensidades da busca por sensação.

*junkies*) sempre à procura da adrenalina do tabuleiro. “Febre do xadrez” (*chess fever*) é outra expressão que o autor utiliza para denotar essa insistente força atrativa que, mesmo podendo ser descontínua, é perene.

A este ponto, fica nítido que a experiência do enxadrismo não se reduz a mera solução fria de problemas. Muito além disso, como argumenta o antropólogo Thomas Malaby (2009), todo jogar é um significativo *modo de experiência humana* e, neste sentido, não é separável do restante da vida prática mais ampla. Assim como todo exercício ascético forma e afeta diferencialmente, na qualidade de “espaço operacionalmente curvado”, seus praticantes, segundo os respectivos modos e intensidades de engajamento (Sloterdijk, 2013), o enxadrismo é arrolado no desenvolvimento ontogenético do organismo. O aprimoramento nessa vida de prática, entretanto, é lento, demandante e, em termos utilitários, frequentemente frustrante (Desjarlais, 2011). O baixo ou nulo retorno material envolvido no jogo potencializa a perspectiva de que o “vício cognitivo” em relação à adrenalina da agonística atmosfera do xadrez seja o principal motivo de permanência na prática.

Deste modo, propomos uma abordagem que enfoque o que talvez pudéssemos chamar de “atmosfera quadridimensional do xadrez”. Enactada na duração da ação, suas dimensões incluem: 1) a ecologia das peças em tabuleiro; 2) os engajamentos práticos com os materiais do jogo; 3) as condições espaciais e temporais imediatas nas quais a partida é situada; e 4) os estados afetivos de quem joga.

## UM GARFO NA PRAÇA

São por volta das 17h30 e o Sol, já próximo da linha do horizonte, impinge o céu com uma tonalidade simultaneamente amarelada e avermelhada. Estou diante de uma mesa localizada em uma pequena praça<sup>3</sup>. Pessoas caminham, conversam e passeiam com seus cachorros. O ambiente descontraído das conversas amenas, contudo, contrastava com a grande tensão que me embalava: sobre a mesa em minha frente, há um tabuleiro de xadrez e, para além dele, meu adversário (e grande amigo de longa data), Rafael Bandeira, olha atentamente o caos de peças no qual a partida culminou até aquele ponto. As luzes do crepúsculo sombreiam o tabuleiro, dificultando um pouco a vista da posição geral das peças. É meu turno e estou com as peças pretas.

Estou ciente de que Rafael tem uma pequena vantagem na posição. Ele possui a iniciativa

---

3 Praça Serafina Giancoli Vicentini, localizada no bairro Jardim Oriental, na cidade de São Paulo.

do ataque, mas minhas peças também exercem pressão sobre algumas casas importantes. Ele tem o centro, mas eu me estendo pelos flancos. Apesar de ser uma partida casual, a pressão é grande (sobretudo porque perdi a partida anterior). A despeito da compostura, noto a tensão e ansiedade também no rosto dele. A paisagem no tabuleiro já saiu do nosso conhecimento teórico<sup>4</sup>, sendo-nos completamente nova: cada um está por conta própria na floresta de peças. Um escorregão e a partida se define. À medida em que avalio o próximo movimento, o tempo no relógio cai para dois minutos e, enquanto corro os olhos hiperativos pelas peças e possibilidades, meu coração acelera em contraste ao estado de petrificação no qual o restante de meu corpo se encontra. “A *agonia* do xadrez”, como bem observou Robert Desjarlais (2011, p. 33-34, destaque do autor), “é tal que um jogador está sempre tentando criar *no cerne de um campo de resistência*, e sempre tenta proceder criativamente, para esculpir algo efetivo ou belo, em tensão com os esforços do próprio oponente”. Naquele turno, contudo, nenhuma possibilidade de criar algo belo ou efetivo se revela. A sensação é de estar completamente em amarras e sem possibilidades de qualquer resposta relevante.

Ao notar o tempo em tamanha queda, sem pensar mais e buscando aumentar a complexidade no tabuleiro na esperança de que o adversário cometa algum erro, avanço um peão pela ala do rei e de modo a atacar o desprotegido cavalo adversário. O alívio após o movimento é extremamente diminuto uma vez que a resposta de Rafael, que inclusive tem mais tempo no cronômetro, é imediata: salta o cavalo para uma casa segura, aplicando um “garfo” – isto é, um ataque simultâneo – que você não tinha antevisto em um de seus bispos e sua única torre remanescente. “Cavalos”, como costuma dizer o *youtuber* e enxadrista Antonio Radić, “são bastardos traiçoeiros”. Ele está correto. Meus minutos tornam a se dissolver enquanto meu próprio rosto se dissolve em suor.

O que acabara de acontecer, pensei enquanto observava desgostosamente o tabuleiro, foi a escorregada decisiva que abriu os portões para a tempestade perfeita. “Jogar uma partida séria de xadrez”, escreve Desjarlais (2011, p. 52), “é como caminhar durante horas por uma longa trilha estreita que se divide em um lado do campo. Um passo em falso e você cai para a morte”. Por esse motivo em especial, uma famosa frase no meio enxadrístico que é frequentemente

---

4 No xadrez, “teórico” possui um sentido diferente do empregado no meio acadêmico: a expressão refere-se geralmente aos padrões das partidas em suas fases de abertura (embora também haja “teoria” em outras fases da partida). Assim, por exemplo, joga-se a abertura “Ruy Lopes”, “Índia do Rei”, “Caro-Khan”, “Ataque Marshall”, “Sistema London” e assim por diante. Todos esses são o que a psicologia cognitiva no xadrez chamaria de “templates”, nos quais os movimentos são mais ou menos prefigurados – embora necessitem ser efetuados em responsividade à situação do tabuleiro. Cada qual, ainda sob a égide da “teoria”, oferece mais um número de variações dependendo também da resposta adversária. A partir disso, contudo, toda partida é um jogo completamente novo: a teoria não costuma ajudar e seu desempenho passa a depender majoritariamente de suas “táticas” e “estratégias”. No uso corrente do enxadrismo, tática se refere a planos de curta duração (no modelo “se/então”), enquanto estratégia denota um plano a longo prazo (o que implica uma elaboração mais refinada).

atribuída ao romancista Herbert George Wells se aplica indelevelmente: “não há remorso como o remorso do xadrez”.

Em sufoco e desespero à procura de algum contra jogo enquanto mentalmente me amaldiçoo por não ter visto o agora óbvio garfo do cavalo, sinto o foco dispersar. Olho brevemente para meu oponente, cujo semblante marcado por um discreto sorriso agora exala confiança; checo o cronômetro e desmorono ao verificar que, sob os mais diversos ataques e no olho do furacão, restava-me menos de um minuto. Volto a atenção para o tabuleiro, considero um movimento, mas, em sinal de desistência, acabo por derrubar meu próprio rei. Com o atordoamento da dura derrota, acosto-me na cadeira e o cansaço começa a se fazer mais nítido. O coração permanece acelerado, mas agora posso respirar melhor.

“É, esta foi difícil”, Rafael me diz em tom de consolo. “Foi... Não acredito que não vi o garfo”. “Mais uma?”, ele pergunta enquanto começa a enrolar um cigarro. “Não”, lhe respondo, olhando para as árvores da praça, “por hoje não consigo mais. *Estou no limite*”. Aquela havia sido a quarta partida que jogamos naquela tarde, o placar geral não estava a meu favor<sup>5</sup>, e eu sentia meu corpo completamente travado. Apesar do imenso cansaço, todas as partidas ocorreram em um intervalo de aproximadamente uma hora. Tivesse eu caminhado por uma hora talvez não me sentisse tão exaurido. Dependendo do quão intensamente você se deixa absorver pelo jogo, independentemente de seu “nível”, o enxadrismo pode ser uma atividade extenuante.

Conforme afirmam pesquisadores, como o médico Syed Gilani (2019), entre a elite do xadrez, ao longo de torneios e em função do estresse sofrido ao longo das partidas que podem chegar a durar cinco horas ou mais,<sup>6</sup> uma considerável quantidade de calorias pode ser queimada. Com efeito, Gilani sublinha que, mesmo quando se encontra em repouso, o organismo necessita de energia para manter toda e qualquer função vital, por mais básica que seja. Segundo estima, a atividade nervosa consome aproximadamente 25% da energia, em forma de glicose, de um organismo humano adulto. Quando submetido a atividades de grande estresse, as porcentagens variam e, com a as consequentes aceleração dos batimentos cardíacos ou demais contrações musculares e elevação da pressão sanguínea, calorias podem ser queimadas pelo aumento geral da temperatura corporal. Deste modo, por exemplo, “um

---

5 Esta partida também se constitui como uma atividade de pesquisa, sendo essa em particular incumbida apenas a Gustavo Brigante.

6 No ano de 1989, em Belgrado, ocorreu uma notória partida ao longo do Campeonato Soviético de Xadrez entre Ivan Kikolic e Goran Arsovic. Consistindo em 269 lances e durando aproximadamente 20 horas, trata-se da maior partida de xadrez clássico presencial da História – e resultou em um empate. Em função de alterações nas regras da Federação Internacional de Xadrez (Fide), não é mais possível que partidas de torneio durem tanto. O xadrez por correspondência, modalidade não presencial, pode durar meses ou anos, contudo, por não contar com a pressão do cronômetro, a modalidade não exerce o mesmo tipo de exaustão.

jogador de xadrez de elite pode consumir por volta de 6 mil calorias em um único dia por conta do imenso estresse, aumento de frequência cardíaca (sudorese e intensa respiração) e pesado processamento cognitivo durante os jogos, mesmo que fiquem sentados até oito horas por dia” (Gilani, 2019, p. 2).

Alguns nomes da elite mundial do xadrez, como é sabido, até desenvolvem técnicas para a acomodação na cadeira de modo a preservar energia ao longo de partidas de grande duração. Magnus Carlsen, por exemplo, sobretudo durante partidas importantes, senta-se apoiando apenas a parte inferior das costas no encosto, preservando a curvatura natural, mantendo as pernas em paralelo e pés firmes no chão. Essa é apenas uma, em uma lista virtualmente infinita, das “técnicas do corpo” (Mauss, 2003) mobilizadas ao longo das performances. Por outro lado, mesmo os assentos desempenham um papel na performance: são bem conhecidas as histórias de importantes torneio nos quais Grandes Mestres como Anatoly Karpov e Garry Kasparov submeteram a minucioso escrutínio dezenas de cadeiras oferecidas pela organização do torneio até escolherem a de sua preferência. Neste nível, em que se joga o que o mestre internacional Edward Lasker (1942) chamou de “xadrez por sangue”, e não “xadrez por diversão”, todo recurso é valioso e todas as fontes precisam ser otimizadas ao máximo.

Abri uma cerveja e, gradualmente, saí do microcosmo do xadrez para o macrocosmo da vida naquela praça que me rodeava enquanto a fumaça do cigarro de Rafael subia às nuvens. A praça, que durante o jogo parecia ter se esvaído, voltava aos meus sentidos. Voltamos a contemplar os pássaros. No mínimo, aliviante. É verdade, por outro lado, que a comum prática de análise pós-jogo logo após a partida jogada pode operar como um tipo de catarse uma vez que ambos os jogadores se sentam, agora como aliados, para repassar os movimentos jogados no tabuleiro e compartilhar seus pensamentos ao longo dela. Para muitos praticantes, como observa Robert Desjarlais (2011, p. 123), essas análises são uma espécie de “cura falada” e proporcionam um meio de suavizar as feridas egóicas da derrota. Naquele episódio da praça, contudo, minha cura pelas duas derrotas seguidas pôde ocorrer simplesmente por voltar à suavidade da praça. Eu e Rafael, em um processo que talvez possa ser caracterizado como catártico, emergimos – tais quais jogadores em análises pós-jogo – de uma inóspita atmosfera insuportavelmente densa para uma mais amena e habitável.

## **“MIL BATALHAS INSIGNIFICANTES”**

É noite de domingo, o tempo está abafado e o tédio impera em um ambiente onde o único som provém do ventilador em potência máxima. Apesar da baixa disposição, por fim,

decido jogar xadrez online. Abro o navegador da internet, acesso a famosa plataforma *chess.com* e realizo o *login*. Em face à indisposição para a profundidade de jogos muito longos (como na modalidade clássica) e para o frenesi de jogos muito rápidos (como em *blitz*), configuro o controle de tempo para dez minutos e clico em “Jogar”. A busca automática se inicia e, em menos de cinco segundos, uma partida começa.

Um tabuleiro digital com interpeladas casas brancas e verdes (configuração conhecida como “padrão Fischer”) surge ao centro da tela em uma perspectiva aérea: todas as peças e casas podem facilmente ser vistas ao mesmo tempo. Acima do tabuleiro, no canto superior esquerdo, encontra-se a foto de perfil do(a) oponente, respectivamente seguido de seu “nome”, *rating*<sup>7</sup> entre parêntesis, ícone de bandeira que indica a nacionalidade e o cronômetro que revela o tempo total que a pessoa dispõe para suas jogadas. Abaixo do tabuleiro, as suas próprias informações aparecem na mesma sequência. Ao lado do tabuleiro, um quadro registra cada jogada através do sistema oficial de notação e revela o nome das aberturas e variações. Abaixo desse quadro de registro, há o *chat* através do qual os jogadores podem se comunicar diretamente – embora apenas raramente o façam. Entre ambos os quadros, há uma pequena faixa onde se encontram um botão para propor empate e outro para declarar desistência.

Estou jogando contra “vall573”, um perfil indonésio cuja foto de perfil é um garoto desenhado no estilo *anime*. Ele(a) possui 1132 pontos de *rating* em “rápidas” (modalidade da partida em questão). Detenho as peças pretas e, portanto, o(a) oponente faz o primeiro movimento: peão de G2 para G3. Imediatamente, o quadro de registro mostra: “1. g3” e, na faixa superior do quadro, “King’s *Fianchetto* Opening” (“Abertura do Fianchetto<sup>8</sup> do Rei”). É meu turno. Coloco o cursor sobre o peão localizado na casa G7 e o movo para G6: “Abertura do *Fianchetto* do rei: variação simétrica”, agora aparece no lugar da abertura anunciada. O jogo seguiu equilibrado, mas, após um descuidado movimento seu com a rainha, vall573 consegue aplicar uma sequência de xeques que culmina em xeque-mate. Uma pequena janela se abre no centro do tabuleiro, anunciando o resultado e alteração no *rating*: vall573 ganhou 9 pontos e eu

<sup>7</sup> *Rating* é o nome que se dá para a pontuação geral do jogador em determinada modalidade de xadrez e é informado pelo sistema *Rating Elo*, elaborada pelo físico Arpad Elo (1986) originalmente em 1978. Criado especificamente para medir a força relativa entre enxadristas e atualmente sistema classificatório adotado oficialmente pela Federação Internacional de Xadrez (FIDE), a Avaliação Elo calcula e faz aumentar ou diminuir a pontuação oficial dos jogadores de acordo com a disparidade entre as pontuações dos adversários implicados na partida em questão. As classificações por pontuação são: Novatos (0-1.200); Amadores D (1.200-1.400); Amadores C (1.400-1.600); Amadores B (1.600-1.800); Amadores A (1.800-2.000); Experts/Candidatos a Mestres (2.000-2.200); Mestres Nacionais (2.200-2.400); Mestres Internacionais/Grandes Mestres (2.400-2.600); Competidores do Campeonato Mundial (2600-∞).

<sup>8</sup> De origem italiana, a expressão pode ser traduzida por “flanco”. Trata-se de uma estratégia de desenvolvimento em que se avança um peão dos flancos, seja do rei ou da rainha (mais especificamente, aquele que se encontra imediatamente na frente do cavalo na posição inicial do jogo), de modo a poder alocar na casa vaga um bispo que, além de protegido pelo peão, passa a exercer grande pressão no centro do tabuleiro.

perdi a mesma quantia. Nenhuma palavra foi trocada durante ou após a partida, também não houve solicitação de amizade por nenhuma parte. Imediatamente, então, começo nova busca.

Agora uma partida contra “waelhussiennnasif”, um perfil egípcio com 1175 de *rating*, se inicia. Dessa vez com as peças brancas, começo o jogo movendo o peão de E2 para E4, configurando a “Abertura do Peão do Rei” e as respostas do oponente logo performam o que o computador anuncia ser uma “Defesa Philidor”. Apesar dos erros, estabeleço uma considerável dominância no tabuleiro (pois também ocorrem vários erros pela parte adversária). Em um momento crítico, contudo, cometo um “erro grave”<sup>9</sup> – ou *blunder*, como esse tipo de erro é chamado no meio enxadrístico – e perco a torre. Após mais alguns lances, noto que não há mais escapatória e declaro desistência. 2 a 0 para o mundo. Sentindo o resultado como um desafio, busco mais uma partida, e outra, e outra... Eis que passei através de perfis como “1208Loso Máfia” (Estados Unidos), “chinometal” (Argentina), “gabi13999” (Espanha) e “Ndodanawele” (África do Sul). Do total de seis partidas, ganhei quatro. Apesar de ter conseguido manter meu ego, não houve empolgação ou nenhum tipo de exaltação. Nenhuma palavra foi trocada, nenhuma experiência relevante daí emergiu. “Novamente estou navegando pelo ciberespaço”, escreve Desjarlais (2011, p. 185), “procurando por uma dupla sem rosto [*faceless mate*]”. Adversário após adversário, vou entrando cada vez mais em um ritmo mecânico e alheio: pensar, clicar, puxar, soltar, pensar... Após quase uma hora de jogo ininterrupto, noto que estou em um estado talvez mais robotizado que o do próprio ventilador no cômodo.

“Garoto, vou te dizer...”, responde um desconhecido de uns cinquenta anos com o qual joguei – antes da pandemia de covid-19 – no Centro Cultural São Paulo<sup>10</sup>, ao ser perguntado sobre sua experiência com xadrez *online*: “eu posso jogar uma partida presencial e várias no computador”. “A presencial”, ele continua, “sempre é *mais intensa* que as outras. A presencial é *de verdade*, olho no olho, sacou? No virtual eu jogo muito mais partidas, mas sempre são *mil batalhas insignificantes*”. “Presencial *esquenta mais o cérebro*”, comenta o médico e enxadrista Ma Mbaxe em uma pergunta que postamos acerca do tema em uma rede social<sup>11</sup>, “[xadrez] *online não levo muito a sério*”.

9 “Erro grave” ocupa o mais baixo lugar na escala avaliativa de uma jogada. Auxiliada por um sistema *ad hoc* alimentado por certa IA, a análise computacional define uma pontuação para cada lance, possibilitando sua classificação em uma hierarquia de sete escalas: “erro grave”, “erro”, “imprecisão”, “lance bom”, “lance excelente”, “melhor lance” e “lance brilhante”. Contudo, não se trata de uma operação unânime. Diferentes métodos de análise propiciam diferentes resultados, de modo que nem mesmo as IA concordam plenamente entre si.

10 Localizado na rua Vergueiro, na cidade de São Paulo, o lugar abriga eventos culturais diversos e atrai públicos de diferentes gerações e interesses. Um desses públicos, pelo menos antes da pandemia de covid-19, consistia em enxadristas que se reuniam, sobretudo nos finais de semana e feriados, para jogar. O centro cultural possui uma estrutura para abrigar os jogos e disponibiliza tabuleiros e peças.

11 Pergunta realizada no grupo “Amantes do Xadrez”, sediado no Facebook. Disponível em: <https://web.facebook.com/groups/amantesdoxadrez/posts/5060237457434095/>. Acesso em: 29/02/2024.

Por outro lado, com efeito, nem sempre a experiência *online* é insignificante. “Para a maioria”, ressalva Desjarlais (2011, p. 192), “xadrez online pode ser medianamente viciante. Não é um vício do tipo ‘atingir o fundo do poço’, ‘perder a sua família’. É situacionalmente viciante”. De 2011 a 2023, contudo, muita coisa mudou, e torna-se evidente um enorme acréscimo no engajamento à modalidade virtual do xadrez. Consideramos que, em partes, isso se dê pelo alargamento da acessibilidade às plataformas *online*. Ao longo da escrita de seu livro, Desjarlais se tornou signatário da tradicional plataforma Internet Chess Club (ICC), que cobrava 60 dólares pela assinatura anual. Atualmente, por outro lado, existem várias plataformas gratuitas, bem como aplicativos de *smartphones*, que possibilitam o acesso de qualquer pessoa que conte com uma conexão de internet. Além disso, com a emergência da pandemia de covid-19, o xadrez online passou a ser a única opção durante o período de restrições sociais mais rígidas. Ademais, simultaneamente à pandemia, em outubro de 2020, a minissérie *O Gambito da Rainha* (adaptada do romance homônimo de Walter Tevis, publicado em 1983) foi lançada e o interesse pelo xadrez cresceu abruptamente. Também simultânea à pandemia, a aparição e permanência de renomados enxadristas contemporâneos em plataformas virtuais de transmissão ao vivo, como Twitch e YouTube –entre os quais Magnus Carlsen, Anna Rudolf, Hikaru Nakamura, Alexandra Botez – contribuiu para a popularidade do xadrez diante um contexto que só permitia o engajamento virtual (Johansson, 2021).

Não é raro, aliás, encontrar enxadristas que começaram a jogar no período pandêmico e que nunca experienciaram uma partida presencial. Outros, mesmo que tenham jogado partidas presenciais ao longo da vida, ainda assim preferem a modalidade online. “A pressão [na modalidade presencial] é demais”, me relata um jovem enxadrista no Centro Cultural Vergueiro, “por isso quase sempre só jogo online”. “Isso sem contar que no online”, ele continua, “*eu tenho o controle*. Posso prestar mais atenção e ver melhor o tabuleiro. Não tem essas coisas de olhar para os lados e tal. *É você e o jogo*”. É ponto pacífico que se trate de experiências, de fato, muito discrepantes. “São momentos distintos”, comenta Daniel Nobrega à mesma pergunta respondida por Ma Mbaxe,

Jogar em 2D e 3D proporciona uma experiência completamente distinta. Quando comecei a jogar presencialmente, nos primeiros jogos, não via um lance ou outro por conta dessa diferença. É louco! O online é mais confortável, sem dúvidas, jogamos no nosso conforto, sem confrontar presencialmente o oponente, sem olhar em seus olhos e ter de controlar as nossas reações e observar as dele. Já presencialmente é o inverso, por isso que Xadrez presencial, muitas vezes, compara-se à tortura mental e física.<sup>12</sup>

---

12 Pergunta realizada no grupo “Amantes do Xadrez”, sediado no Facebook. Disponível em: <https://web.facebook.com/groups/amantesdoxadrez/posts/5060237457434095/>. Acesso em: 29 fev. 2024.

O xadrez online, distingue Desjarlais (2011, p. 194), “carece do engajamento corporal com o oponente, com o tabuleiro e com as peças com que uma pessoa pode contar em um jogo diante do tabuleiro [físico]. A aura vital desse encontro de carne e osso é perdida quando o jogo se torna tele-eletrônico”. O *Stimmung* do xadrez, a “*achessmosfera*”, é verdade, depende dos materiais disponíveis, mas também depende da estância afetiva e atencional de quem a experimenta.

## ATMOSFERA NA FLORESTA DE PEÇAS

Existem várias maneiras de se considerar uma partida de xadrez. Assim como qualquer coisa ou evento, o xadrez pode figurar como um dispositivo para os mais diversos fins. Deleuze e Guattari, por exemplo, odiavam xadrez. O viam como um jogo da sobrecodificação no qual cada peça é codificada segundo uma identidade inexorável. “Elas têm qualidades”, pontuam, “um cavalo permanece um cavalo, um peão [permanece] um peão e um bispo [permanece] um bispo” (Deleuze; Guattari, 1987, p. 352). Em função de sua natureza estratificante, também o entendiam como um jogo de estado. Sua concepção é reforçada ainda mais quando enfatizam que o objetivo do xadrez é ganhar território: partindo das bordas, as peças avançam para o centro e avante até a completa supressão do oponente. Por este motivo, preferiam o jogo go, no qual as peças são discos indistintos. Um disco de go, ressaltam, é uma mera unidade aritmética que pode assumir qualquer identidade: “pode ser um homem, uma mulher, um piolho, um elefante...” (Deleuze; Guattari, 1987, p. 353). Ademais, diferentemente do xadrez, como asseveram, as peças do go não partem das bordas para o centro, mas do centro às bordas, por todas as direções possíveis. O que está por trás dessa comparação é o contraste que os filósofos pretenderam instaurar entre os conceitos de “espaço estriado” (a partir do xadrez) e “espaço liso” (a partir do go).

Seguindo Deleuze e Guattari, poderíamos conceber o xadrez como um jogo do registro da “interação” (e, portanto, da “rede” de Latour) que se desenrola a partir do cálculo racional-pragmático (como faz a psicologia cognitiva). Um jogo no qual duas bases estacionárias se atacam alternadamente, por turnos, em uma dinâmica de ação-resposta. Eles não estão errados: de fato, o xadrez possui esta dimensão, contudo, não se resume a isso. Curiosamente, portanto, ao lado das ciências cognitivas, Deleuze e Guattari também parecem desconsiderar outras dimensões implicadas na experiência da partida. No *jogar* (e quando evocamos a palavra nos referimos à experiência de carne e osso), certamente há cálculo e reconhecimento/aplicação de padrões (*chunks*) com o objetivo de ganhar território no tabuleiro. Em um nível

mais fundamental, entretanto, o organismo que joga encontra-se ancorado no olho do furacão formado por elementos simultaneamente afetivos e ambientais. Ingold (2018) reconhece essa dupla face do xadrez. Em *Anthropology and/as Education*, ao reforçar as diferenças entre “interação” e “correspondência” – e durante sua única menção ao jogo ao longo de toda sua obra –, o antropólogo escreve:

É necessário inserir aqui uma distinção analítica clara entre correspondência e interação. Você poderia compará-la à diferença entre dois companheiros que caminham juntos, virados para o mesmo lado, e uma situação de entrevista, ou talvez um jogo de tabuleiro, em que os participantes se enfrentam na mesa. Em um jogo de xadrez, por exemplo, os jogadores se alternam em seus movimentos – para frente e para trás e de mão em mão – e cada movimento é ostensivamente um ato discreto, deliberado e considerado, cujo resultado é mudar a configuração do tabuleiro. Ao se revezarem em atos que visam o outro, os jogadores parecem estar envolvidos em uma forma rudimentar de interação. Além de suas identidades e interesses distintos serem apresentados desde o início, eles também não fazem nenhuma tentativa de encontrar uma causa comum. Cada um se mantém sozinho; não há nem comunhão nem variação. Cada movimento, no xadrez, não é tanto uma submissão quanto uma declaração de intenção: seu objetivo é frustrar e, em última análise, verificar o progresso do oponente. Assim, à medida que o jogo prossegue, cada “eu” atrapalha o outro até que termina no “mate” de um imobilismo total. Entretanto, por trás da aparência de interação, há uma realidade diferente. Na verdade, os dois jogadores habitam juntos o jogo de xadrez: são atraídos por ele, cativados por ele e se abrem um para o outro em seu amor compartilhado pelo jogo e pelo sentimento de companheirismo que lhes permite jogar em um espírito de amizade. Sua experiência comum se desenvolve lado a lado com seus estilos pessoais de jogo. Eles podem ter a sensação, ao moverem suas respectivas peças, de que sua mão responde a algo além deles e se perguntam depois: “fui eu que fiz isso?” ou “aquilo fui eu?” Em suma, sua agência está sempre em questão, não é determinada de antemão. O que está em jogo, na prática, não é a oposição de sua agência, mas o alinhamento de sua agência. E, nesse sentido, os jogadores são, afinal, tanto correspondentes no jogo quanto companheiros de caminhada na trilha (Ingold, 2018, p. 26).

É justamente neste nível mais fundamental, das correspondências, que reside a atmosfera do xadrez. Este é o ponto a partir do qual, na experiência situada diante do tabuleiro, você habita e sente sua dança no cerne da “floresta de peças”. Improvisamos essa expressão a partir dos escritos da antropóloga Anna Tsing (2019) acerca do que ela chamou de “dançar na floresta de cogumelos”. Escrevendo sobre o forrageamento nas florestas industriais do Oregon (Canadá), a pesquisadora revela alguns aspectos cruciais da prática que, argumentamos, ecoam na experiência do enxadrismo ao longo da partida.

A primeira observação que a antropóloga faz se refere ao contraste do regime de conhecimentos entre forrageadores e cientistas. Enquanto o conhecimento dos cientistas ancorados em seus laboratórios se direciona às classificações das espécies da floresta e seus ciclos generativos, o conhecimento dos forrageadores imersos na floresta se refere à atenção aos incessantes fluxos e sutilezas que costuram o ambiente. Como a autora frisa, boa parte

do conhecimento do forrageamento é de natureza cinética. Este lhes serve para encontrar os caminhos, a partir das sensibilidades afinadas aos sons, cheiros e paisagens, que levem aos tão cobiçados cogumelos *matsutake*. Enfatizando este caráter “prático” da performance, Tsing (2019, p. 27) escreve: “Se formos generosos com o significado das palavras, não é exagero considerar o forrageamento do cogumelo como uma espécie de dança”.

Ao longo desta dança, que envolve (entre outras coisas) deitar-se no chão para sentir as variações na superfície do solo e inspecionar rastros de esterco que possam guiar a busca, as forrageadoras fluem *com* a floresta. Mesmo quando observam à distância, seu olhar é háptico. Por outro lado, o engajamento dos cientistas com os cogumelos (e, de modo geral, com a floresta) se calca no conhecimento construído *sobre* ela. Neste segundo caso, mesmo a presença na floresta torna-se dispensável, pois o que está em pauta é coleta e análise de amostragens. Mesmo quando se aventuram pela floresta, cara a cara com cogumelos e demais habitantes, seu toque é óptico. Vale ressaltar que isso não significa que forrageadores não tenham *conhecimento* no sentido atribuído ao regime científico nem que cientistas não *sintam* na pele os fluxos da floresta: o que contrasta, entretanto, é o balanceamento. É uma questão de grau, não de natureza.

A experiência situada na floresta (e, portanto, sua atmosfera), neste sentido, depende do que James Gibson (2014) chamou “afinação da atenção”. Diferentes engajamentos atencionais culminam em atmosferas de diferentes qualidades e que impactam a performance. Mesmo no caso do xadrez, frequentemente tido como jogo puramente “visual” ou “intelectual”, a atenção emerge a partir de um sistema emaranhado: como ressaltava Gibson, a visão não é fruto de um olho “flutuante” comandado por uma mente. “Vê-se o ambiente não com os olhos”, escreve Gibson (2014, p. 195), “mas com os ‘olhos que estão na cabeça que está no corpo que repousa no chão’. A visão não tem um assento no corpo da maneira como se pensava que a mente estava assentada no cérebro”. Deste modo, longe de ser mero produto de um órgão ou de uma suposta impressão de representações mentais sobre o ambiente ao redor, a visão é uma realização de um organismo trazido ao uso em sua inteireza – assim é também o ouvir, cheirar e tocar, de modo que a própria distinção afiada dos sentidos se torna obsoleta.

O engajamento no ambiente, Gumbrecht, Ingold e Gibson concordam, não é primeiramente de ordem *intencional*, mas *atencional*. Nesse sentido, enquanto o conceito de *Simmung* visa “catalisar sensações interiores sem que questões de representação estejam necessariamente envolvidas” (Gumbrecht, 2011, p. 14), atmosfera em Ingold (2015) visa evidenciar o papel dos materiais ambientais *com* os quais certo regime atencional e afetivo emerge. É verdade que os contextos focais dos autores são distintos e que essas diferenças se refletem no formato e na aplicação de cada “atmosfera”. Enquanto Gumbrecht, preocupado com a experiência estética na literatura, enfatiza o afetivo, Gibson, preocupado com uma abordagem ecológica da percepção do ambiente, enfatiza o meteorológico. Ingold, a meio caminho, busca associar as

duas dimensões. Não obstante, o conceito de atmosfera figura como importante ferramenta para a perspectiva não representacional da qual os três, cada um ao seu modo, partilham.

A intensidade de atenção projetada na partida é diretamente proporcional à absorção da pessoa pela partida. Existem diferentes modos de engajamento atencional com o jogo e que vão dos mais amenos aos mais intensos. Neste quesito, é como ouvir música: dependendo da maneira pela qual somos lançados nas linhas melódicas, de nosso engajamento atencional, a música pode exercer uma eficácia hipnotizante na medida em que nos encontramos cada vez mais dobrados pelo transcórre sonoro. “Melodia cinética” é a expressão que Oliver Sacks (2007) utiliza para denotar a fluidez dos movimentos corporais. Conforme mostra, através da musicoterapia, a melodia cinética comprometida por doenças como Parkinson é recuperada momentaneamente ao longo da escuta de certas faixas: música e corpo, portanto, modulam-se simultaneamente. Há, portanto, uma incorporação de suas velocidades: basta ouvir *death metal* – que pode facilmente superar a marca de 200 batidas por minuto – para sentir-se submetido a uma imperiosa aceleração e, inversamente, *doom metal*, que pode chegar a atingir menos de 40 batidas por minuto, para uma sensação de lentidão quase imobilizante (Piper, 2013).

O mesmo ocorre com o xadrez. Neste sentido, cada um dos ritmos de jogo poderia se comparar a algum estilo musical. Oficialmente, a Fide reconhece três modalidades rítmicas do xadrez: clássica, rápida e *blitz*. Podendo durar quatro horas ou mais, a modalidade clássica, permitindo partidas mais calcadas em lentas e aparentemente monótonas escaladas posicionais que, aos poucos, sufocam o oponente até a imobilização total, estaria mais para a esmagadora vagarosidade do *doom metal*. No extremo oposto, *blitz*, modalidade na qual “o jogo mais lento do mundo se torna o mais veloz” (Fine, 1967, p. 15), estaria mais próximo da explosiva sonoridade do *death metal* – ou, como compara Desjarlais (2011, p. 18), *bebop jazz*. Contudo, como mencionado anteriormente, apenas a música não basta: as qualidades da atmosfera, sua imersão e o papel que ela exerce na performance dependem do grau de absorção atencional.

Em intensidades altas de engajamento atencional, de tão absorvidos pelo “fluxo do jogo”, os jogadores têm as peças como extensões de si (Desjarlais, 2011, p. 118). Sentem diretamente cada “golpe” e estão condicionados às mais diversas pressões. Sua visão é háptica, como no caso dos forrageadores de Tsing. Um dos mais conhecidos exemplos recentes se refere a uma partida ao longo do campeonato mundial de *blitz*, ocorrida em 2021. O então mestre internacional polonês Powel Teclaf, ao levar o golpe final do grande mestre armeno Tigran L. Petrosian<sup>13</sup>, literalmente caiu de sua própria cadeira<sup>14</sup>.

---

13 Não confundir com o Grande Mestre armeno Tigran V. Petrosian, campeão mundial de 1963 a 1969, que faleceu em 1984.

14 Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=e1ftkDt11Rw&ab\\_channel=NikolayKartsev](https://www.youtube.com/watch?v=e1ftkDt11Rw&ab_channel=NikolayKartsev). Acesso em: 26 abr. 2023.

Ademais, sobretudo em partidas sérias ou eventos decisivos, a pressão psicológica é ininterrupta e pode, inclusive, fazer desmoronar ou petrificar qualquer jogador. A final do campeonato mundial de xadrez clássico de 2023<sup>15</sup>, disputada entre os grandes mestres Ding Liren (China) e Ian Nepomniachtchi (Rússia), exsuda intensos exemplos do quão avassaladoras pressões psicológicas podem ser no xadrez de alto nível. Para o bem da brevidade, mencionaremos apenas o mais chamativo até o momento. No dia em que esta linha é escrita (26 de abril de 2023), ocorreu a décima segunda partida da final<sup>16</sup>. A partida iniciou com Nepomniachtchi liderando o placar geral por 6 a 5. É uma partida crucial para ambos os lados.

O tabuleiro, que, na altura do lance 27, estava a favor do russo, após uma sucessão de jogadas imprecisas de ambos os lados, volta-se decisivamente contra ele no lance 35. Percebendo o que tinha acabado de ocorrer e notando que seu oponente havia conseguido explorar imediatamente um erro cometido, Nepomniachtchi “congela”. A partir desse ponto, passadas quatro horas desde o início da partida, o russo gasta praticamente todo o seu tempo restante (20 minutos) observando atônito o tabuleiro, olhando para os lados, cobrindo o rosto com a mão, reclinando-se na cadeira, olhando para o chão, debruçando-se sobre a mesa e enterrando sua cabeça nos braços, falando consigo mesmo e gesticulando com as mãos – tudo ao longo de um crescente de agonia e frustração. Mesmo através da tela, faz-se palpável a densidade da atmosfera na qual o jogo estava submerso. “Eu penso que neste ponto”, comenta a mestra internacional indiana Tania Sachdev ao longo da transmissão oficial da Chess24, “Ian está simplesmente incapaz de fazer um movimento agora. Ele está em choque”. Sachdev se referia tanto às possibilidades materiais de movimento no tabuleiro quanto à postura corporal de Nepomniachtchi, que, petrificado, com o rosto enterrado por entre os braços apoiados na borda da mesa, encontrava-se também cineticamente incapaz de se mover. Finalmente faz um lance e continua a partida por mais alguns poucos turnos até que, em sinal de desistência, estende a mão a Ding Liren. “Pessoas jogam xadrez, é verdade, mas também poderia ser dito que o jogo as joga” (Desjarlais, 2011, p. 16).

Mesmo em uma partida casual de praça, apesar das discrepâncias que marcam seu contraste em relação a uma partida de campeonato, como foi possível notar, o cronômetro, as expressões faciais, a frequência cardíaca, o cansaço, a intrincada posição das peças no tabuleiro, a iluminação crepuscular e o som ambiente (incluindo o som do meu próprio pensamento

---

15 Sediado pela Fide, o final do campeonato mundial ocorrerá na cidade de Astana (Cazaquistão), e o sistema de pontuação aplicado ao campeonato consiste em: vitória = 1, empate = 0,5 e derrota = 0. Nesta competição, quem atingir 7,5 pontos primeiro consagra-se como campeão mundial na modalidade; contudo, caso ninguém tenha acumulado a pontuação necessária após as quatorze partidas, inicia-se uma série de partidas na modalidade rápida até que a pontuação exigida seja atingida por uma das partes.

16 Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=9NPTgqhL9Gw&t=16594s&ab\\_channel=chess24](https://www.youtube.com/watch?v=9NPTgqhL9Gw&t=16594s&ab_channel=chess24). Acesso em: 26 abr. 2023.

enquanto me censurava por ter levado o garfo após um deslize tão elementar) convergem para a emergência de um “espaço afinado” (Böhme, 2017) para uma atmosfera agonística no cerne da qual a minha experiência situada da partida ocorre. Por outro lado, os diferentes engajamentos na modalidade online de xadrez emergem outra atmosfera, outro *Stimmung*. “A psicologia”, conforme incisivamente declara Desjarlais (2011, p. 53, destaque nosso), “atravessa um jogo de xadrez como os nervos atravessam a carne. *Qualquer jogo* [mesmo em modalidades virtuais] *envolve mais do que o cálculo de variações a sangue frio*”. Mais ainda, podemos asseverar, os materiais com os quais se engaja – das peças aos fluxos (sonoros, luminosos etc.) ambientes – atravessam a percepção como a psicologia atravessa o jogo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o discutido até aqui, argumentamos que reduzir o xadrez ao cálculo é, paradoxalmente, subtrair o jogo do jogo. Máquinas não jogam. Jogar, reforçando as palavras de Desjarlais, implica mais que mero cálculo. Trata-se de viver intensidades interpeladas e constituídas pelas condições afetivas e cósmicas do organismo exercitante.

Portanto, apesar de figurar como importante passo para a apreciação heurística do enxadrismo em uma chave fenomenológica, a inclusão do corpo – entendido como entidade fechada sobre si mesma e circunscrita pela pele – nas análises ainda é insuficiente para uma leitura plenamente holística do fenômeno. Longe de denotar uma entidade fechada, o organismo é poroso e incessantemente se mistura com o ambiente. Considerando que toda ação ocorre submersa em um meio ativo e que a profusão do cósmico com o afetivo figura como inevitável condição do habitar, um enfoque voltado a estes cruciais interstícios se nutre justamente através do reconhecimento da condição atmosférica da performance. Tal condição atmosférica faz o tabuleiro emergir como uma verdadeira floresta de peças que, em ressonância com a floresta de cogumelos de Tsing, embala a atenção e afetividade de seus habitantes. Considerar a atmosfera no xadrez é admitir que o tabuleiro não é mero quebra-cabeças com o qual se engaja externamente, mas um lugar – geralmente agonístico – que se habita e com o qual se engaja desde dentro.

Não por acaso, conforme um bem conhecido conselho de um dos mais célebres atacantes da história do xadrez, Mikhail Tal: “Você deve levar seu oponente para dentro de uma profunda floresta escura onde  $2 + 2 = 5$ , e o caminho de saída seja suficientemente largo apenas para um”. Ora, por que exatamente a imagem de uma profunda floresta escura? Pensemos nas quatro dimensões que, como sugerimos, compõem a atmosfera do xadrez. Em ambos os casos, quem

quer que por estes terrenos se aventure, é submetido e afetado pela ecologia dos caminhos e obstáculos, sob condições ambientais específicas, necessitando engajar praticamente com os materiais disponíveis para sua saída. A atmosfera, ensejamos, emerge da correspondência atencional e afetiva do corpo em relação às condições situacionais, materiais e climáticas, do ambiente. Reunindo os sentidos meteorológico (cósmico) e estético (afetivo), não obstante suas irredutibilidades, poderíamos entender por atmosfera o espaço atencional e afetivamente afinado que emerge processualmente dos engajamentos práticos com um ambiente ativo. A floresta, portanto, seja de cogumelos ou de peças, na condição de propriedade atmosférica, não se revela tanto “como um objeto da percepção (como poderia ser, por exemplo, para um geólogo ocidental), mas como uma experiência toda envolvente (*all-enveloping*) de som, luz e sentimento (*feeling*)” (Ingold, 2015, p. 82, acréscimo nosso).

Quanto mais rica a paisagem intensiva de uma partida, como sugerido pelos exemplos trazidos, maior será seu poder de afetação e envolvimento. Segundo exposto, considerando os afetos e demais condições ambientes implicadas ao longo da performance viva do enxadrismo, o conceito de atmosfera se faz vital para uma fenomenologia da prática. Evidenciando algumas maneiras pelas quais as condições afetivas e cósmicas do jogar interpelam a experiência do jogo, este visou contribuir minimamente para leituras neste sentido.

## REFERÊNCIAS

1. BINET, Alfred. **Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs**. Paris: Hachette, 1984.
2. BÖHME, Gernot. **The Aesthetics of Atmosphere**. Londres: Routledge, 2017.
3. BROWN, Steven *et al.* Affect Theory and the Concept of Atmosphere. **Distinktion: Journal of Social Theory**, London, n. 1, p. 5-24, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1600910X.2019.1586740>. Acesso em: 06 jun. 2024.
4. CAGE, John. **Silence: lectures and writings by John Cage**. Middletown: Wesleyan University Press, 2011.
5. CASSÉ, Michel; MORIN, Edgar. **Filhos do Céu: entre vazio, luz e matéria**. Lisboa: Bertrand, 2008.
6. CHARNESSE, Neil *et al.* The perceptual aspect of skilled performance in chess: evidence from eye movements. **Memory & Cognition**, Berlin, n. 29, p. 1146-1152, 2001.
7. CHASE, William; SIMON, Herbert. Perception in chess. **Cognitive Psychology**, Amsterdam, v. 4, n. 1, p. 55-81, 1973.
8. CLARK, Nigel *et al.* A solid fluid lexicon. **Theory, Culture & Society**, Thousand Oaks, v. 39, n. 2, p. 1-14, 2021. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/>

- full/10.1177/02632764211030976. Acesso em: 06 jun. 2024.
9. CLEVELAND, Alfred A. The Psychology of Chess and of Learning to Play It. **The American Journal of Psychology**, Champaign, v. 18, n. 3, p. 269-308, 1907.
  10. DAMÁSIO, António. **A estranha ordem das coisas**: as origens biológicas da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
  11. DE GROOT, Adriaan. **Thought and Choice in Chess**. New York: De Gruyter, 1978.
  12. DE GROOT, Adrian; GOBET, Fernand; JONGMAN, Rieken. **Perception and Memory in Chess**: Heuristics of the professional eye. Assen: Van Gorcum, 1996.
  13. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **A Thousand Plateaus**: Capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
  14. DESJARLAIS, Robert. **Counterplay**: An anthropologist at the Chessboard. Los Angeles: University of California Press, 2011.
  15. DURKHEIM, Émile. **The Elementary Forms of Religious Life**. New York: The Free Press, 1995.
  16. ELO, Arpad. **The Rating of Chess players**: Past & present. New York: Arco Publishing, 1986.
  17. ERICSSON, K. Anders; KINTSCH, Walter. Long-term working memory. **Psychological Review**, Washington, DC, v. 102, n. 1, p. 211-245, 1995.
  18. FINE, Reuben. **The Psychology of the chess player**. Toronto; London: General Publishing Company, Ltd.; Constable and Company, Ltd., 1967.
  19. GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1977.
  20. GIBSON, James J. **Ecological approach to visual perception**. New York; London: Psychology Press, 2014.
  21. GILANI, Syed Amir. Can one burn calories just by thinking? Well, yes... a little bit. **Asian Journal of Allied Health Sciences**, Lahore, v. 4, n. 4, p. 2-3, 2019. Disponível em: <https://www.hpej.net/journals/AJAHS/article/view/833>. Acesso em: 06 jun. 2024.
  22. GOBET, Fernand. **The Psychology of chess**. New York: Routledge, 2019.
  23. GRIFFERO, Tonino. **Atmospheres**: aesthetics of emotional spaces. New York: Routledge, 2014.
  24. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, Stimmung**: sobre um potencial oculto da literatura. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
  25. GUNTZ, Thomas *et al.* The role of emotion in problem solving: first results from observing chess. In: PROCEEDINGS OF THE WORKSHOP ON MODELING COGNITIVE PROCESSES FROM MULTIMODAL DATA, 2018, New York. **Anais [...]**. New York: Association for Computing Machinery Inc., 2018. Disponível em: <https://dl.acm.org/doi/abs/10.1145/3279810.3279846>. Acesso em: 06 jun. 2024.
  26. HÄGERSTRAND, Torsten. Geography and the study of the interaction between nature and society. **Geofrum**, Amsterdam, v. 7, p. 329-334, 1976.
  27. HOLDING, Dennis. Theories of chess skill. **Psychological Research**, Berlin, v. 54,

- p. 10-16, 1992.
28. INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. London: Routledge, 2011.
  29. INGOLD, Tim. **The Life of Lines: A world without objects**. London: Routledge, 2015.
  30. INGOLD, Tim. **Anthropology and/as Education**. New York: Routledge, 2018.
  31. INGOLD, Tim. **Imagining for real: Essays on creation, attention and correspondence**. New York: Routledge, 2022.
  32. JOHANSSON, Erik. **Chess and Twitch: cultural convergence through digital platforms**. Dissertação (Mestrado em Mídia, Comunicação e Análise Cultural) – Universidade de Södertörn, Huddinge, 2021. Disponível em: <https://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1563119&dswid=7762>. Acesso em: 06 jun. 2024.
  33. JOIREMAN, Jeffrey; FICK, Christopher; ANDERSON, Jonathan. Sensation seeking and involvement in chess. **Personality and Individual Differences**, Amsterdam, v. 32, n. 3, p. 509-515, 2002.
  34. KANDEL, Eric; HAWKINS, Robert. The Biological Basis of Learning and Individuality. **Scientific American**, [S. l.], v. 267, n. 3, p. 78-86, 1992.
  35. LASKER, Edward. **Chess For Fun & Chess For Blood**. Pennsylvania: David MacKay Company, 1942.
  36. LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
  37. MALABY, Thomas. Anthropology and Play: The Contours of Playful Experience. **New Literary History**, Baltimore, v. 40, n. 1, p. 205-218, 2009.
  38. MARX, Karl. **Capital I**. London: Dent, 1930.
  39. MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-423.
  40. PIPER, Jonathan. Locating Experiential Richness in Doom Metal. 2013. **Tese** (Doutorado em Filosofia) – University of California, San Diego, 2013. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/82efc87d01fafa09fba6ab972f5c7c5b/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>. Acesso em: 06 jun. 2024.
  41. SAARILUOMA, Pertti. **Chess players' thinking: a cognitive psychological approach**. Londres: Routledge, 1995.
  42. SACKS, Oliver. **Musicophilia: tales of music and the brain**. New York: Vintage Books, 2007.
  43. SERRES, Michel; LATOUR, Bruno. **Conversations on Science, Culture and Time**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
  44. SLOTERDIJK, Peter. **You Must Change Your Life**. Cambridge: Polity Press, 2013.
  45. TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.
  46. WEBER, Max. **The Theory of Social and Economic Organization**. New York: Oxford

University Press, 1947.

47. WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**: An essay in cosmology. New York: The Free Press, 1978.
48. ZUCKERMAN, Marvin. **Sensation Seeking**: beyond the optimal level of arousal. New York: Psychology Press, 2015.

*Gustavo Guedes Brigante*

Bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3052-6682>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: [gustavo.guedes.brigante@gmail.com](mailto:gustavo.guedes.brigante@gmail.com)

*Alex Galeno*

Professor do Instituto Humanitas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4434-0205>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Revisão e Análise de dados. E-mail: [alexgaleno@terra.com.br](mailto:alexgaleno@terra.com.br)

# Fascismo atmosférico: o bolsonarismo como cronopolítica

## Atmospheric fascism: Bolsonarismo as chronopolitics

**Bruno Reinhardt**

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

**Leticia Cesarino**

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

### RESUMO

Este artigo mobiliza o conceito de atmosferas para analisar o bolsonarismo enquanto cronopolítica, um modo de fazer tempo e mobilizar públicos através do clima político. Sua capacidade de gerar e gerir atmosferas e corpos ansiosos é abordada a partir da ameaça longitudinal de golpe de estado no Brasil. Examinamos as afinidades entre esse movimento político e modulações da soberania/exceção associadas ao populismo, fascismo e messianismo. A seguir, exploramos como a sua violência descende ao ordinário através do contágio mimético entre Forças Armadas, líder e povo. Por fim, e com ênfase nos eventos de 7 de setembro de 2021, destacamos como o movimento prioriza afetos pré-objetivos como a ameaça, a prontidão, a indecisão e a preempção – cuja ausência de referentes precisos os eleva a verdadeiras forças elementais.

**Palavras-chave:** Tempo, Soberania, Atmosferas, Extrema-Direita.

### ABSTRACT

The article employs the concept of atmospheres to analyze bolsonarismo as a chronopolitics, a mode of making time and mobilizing publics through the political climate. Its capacity to generate and manage anxious atmospheres and bodies is addressed through the longitudinal experience of the threat of a coup d'état in Brazil. We examine this political movement's affinities with modulations of sovereignty/exception associated with populism, fascism, and messianism. We then explore how its violence descends into the ordinary through a mimetic contagion between the Armed Forces, leader, and people. Finally, with an emphasis on the events of September 7, 2021, we highlight how the movement prioritizes pre-objective affects such as threat, readiness, indecision, and

---

Recebido em 26 de julho de 2023.

Avaliador A: 10 de outubro de 2023.

Avaliador B: 19 de dezembro de 2023.

Aceito em 05 de junho de 2024.

---



preemption - whose lack of precise referents elevates them to true elemental forces.

**Keywords:** Time, Sovereignty, Atmospheres, Far Right.

Qual é a importância das atmosferas sociais para a vida política? No *Leviatã*, Thomas Hobbes demonstra ser grande, mesmo essencial. Após estabelecer que, desprovido da “alma artificial” da soberania e vulnerável a paixões disruptivas, o corpo político tenderia a se decompor em violência originária [“uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, 1974, 79)], Hobbes apresenta o leitor a uma fenomenologia da guerra que também é uma climatologia social. A guerra certamente se manifesta para Hobbes *no tempo* como um fenômeno delimitado: a batalha. Esse é o ambiente em que o livro foi escrito, e o contexto ao qual se dirige. Mas Hobbes salienta, sobretudo, como a guerra *faz tempo* ou dá-se *como tempo*, “[p]ois a guerra não consiste apenas ... no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (ibid). Já conhecida, *ainda* não realizada. É notável que o filósofo recorra a um fenômeno atmosférico para comunicar as particularidades deste tempo-guerra: “Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário” (ibid).

Fenômenos atmosféricos se anunciam no ambiente *enquanto emergem*, logo, de maneira *indeterminada*. Eles se oferecem à abdução humana através de propriedades intensivas (Delanda, 2005): umidade do ar, velocidade do vento, ciclicidade da chuva, forma e cor das nuvens, temperatura. Essas qualidades de um “meio elemental” (Peters, 2015) que excedem a natureza circunscrita de um “mediador” (Reinhardt, 2020) têm inspirado as ciências humanas a reconhecerem a importância das atmosferas enquanto “espaços-afinados” (*tuned spaces*) (Böhme, 2017, p. 26), quase-objetos difusos, aéreos e afetivos que operam através, entre e além dos corpos e das coisas na confecção das realidades sociais (ver introdução a esse volume). Hobbes opera em registro similar ao recorrer a propriedades climáticas em sua fenomenologia do tempo de guerra. A cena que fundamenta seu argumento da soberania como freio necessitado pela guerra apresenta uma sensibilidade extraordinariamente alerta justamente por não ser objetificada. A analogia o permite distender a guerra entre o presente imanente e o futuro transcendente e dobrá-la novamente, como virtualidade ou *iminência*. Para Hobbes, é essa sombra da violência, e não o evento da batalha, o motor da soberania.

Ao povoar atmosféricamente o hiato entre o já e o não-ainda com a exceção, Hobbes fornece uma entrada temporal para o problema da soberania – o lócus e a natureza da agência

constitutiva do sistema político – que Carl Schmitt preferiu abordar em termos espaciais. Para Schmitt (2006), a soberania é um “conceito-limite” (*Grenzbegriff*), simultaneamente dentro e fora da ordem jurídica secular. Quando declara, em passagem igualmente célebre, que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (p. 7), Schmitt quer dizer que soberano 1) é aquele que decide *quando é* “estado de exceção” e 2) é aquele que decide *como* agir no estado de exceção. Para Schmitt, há um impasse estruturante no projeto moderno-secular de fundamentar a ordem política sobre si mesma: a teologia política. Criticando o desejo liberal de uma ordem jurídica imanente e autotélica (“estado de direito”), Schmitt estabelece que a lei pode no máximo encerrar o fora ao reconhecer e interditar em seu interior aquilo que a excede (por enquanto).

Agamben (2007), apoiando-se no paradoxo da soberania – “‘a lei está fora dela mesma’, ou então ‘Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’” (p. 23) –, argumenta que a “guerra civil legal” gestada pelas experiências totalitárias europeias inaugurou um paradigma de governo para a política: “a criação voluntária de um estado de emergência permanente... tornou-se prática essencial dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (Agamben, 2004, p. 13). Análises sobre a “banalidade da exceção” (Fassin; Vasquez, 2005) têm ilustrado em detalhes o funcionamento deste maquinário de suspensão de direitos à luz da ameaça, debruçando-se sobre os imaginários mediatizados da tragédia humanitária, terrorismo, biossegurança, criminalidade, e “estado de emergência econômico” (Paulani, 2008) que o sustenta.

Mais recentemente, no entanto, o paradigma do governo pela exceção parece ter alcançado novo limiar com o avanço de setores iliberais e autoritários sobre o campo político (Mudde, 2019). Segundo Koselleck (2006), a dialética crise/diagnóstico/progresso está no DNA do projeto iluminista. Crise é o nome das dores do parto do progresso, efeitos colaterais do gesto inaugural de “fazer história”. Ela convida um prognóstico, operando como dispositivo tecnocrático de segunda ordem. A crise cria o tempo da política progressista ao introduzir “uma distinção que transcende as oposições entre conhecimento e experiência, ou sujeito e objeto; ... que gera significado precisamente porque contém sua própria autorreferência” (Roitman, 2016, p. 26). Não por acaso, o destronamento recente dos “peritos da crise” pelos “engenheiros do caos” (Empoli, 2019) alterou a própria sensação de tempo nas sociedades modernas, seus ritmos e durações, a ponto de falar-se de uma crise no próprio conceito de crise, a contraparte da crise do progresso. Nessa indeterminação contínua, a prerrogativa de decidir *quando é crise* se capilarizou – fruto, em grande parte, da digitalização da esfera pública e produção algorítmica de temporalidades de crise permanente (Chun, 2016). Por sua vez, a obsessão neoliberal com a “transparência” deu lugar a um deleite popular com o oculto e o conspiratório, gestos hiper-ritualizados de desvelar gabinetes escondidos e reclamar a agência e a verdade roubadas.

Com o ocaso da teleologia progressista do “fazer história”, ainda se faz tempo, obcecada e heterogeneamente. Sob essa lógica, a exceção parece ter se tornado um verdadeiro palco para uma contínua coreografia niilista movida pelo ressentimento com a modernidade, uma dança que coloca em cheque os arranjos mais fundamentais das democracias liberais.

Nesse artigo, mobilizamos a noção de atmosfera assim como o fez Hobbes: para pensar as dinâmicas temporais/climáticas da soberania e de seu outro constitutivo - a exceção - em um determinado contexto histórico. Nosso objetivo é refletir sobre o que poderíamos chamar de experiência longitudinal do “golpe” no Brasil, os quatro anos em que esse segredo público foi sustentado como uma espada de Dâmoqueles sobre a cabeça de uma nação ansiosa. A extensão daquilo que Hobbes descreveu como o “lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” por um período tão longo parece ter afetado a velocidade com que o tempo corria. “Durou uma eternidade...”, dizem alguns, “Faltam 72 horas...”, talvez ainda digam outros. Os próprios contornos do que seria um “golpe de estado” se dissolveram: decisão? evento? processo? É possível já estar dentro de um outro regime político sem ter-se notado a mudança? A realidade virtual da exceção pesou visceralmente sobre nossos corpos, e a replicação capilar da díade amigo/inimigo na vida ordinária nos tornou uma sociedade perigosamente assíncrona (Bloch, 1977). Por um certo período, tornamo-nos todos bolsonaristas, leitores obcecados dos sinais do fim, relacionando-nos com o ambiente por uma semiótica ansiosa, capturados entre a ameaça e a indecisão.

O bolsonarismo certamente pode ser descrito como ideologia, discurso ou visão de mundo repletos de contradições, que podem ser cotejadas com fatos históricos e dados sociológicos. Sua natureza paradoxal de “revolução reacionária” ou “conservadorismo aceleracionista”, no entanto, desafia o tempo linear, vazio, homogêneo e progressivo desse historicismo. Não por acaso, seus críticos têm se refugiado nas figuras desgastadas da desrazão iluminista: o primitivo, incivilizado, lunático, fanático. Acreditamos que, não obstante suas fragilidades quando reduzido a um conjunto de “crenças” propositivas, o bolsonarismo aparece em sua terrível força quando examinado em seus “modos viscerais de avaliação”, o “subtexto infrassensível de onde os pensamentos conscientes, sentimentos e julgamentos discursivos retiram parte de suas substância” (Connolly, 2000, p. 27). Sua eficácia é cronopolítica: um modo particular de governar públicos através da gestão do próprio tempo/clima político.

Neste ensaio, analisamos essa arte de (des)governo em três dimensões. Primeiro, as afinidades entre sua historicidade e modulações da soberania/exceção associadas ao populismo, fascismo e messianismo. Segundo, como sua violência entra no plano do ordinário pelo contágio mimético entre Forças Armadas, líder e povo. Por fim, e com ênfase no 7 de setembro de 2021, destacamos como o movimento prioriza afetos pré-objetivos – ameaça, prontidão, indecisão e preempção – cuja ausência de referentes precisos os eleva a verdadeiras forças elementais.

## MESSIAS E KATECHON: FASCISMO ASPIRACIONAL

Como todo movimento conservador, a extrema direita contemporânea lida com as indeterminações temporais do presente remetendo-se ao que Arendt chamou de “quietude do passado” (1981, p. 205). No caso brasileiro, essa tendência tem aberto a caixa de pandora das historicidades políticas que antecedem o pacto de 1988, encontrando sua “era de ouro” na ditadura civil-militar, mas eventualmente mergulhando até o período monárquico. É o passado idealizado de nação moralmente homogênea, pura e guiada por líderes virtuosos, antes de sua fragmentação pelo pluralismo e individualismo do presente, promovidos por dispositivos constitucionais que consideram antidemocráticos, “ditadura das minorias” ou do “politicamente correto”. Essa orientação nostálgica é, contudo, acompanhada de uma disposição temporal antissistêmica alheia ao conservadorismo convencional, que tem levado muitos a caracterizar o bolsonarismo como “messiânico”. Seu foco está menos em virtudes conservadoras clássicas, como a prudência, do que na aceleração populista dos conflitos do presente através de pânico morais e sentimentos persecutórios, um conservadorismo apocalíptico e belicoso. Orientação política que rejeita *a priori* o tempo do progresso, essa disposição messiânica se fundamenta numa concepção cíclica de tempo, em que a Era de Ouro viria antes, mas também logo após a Era das Trevas: a aceleração do fim, a destruição ativa e criativa do presente, serviria como meio para uma restauração nostálgica<sup>1</sup>.

O debate sobre como nomear a extrema direita frequentemente recai sobre as diferenças entre populismo e fascismo<sup>2</sup>. Um ponto parece ser consensual: ambos mobilizam princípios democráticos contra si, especialmente a soberania popular. O projeto de um governo *do, para e por meio* do povo postula essa entidade como base imanente e auto-referencial para a autoridade estatal (representação), *telos* para sua implementação legítima (o bem comum) e meio para ação política (participação), mas, como destaca Lefort (1981; 1991), nas democracias liberais a soberania popular é qualificada por uma lacuna entre ontológico e ôntico, entre a *vontade geral* – perfeita, integral e infalível, fonte formal da soberania e legitimidade invocada pelas Constituições – e a *vontade de todos*, juridicamente circunscrita, contável, submetida ao princípio da proporcionalidade e atravessada por conflitos de interesse. Surgida no Ocidente secular como alternativa ao problema das origens transcendentais da soberania, “o povo” é

---

1 Essa temporalidade cíclica é articulada de modo explícito pela extrema direita global inspirada no filósofo fascista italiano Julius Evola, como Steve Banon, Alexandr Dugin e Olavo de Carvalho (Teitelbaum, 2022).

2 Some-se o debate sobre a relação entre neoliberalismo e conservadorismo, alguns vendo a guinada etno-religio-nacionalista da direita como uma reação à crise do neoliberalismo (Fraser, 2020), outros destacando suas continuidades genealógicas (Brown, 2019).

melhor definido como estrutura quase-transcendente, em que forma política e conteúdo sócio-histórico (o político e a política) devem se encontrar como um quiasma, sem nunca coincidir.

O *demos* é sempre o efeito frágil e pontual da purificação de lutas pelo poder e hegemonia, inevitabilidade frequentemente ignorada pelos teóricos liberais (Mouffe, 2000). Ao se posicionar nessa lacuna e celebrar periodicamente o vazio do poder através do *mis en scène* eleitoral, a cultura democrática inaugura “a experiência de uma sociedade inatingível e incontável na qual o povo será considerado soberano, é claro, mas cuja identidade estará constantemente aberta a questionamentos” (Lefort, 1981, p. 18). Como formas distintas de “retorno do político-teológico”, populismo e fascismo intensificam a soberania popular a ponto de romper seu acoplamento moderno ao liberalismo, que retira sua legitimidade menos do *demos* do que da “natureza” humana universal abrigada em cada indivíduo.

Lefort qualifica populismo e fascismo como “totalitarismos”: quando uma sociedade em crise, projetada para seu momento de instituição, recorre a fantasias de identificação entre a política e o político e a nostalgia do “Povo como-Um”. O totalitarismo substitui o culto democrático ao “trono vazio” – desencarnação do poder de qualquer lócus substancial na sociedade capaz de reivindicar um acesso externalizado à totalidade, verdade, conhecimento ou justiça – por um corpo social soldado à sua cabeça, um poder encarnado em um “egocrata”, um estado livre de divisão (Lefort, 1981). Laclau (2013) parte de pressupostos similares, mas define populismo como pré-ideológico, e fascismo como uma de suas versões ideológicas possíveis. Ambos produzem o povo através de uma interpelação contra ou anti-liberal: 1) agonismo entre “o povo” e um *outsider* interno (“a elite”); 2) equivalência entre *insiders* e oposição a *outsiders* mediadas por cadeias de significantes flutuantes e vazios; e 3) identificação metonímica entre *insiders* e seu líder-totem, no sentido freudiano de um ego-ideal dotado de poder de projeção e atração mimética. Quando esse corte binário transita do *agonismo* democrático entre adversários em disputa pelo “povo” para o *antagonismo* entre inimigos em guerra de vida e morte, emergem formas estatais propriamente totalitárias, como o fascismo.

Pode-se dizer que o fascismo é um uso da estratégia populista que deságua no Estado ditatorial, enquanto o populismo do pós-guerra, que extraiu inspiração das experiências fascistas europeias, prioriza a democracia plebiscitária em que o “vencedor leva tudo” (Finchelstein, 2020)<sup>3</sup>. Ainda que anti-liberal e anti-pluralista, uma democracia plebiscitária ainda é uma democracia. De La Torre nota que “apesar de suas intenções totalitárias de penetrar na esfera privada para criar novos sujeitos políticos, os líderes populistas não estabeleceram um governo de partido único, preservando alguns espaços limitados de pluralismo e contestação” (2016,

---

3 Finchelstein (2020) vê o populismo moderno como uma metamorfose crítica da experiência fascista europeia após a Segunda Guerra, que renuncia a algumas de suas dimensões ditatoriais.

p. 131). O fato deles não colonizarem totalmente a esfera pública e a sociedade civil é parte de sua legitimidade, baseada em ganhar eleições que poderiam, em tese, ser perdidas. Antes de ser uma estratégia antidemocrática *a priori*, é mais proveitoso analisar a relação incerta e contextual do populismo com a democratização liberal. Para entender o tempo do bolsonarismo e sua relação com o agonismo/antagonismo populista/fascista, é importante discernir as forças históricas que ele corporifica e incita em sua versão do “povo”.

Primeiramente, o bolsonarismo emerge como um dos desdobramentos das manifestações de 2013, em que a soberania popular transbordou a representação política e a regulação jurídica. Da cena originária em que “o povo” saiu da apatia pela ação direta contra o Estado e o sistema político, o bolsonarismo herda o ressentimento anti-sistema, a disposição temporal messiânica e o modelo supostamente transparente, direto, pós-representativo de organização política baseado na capacidade das novas mídias de “propiciar comunicação sem relação, conexão sem mediação” (Morris, 2013, p. 106). Essa catarse popular inicialmente amorfa, orientada para a oposição pré-ideológica “povo” vs. “sistema”, foi lentamente sobrecodificada pela oposição ideológica “direita” vs. “esquerda”. Isso permitiu à “direita envergonhada” (Souza, 1988) do período pós-redemocratização se transmutar em uma “nova direita” orgulhosa e com adesão popular. Centrada numa retórica populista transgressora e agregando liberalismo econômico e conservadorismo moral, ela expropria com sucesso símbolos nacionais e o espaço metonímico do “povo”. A eleição de Bolsonaro foi o momento de ocupação plebiscitária do estado por esse agente, identificando seus desejos com a vontade geral.

Em segundo lugar, o bolsonarismo reencarna a tradição moralista do populismo anti-corrupção. Diferente da tradição populista trabalhista, centrada no agonismo entre “os pobres” e a elite, o populismo anti-corrupção nunca teve como alvo classes ou oligarquias específicas, mas o sistema político em si, numa equivalência simplória entre poder e corrupção. Essa estratégia populista emerge na forma de totens *outsiders* do sistema político (Jânio Quadros, Collor de Mello etc.), líderes incapazes de produzir governabilidade quando eleitos. No caso de Bolsonaro, o populismo jurídico-midiático da Operação Lava Jato degradou a qualidade do debate nas eleições de 2018, que orbitou entre concepções voluntaristas e punitivistas de corrupção. Ao equalizar política profissional e falta de princípios, a Lava Jato criou a tempestade perfeita para o populismo moralista. Mitchell (2021) mostra como seu discurso anticorrupção vazio e personalista ressoou com o “pessimismo cruel” da “nova classe média” em declínio, orientando seus votos para Bolsonaro. Era um afeto de indignidade em busca de um alvo, um “sentimento do estruturalmente subordinado, buscando uma explicação para essa subordinação na insuficiência – na corrupção – dos atores subordinados ou da nação subordinada” (p. 87). O bolsonarismo capilarizou a oposição moral-corrupto dentro do corpo político através de táticas de segmentação algorítmica e guerrilha memética (Cesarino, 2022a), fornecendo assim

uma variedade de alvos à esquerda contra os quais os apoiadores expiassem seu pessimismo cruel e se articulassem em uma versão fractalizada e tribalizada do povo: o “cidadão de bem” (Cesarino, 2022b).

Terceiro, se o bolsonarismo condensa as heranças de 2013, do lavajatismo e do movimento pró-impeachment num populismo anti-política, também reencarna a temporalidade contra-revolucionária da tradição autoritária brasileira que chamamos de *katechônica*, considerando a natureza anacrônica do Outro do cidadão de bem: o “comunista”. Paulo introduz a categoria do *katechon* (aquele que retém) em 2 Tessalonicenses 2 para desacelerar o entusiasmo da igreja Tessalônica pelo retorno do Cristo, reorganizando o drama escatológico numa teopolítica da iminência. O período do *eschaton*, em que se espera a instituição do reino celestial na realidade temporal, é marcado por forças malignas. Deus, no entanto, nomeia o *katechon* para trazer alguma estabilidade para a espera dos últimos dias. De acordo com Agamben,

A estrutura do tempo escatológico – essa é a mensagem de Paulo – é dupla: há, por um lado, um elemento retardador (o *katechon*, seja ele identificado com o Império ou com a Igreja, em todo caso uma instituição) e, por outro, um elemento decisivo (o messias). Entre os dois está o aparecimento do homem da anomia [*lawlessness*] (o Anticristo, segundo os Pais da Igreja), cuja revelação, que coincide com a saída de cena do *katechon*, precipita a batalha final (Agamben, 2017, p. 33).

Força inerentemente ambígua, o *katechon* restringe o poder anômico que emerge de baixo enquanto adia a decisão messiânica que vem de cima. Enquanto os primeiros cristãos associavam o anticristo ao Império Romano e o *katechon* aos judeus, cujo não reconhecimento de Cristo adiava a segunda vinda, a teologia política pós-constantiniana, que colocara o cristianismo dentro do estado, administrou o entusiasmo apocalíptico de maneira conservadora, associando o *katechon* ao Império Romano e o *anomos*/anticristo a inimigos religiosos. Segundo Kotsko, “o horizonte apocalíptico pode ter se fechado na modernidade secular, mas o *katechon* permanece no lugar” (2016, p. 305).

Se o tempo messiânico implica uma experiência antecipatória da verdade, justiça e decisão composta por um já/não ainda, o *katechon* encarna o segundo. A figura dupla do *Katechon*/Messias ajuda a repensar o messianismo político secular em suas facetas progressista e conservadora. Para Benjamin, Marx imanentizou o *eschaton* e secularizou o tempo messiânico através do *telos* da sociedade sem classes: “A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um messias enviado do céu: somos nós o Messias” (Löwy, 2005, p. 51). Já conservadores, como Schmitt, secularizaram o *katechon* e retiveram a alteridade religiosa do messias, legitimando a ordem não mais pela promessa de salvação, mas pela ameaça do caos iminente. Ostovich observa que, assim como utilizado por Schmitt, o conceito de *Contentor* [*Katechon*] introduz um componente instrumentalista em

uma teoria política de outro modo metafísica: “a política não é substantiva, mas uma questão de fazer o que for necessário para manter a ordem” (2007, p. 65).

Assim como o populismo anticorrupção, a tradição katechônica tem uma longa história no Brasil, particularmente no meio militar. A oposição ao *anomos* comunista está na origem da identidade moderna das Forças Armadas no país (Castro, 2012). Num momento de grande fragmentação ideológica, a Intentona Comunista, que eclode em seu interior em 1935, forneceu uma série de rituais e símbolos para sustentar sua unidade e memória pela oposição entre patriotismo/disciplina militar vs. internacionalismo/anarquia comunista. O *anomos* comunista reencarna na intervenção militar, de 1937, com o Plano Cohen, documento forjado atribuído à Internacional Comunista, e novamente na “contrarrevolução” de 1964, que incita a resistência armada e com ela desenvolve vínculo orgânico, permitindo à ditadura manter sua legitimidade por décadas. Segundo Castro (2012, p. 157), com a redemocratização, as comemorações do levante de 1935 perdem relevância, e com o primeiro presidente civil, em 1985, o anticomunismo teria ido para o armário junto à “direita envergonhada” (Souza, 1988).

Bolsonaro sempre foi uma ousada exceção, o que o fazia parecer excêntrico, anacrônico e inofensivo. Suas opiniões se tornaram muito mais intuitivas quando o consenso pós-autoritário de 1988 começou a desmoronar. *A Verdade Sufocada* do Coronel Ustra, que recupera a leitura katechônica do golpe de 1964, foi escrito em 2006, mas tornou-se o sexto livro de não ficção mais vendido no Brasil em 2016. Olavo de Carvalho introduziu o conceito de marxismo cultural nos anos 1990, mas tornou-se o intelectual público mais influente após 2013. Se a narrativa de Ustra ressuscitava uma revolução comunista que nunca aconteceu por mérito do Katechon militar, Carvalho mudou o presente e o futuro ao argumentar, surpreendentemente, que os comunistas venceram a batalha da história. Agendas liberais-progressistas em torno de raça-etnia, gênero e sexualidade tornam-se, para Carvalho, o núcleo do projeto comunista de revolução passiva. Após a queda da União Soviética, o internacionalismo comunista teria reencarnado na ONU e grupos regionais como o Foro de São Paulo. Às vésperas da eleição de 2018, Ernesto Araújo (2018) nomeou os inimigos da aliança bolsonarista com o estranho rótulo de “liberal-marxismo”. Esse Golias é uma força totalitária que deveria ser combatida pela intensa polarização do corpo político, pois ocupa “todo o espectro do centro moderado até o stalinismo” (Araújo, 2018, p. 7).

Como destaca Derrida (2006), “[a]ssim que não se distingue mais o espírito do espectro, o primeiro assume um corpo, encarna-se, como espírito, no espectro” (2006, p. 34). Dispensado sem direito a luto pela esquerda pós-Guerra Fria, o espírito do marxismo se tornou um espectro, um zumbi da extrema direita, um *anomos* cujo poder aterrorizante reanimou o espectro do anticomunismo. Ameaça de “venezuelização”, criminalidade, destruição da família pela “ideologia de gênero” e pedofilia, perda da soberania sobre a Amazônia: Bolsonaro tornou-

se o *katechon* que refreava o caos iminente. O evento crítico da fachada, em 2018, corroborou tanto o drama cósmico quanto o poder sem lei de seus inimigos: seu corpo vulnerável tornou-se metonímia para o corpo político ameaçado dos cidadãos de bem. O zumbi do comunismo deu ao bolsonarismo e ao seu “povo” o perigoso privilégio de ser uma *maioria permanentemente perseguida*, mesmo quando o egocrata assumiu o poder.

A ambiguidade do *katechon* ajuda a entender o tempo do bolsonarismo enquanto “revolução reacionária” que habita um presente cindido entre evento e fim. Ele é fundamentalmente antientrópico, contra-efetuador, não proposicional (logo, não responsabilizável e aético), retirando sua energia e propósito do antagonismo com o *anomos*, o Outro sem lei. Não obstante a fé ansiosa da opinião pública hegemônica no “freio das instituições”, essa sensibilidade continuou alerta após sua eleição, desintegrando qualquer mediador institucional e simbólico capaz de canalizar o antagonismo antidemocrático em agonismo democrático. O *Katechon* é, afinal, o freio; não precisa de freios. Diagnósticos sobre a domesticação pós-eleitoral de Bolsonaro o viram como apenas mais um populista anticorrupção, ignorando que seus cálculos poderiam estar fora da democracia liberal. Também ignoraram que o contrapúblico algorítmico criado antes das eleições tinha como alvo não apenas produzir um presidente, mas induzir a descredibilização duradoura nos “peritos da crise” e apropriar-se de seu poder difuso de decidir quando é exceção: sistema político-eleitoral, jornalismo profissional, pesquisas de opinião, agências de regulação ambiental, e, com a pandemia, autoridades sanitárias, a estrutura federalista, o STF. À guerra digital permanente somou-se o aparelhamento patrimonialista de setores do Estado e da sociedade civil: forças de segurança, poder judiciário, empresas, igrejas, grupos profissionais (de médicos a caminhoneiros e taxistas) e redes econômicas criminais, como garimpo e outras formas de extrativismo ilegal.

Bolsonaro, o presidente antipolítica, mantinha sua liminaridade messiânica ao sinalizar constantemente para seus seguidores que *por debaixo do cargo* ainda existia o Mito. Essa nova liturgia política incluía a substituição de porta-vozes por *lives* e o “cercadinho”, assinar leis com canetas BIC, camisas de futebol durante reuniões ministeriais até a transição do formalismo republicano para vulgaridades retóricas durante protocolos oficiais, ataque errático a repórteres (mulheres) e outros pequenos truques estéticos que indicavam a seus apoiadores que ele ainda estava vivo *apesar do cargo*. Rei e bobo da corte, personificação da ordem institucional e ator transgressor que exibia a sua arbitrariedade por meio de inversões carnavalescas, ele minava a autoridade institucional do cargo por dentro.

O fato de Bolsonaro ter deixado o partido que o elegeu após assumir o poder e permanecido fora do sistema partidário por dois anos foi outra estratégia perigosa e inteligente para sustentar tal posição liminar. Inteligente porque sua incapacidade de cumprir promessas de campanha era atribuída às estruturas políticas, tornando-o refratário à responsabilização. Perigosa porque, ao

terceirizar seus fracassos para um “sistema” cujo centro ele ocupava, a ingovernabilidade se tornava prova de que as estruturas políticas vigentes eram o verdadeiro problema. Uma solução fora delas se tornava assim uma conclusão quase lógica, podendo o movimento transitar de um registro *katechônico* e reativo para um registro messiânico a qualquer momento.

O bolsonarismo, portanto, resgatou a tradição autoritária no Brasil, acoplando-a de maneira indeterminada e perigosa às promessas do messianismo populista, sendo 8 de janeiro de 2023 sua síntese patética. O regime militar se considerava uma força protetora que restringia o “comunismo”, mas também o “populismo”. Foi na maior parte avesso a lideranças carismáticas e à política das multidões, uma força burocrática que governava *para* o povo, mas não necessariamente *por meio dele* (Codato, 2005). Encarnava a teologia política do “poder moderador”, quarto poder puramente contentor, elitista, neutro, passivo e apolítico, responsável por incorporar a soberania popular de forma direta e protetiva.

A avaliação de Paxton de que “embora todos os fascismos sejam sempre militaristas, as ditaduras militares nem sempre são fascistas” (2003, p. 216) se aplica ao estilo burocrático da ditadura brasileira. O bolsonarismo vai na direção contrária, com o populista-carismático englobando o técnico-burocrático (Cesarino, 2022b). Encarna a figura da maioria perseguida, é orientado para um líder e ganha tração popular por meio de “cultos compensatórios de unidade, energia e pureza” (Paxton, 2003, p. 231) que demarcam fronteiras internas ao corpo político. Recorre às Forças Armadas tanto na chave protetiva e paternal de um suposto poder moderador quanto em uma chave mimética, transfigurando a teologia política do povo soberano e do *katechon* enfraquecido em fonte de subjetivação cotidiana, uma espiritualidade política atualizada pelo contágio fascista e mutuamente transformador entre Forças Armadas, egocrata e povo. Embora esse sujeito político possa ser analisado em termos de categorias sociológicas que precedem a sua politização (classe, raça, idade, gênero e fé), o bolsonarismo as transborda ao integrar suas diferentes propensões a um projeto autoritário-populista de militarização popular<sup>4</sup>.

Laclau, Finchelstein e De La Torre reservam o conceito de fascismo para uma forma específica de poder e estado, porém, a violência difusa do bolsonarismo e de outras forças da extrema direita questiona até que ponto uma democracia liberal pode se desintegrar antes de sucumbir a derivas fascistas. A noção de um fascismo já/não ainda, em fase de pré-condensação, é uma virtude do conceito de *fascismo aspiracional*, que Connolly (2017) desenvolveu para entender o trumpismo. Ela admite que impulsos totalitários podem se atualizar em larga escala

---

4 De acordo com Connolly: “Um agregado espiritual fascista tende a partilhar um grupo de impulsos formado através de rotinas e choques sociais anteriores; um grupo consiste em tendências conscientes e inconscientes de percepção, interpretação, comunicação, negação, culpabilização e ação. É extraído de uma pluralidade de fontes e é reforçado diariamente pelos líderes culturais nas redes sociais. É por isso que uma análise de classe ou de raça do fascismo é, simultaneamente, muito relevante e insuficiente” (2022, p. 690).

dentro de uma população sem eclodir (ainda) em um modelo inteiramente novo de Estado, assumindo, diferentemente do fascismo histórico, uma forma iminente e atmosférica. Esse fascismo atmosférico toma as indeterminações temporais do presente como *medium*, e governa seguidores e opositores no futuro condicional, como mostramos a seguir.

## FASCISMO ATMOSFÉRICO: AMEAÇA, PRONTIDÃO E GOVERNO PREEMPTIVO

*As nuvens alaranjadas do poente iluminam tudo com o encanto da nostalgia; mesmo a guilhotina.*

Milan Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*

A seção anterior argumentou que, ao absorver e justapor vetores populistas e autoritários, o bolsonarismo gerou um drama político-teológico singular, convertendo-o em uma estratégia cotidiana de militarização mimética do “povo”. Essa espiritualidade política se disseminou por diversos meios, envolvendo a população na atmosfera de exceção permanente antes reservada para as “classes perigosas”. Essa sensibilidade alerta se sedimentou em uma disposição temporal normativa e contínua, bombardeando o hiato entre o agora e o não ainda com afetos pré-objetivos como a *ameaça*. Por sua relação indeterminada com objetos, a ameaça tem grande capacidade de gerar mundos e adquirir força ambiental. Ela é gestada (e gerida) pelo bolsonarismo naquele espaço existencial fluido, excessivo e não expresso que se manifesta em toda experiência humana: “Esse excedente, que está além do fato real da experiência, mas que sentimos como pertencente a ela, é o que chamamos de atmosfera” (Tellenbach, 1981, p. 227). A atmosfera de ameaça requer prontidão permanente do povo-exército.

A militarização do povo encontrou uma face explícita, sólida e organizada no próprio estado, seja por ação, como nas escolas cívico-militares, seja por recuo, como na desregulamentação da posse de armas (“um povo armado jamais será escravizado”). Multiplicaram-se nichos para o cultivo de disposições militarizantes, como clubes de tiro e associações de Colecionador, Atirador Desportivo e Caçador (CAC). Outras estratégias passaram por uma política de contágio via ressonância afetiva, como o número sem precedentes de civis comprando e vestindo roupas militares em manifestações de rua. Visível em 2018, essa tendência gerou um Projeto de Lei (10610/18) visando restringir a fabricação de uniformes, distintivos e insígnias a empresas cadastradas. Reportagens sobre protestos de bolsonaristas “fantasiados” de militares, seguidas por notas das Forças Armadas se eximindo de participação, tornaram-se comuns. Canções e coreografias de Treinamento Físico Militar (TFM) com títulos

como “Guiados Por Deus”, “Espírito da Guerra” e “Piscina de Sangue” vazaram da caserna e se capilarizaram pelo cotidiano civil, divulgadas no YouTube com títulos como “5 Canções Militares para corrida que farão você vibrar até o final”. A ritualização militar cotidiana viria a se reproduzir nos acampamentos em quartéis após o resultado eleitoral de 2022, em marchas, juramentos à bandeira e entoação do hino nacional.

A introdução das *motociatas*, em 2021, foi outra importante inovação da liturgia bolsonarista. Nesses eventos, o egocrata e sua multidão se fundiam em um corpo síncrono em movimento, conectado pela potência barulhenta e masculina dos motores, que tanto fascinou Mussolini e os futuristas italianos. Era um desfile militar *do povo, para o povo*, seguindo seu capitão, reclamando perímetros urbanos num momento em que sua popularidade já havia decaído. Durante uma dessas reuniões, em Florianópolis, conhecemos um pequeno dispositivo estético que esclarecia o fundamento bélico da liturgia: os motociclistas aceleravam suas máquinas fazendo com que os carburadores soassem como uma metralhadora. Eles acionavam esse truque ao passar pelas poucas forças de oposição que protestavam no evento: um ativista LGBTQIA+, mulheres do Partido dos Trabalhadores e um grupo de indígenas guaranis (incluindo crianças), que forneciam aos motociclistas a metonímia encarnada do inimigo que a dramatização da guerra bolsonarista tanto necessita.

Apesar de contra-efetuadas pelo STF, as redes de desinformação do bolsonarismo, inspiradas, de acordo com Leirner (2020), em táticas de guerra híbrida, estendiam esse dispositivo de administração atmosférica da prontidão em uma “guerra neocortical” perene apoiada na temporalidade de crise permanente das novas mídias cibernéticas. Esses projéteis afetivos-informacionais se infiltravam no aparato cognitivo da população, administrando cadências, ritmos e alvos de seu antagonismo de acordo com a ocasião, às vezes com fluxos de desinformação e enxames (*swarming*) induzido por robôs ou influenciadores sobre alvos específicos, outras vezes sustentando uma sensação duradoura de ameaça sem objeto específico. Estabelecido no corpo político, esse sistema nervoso estendido produziu um novo tipo de sujeito político no Brasil, cujas convicções não se abalavam por “fatos” e estatísticas, pois havia se tornado parte de uma disposição antissistêmica visceral e pré-objetiva, fundadora de um esquema perceptivo alerta.

O fascismo atmosférico não tem sido alimentado apenas pela desinformação, mas também pela ficção literária. Se as atmosferas eclodem do não expresso que habita toda experiência, a ficção de extrema direita pode ser definida como *expressão antecipatória deste não expresso*, vislumbre integral e especulativo de um futuro desprovido de *katechon*. Um dos exemplos é a série de histórias em quadrinhos *Destro* (Figura 1), que se passa em São Paulo, em 2046, depois da pandemia de covid-19 ter catapultado uma ditadura comunista mundial. Comunistas controlam a população por meio de microchips, dispositivos de reconhecimento

facial e drones. A cidade é caótica, coberta por estátuas de Marx e posters de Che Guevara, e a população é submetida a trabalhos forçados em *gulags* urbanos. Destro, um ex-policial que evitou ser microchipado, segura-se à verdade e à liberdade, vivendo nas sombras do sistema de vigilância. Um dia, enquanto fugia da polícia comunista, Destro desce ao sistema de esgoto de São Paulo e descobre que não está sozinho. Ele reúne o grupo e organiza uma unidade de guerrilha urbana, que dá ensejo a suas aventuras.

**Figura 1. Capa e contracapa do volume 1 da história em quadrinhos Destro**



Fonte: GOMES, Michel; CAMPOS, Bruno. Destro. 1. v. São Paulo: Opção C, 2020.

A série foi promovida por Olavo de Carvalho, e imagens identificando Destro e Bolsonaro entraram no arquivo mimético (e memético) do bolsonarismo. O mundo de Destro é uma antecipação literal da visão de futuro da extrema direita caso o presente pandêmico de 2020 e 2021 corresse sem oposição. Ainda que ficcional, esse mundo já havia adquirido para seus leitores a densidade de um “fato afetivo”, a “repetição antecipada de um evento afetivo, precipitada pelo encontro entre a irritabilidade do corpo e um signo” (Massumi, 2015, p. 7). O medo que Destro ficcionaliza já era histórico e real. Seu mundo é *ainda não* verdadeiro, mesmo que nunca se realize, pois as forças que podem gerá-lo tornaram-se presentes para seu público. O mesmo vale para boa parte do maquinário de desinformação da extrema direita. Quando bolsonaristas convictos admitem que uma imagem ou informação é falsa ou fictícia, é comum o adendo: “Mas eles poderiam ter feito isso”; ou seja, uma vez reveladas em sua ficcionalidade,

mentiras são rapidamente convertidas em *verdades no futuro condicional*.

Massumi (2015) desenvolveu o conceito de “fato afetivo” em sua análise da lógica da preempção que se instalou na América do Norte após os atentados de 11 de setembro de 2001, incitou a invasão do Iraque (um contra-ataque a um suposto ataque iminente com Armas de Destruição em Massa) e se estendeu numa interminável “guerra ao terror”. Diferente dos dispositivos de segurança da Guerra Fria, como a prevenção e a retenção, a preempção não trabalha com a incerteza, entendida como falta de informação, mas com a indeterminação, tomando como axioma a incapacidade de prever o ataque potencial. Para a lógica da preempção, a ameaça não está apenas em formação, ela pode existir sem nem ter ainda emergido. “Em algumas circunstâncias, pode envolver armas de destruição em massa, mas em outras não. Pode vir na forma de um estranho pó branco ou, por outro lado, de um dispositivo explosivo improvisado. O inimigo também não pode ser especificado. Ele pode vir de fora ou surgir inesperadamente de dentro” (Massumi, 2015, p. 9). Todos esses entes – armas de destruição em massa, pó branco, explosivo improvisado, múltiplas sombras de inimizade – são fatos afetivos. A ameaça, em suma, é permanentemente produzida pela lógica da preempção, que a deixa proliferar de maneira ambiental, como parte do *medium*. O governo via preempção torna-se igualmente ambiental, modulando o grau de prontidão e a intensidade da ameaça enquanto *causalidade futura*. Toma corpo em tecnologias como os “termômetros” cromáticos de segurança, que vão do verde ao vermelho, o primeiro indicando não “segurança”, mas “baixa ameaça” em uma guerra contínua.

Fatos afetivos encontram terreno fértil na relação indeterminada entre medo e ameaça. Massumi (2015) destaca que o medo é potencialmente autocausador e prescinde de um signo exterior (ameaça) que desencadeie sua verdade visceral, chamando essa relação de quase-causalidade.

Há uma espécie de simultaneidade entre a quase-causa e seu efeito, mesmo que eles pertençam a tempos diferentes. A ameaça é a causa do medo, no sentido de que ela desencadeia e condiciona a ocorrência do medo, mas sem o medo que ela provoca, a ameaça não teria controle sobre a existência real, permanecendo puramente virtual. A causalidade é bidirecional, operando imediatamente em ambos os polos, em uma espécie de deslizamento de tempo por meio do qual uma futuridade se torna diretamente presente em uma expressão afetiva que a traz para o presente sem deixar de ser uma futuridade (Massumi, 2016, p. 175).

O argumento esclarece as ressonâncias entre a fenomenologia da indeterminação contínua que caracteriza a crise do progresso, a gestão atmosférica dos humores sociais feita pelos novos aparatos de segurança e a lógica da guerra bolsonarista. A qualidade auto-causada do medo é re-virtualizada pela lógica preemptiva da ameaça, tornando-se forma e fundo da experiência. A atmosfera designa justamente o poder elemental de interpelação do medo-

ameaça, relativamente indiferente à ideologia ou visão de mundo daqueles que envelopa.

O fascismo atmosférico não objetifica seus fluxos de influência em termômetros cromáticos, mas modula a ameaça entre duas frequências: reativa e ativa, catechônica e messiânica. Já destacamos como a ameaça comunista é central para alimentar a *prontidão* do povo-exército nas liturgias e no cotidiano no fascismo atmosférico. Exploramos agora como a ameaça permanente do golpe de estado modulava o movimento para uma chave ofensiva, a iminência do ataque, marcado por avanços e indecisões.

## 7 DE SETEMBRO: FAZENDO TEMPO ENTRE AVANÇO E INDECISÃO

*A assombração é histórica, com certeza, mas não é datada, nunca recebe docilmente uma data na cadeia de presentes, dia após dia, de acordo com a ordem instituída de um calendário.*  
Jacques Derrida, *Espectros de Marx*

Sete de setembro de 2021. O país assistia apreensivo às manifestações programadas pelos bolsonaristas nas redes sociais. O katechon estava na corda bamba: pesquisas de opinião mostravam Lula vencendo as eleições de 2022 com uma margem confortável. Uma Comissão Parlamentar de Inquérito havia sido aberta para investigar sua política homicida de “imunidade de rebanho”, o STF persistia discernindo liberdade de expressão de crime, a campanha do “voto impresso auditável” havia sido rejeitada no Congresso. A resposta veio através do sequestro de outro marcador de unidade nacional: o Dia da Independência. Apelidado de “Novo Dia da Independência”, era uma data para libertar a soberania popular nas ruas novamente, mas o que haveria de novo nele? Isso foi propositalmente deixado em aberto para todos os envolvidos.

Para os mais moderados, o evento seria um dia de liberdade, demonstração de força para provar que as pesquisas de opinião eram falsas e dissuadir a “ditadura de toga” de decisões tomadas contra a vontade geral. Para a ala extremista, significaria uma mudança radical no curso da história brasileira, o momento de decisão. Messias, o Messias, finalmente encarnaria, não antes do poder moderador militar entrar em cena. Vazamentos falsos atribuídos a oficiais de alta patente circularam nas mídias sociais, garantindo que o exército estava a bordo. O povo-exército marcharia lado a lado em apoio. Em 27 de agosto de 2021, o jornal *O Globo* reportou que a procura por uniformes militares em serviços de busca havia disparado mais de mil por

cento em relação ao mesmo período do ano anterior<sup>5</sup>.

Em São Paulo, Bolsonaro pediu a libertação imediata de “presos políticos”, como do ex-deputado Roberto Jefferson, um dos guerrilheiros do povo que havia queimado a largada para o futuro-passado. O ataque ao STF foi, como sempre, indireto e evasivo, embora todos soubessem o que ele queria dizer. Referindo-se ao ministro Alexandre de Moraes, ele anunciou: “Ou o chefe deste poder repreende seu juiz, ou este poder poderá sofrer o que não queremos”. Poucos depois, o tom já era escatológico: “Eu saio daqui preso, morto ou vitorioso”.

Dois desdobramentos revelam aspectos estruturais do problema da eficácia no fascismo atmosférico. O 7 de setembro não foi, afinal, um evento histórico; caso entre nos livros de história, o “Novo Dia da Independência” não será um capítulo sobre o fim da sexta República. O exército não interveio. O Congresso e a Suprema Corte não recuaram. Numa fala que lembrou Lefort, o presidente do STF, Luiz Fux, desembaralhou o povo de si mesmo: “Estejamos atentos a esses falsos profetas do patriotismo, que ignoram que democracias verdadeiras não admitem que se coloquem o povo contra o povo e o povo contra suas instituições”. A opinião pública e “os mercados” não gostaram. A popularidade de Bolsonaro recuou. O clima para um impeachment aqueceu. Dois dias depois, Bolsonaro publicou uma patética carta à Nação prestando fidelidade à Constituição e pedindo a seus relutantes “guerreiros da estrada” que voltassem ao trabalho – não sem antes deixar alguns “apitos de cachorro” para sua base (Cesarino, 2022b).

Em segundo lugar, se o 7 de setembro não fez história, ele certamente fez tempo. Exemplo curioso foi um vídeo que viralizou provavelmente enquanto Bolsonaro escrevia sua carta de recuo, em que manifestantes comemoravam a notícia de que o presidente havia declarado estado de sítio. O momento da decisão finalmente havia chegado e o golpe estava em marcha. “Meus amigos de todo o Brasil, desculpe o tumulto, mas a nossa luta, a nossa luta valeu a pena. Ficamos sabendo agora que o presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, decidiu agir [...]. O exército acaba de assumir o controle”. Em meio a lágrimas e fogos de artifício, um deles conclui: “Fizemos história!”. Pouco depois, após algumas horas de decepções e críticas, os públicos bolsonaristas já circulavam explicações para o recuo. Numa delas, a Suprema Corte estava desesperada. Perderam a guerra, mas Bolsonaro e o Exército foram magnânimos e lhes deram outra chance: um acordo no qual o governo, a partir de agora, daria as cartas.

O Novo Dia da Independência não fez história, mas fez e desfez tempo *ao ameaçar fazer história*. Jogou com o passado, presente e futuro de seguidores e críticos de forma tautológica e ritualística. Arrastou os participantes para uma zona entre o material e o imaterial, o imanente e o iminente – a zona atmosférica onde vivem fantasmas e prospera o fascismo aspiracional. O

---

5 Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/malu-gaspar/post/busca-por-farda-dispara-e-acende-alerta-sobre-uso-de-uniforme-militar-por-civis-em-7-de-setembro.html>. Acesso em: 4 jun. 2024.

7 de setembro foi uma ameaça em massa à democracia liberal, sequestrada e chantageada ao vivo na TV e nas mídias sociais; um momento único na já peculiar história política do Brasil. Ele exemplificou uma mudança de frequência do bolsonarismo para uma marcha ofensiva e messiânica, um tempo em que ameaça e indecisão se retroalimentam.

Ao oscilar entre decisão e indecisão, a ameaça se torna autorreferencial e faz tempo com a indeterminação. Maria José de Abreu (2021) reflete sobre as homologias entre bolsonarismo e glossolalia (falar em línguas), prática que muitos de seus apoiadores cristãos dominam. Ambos combinam a aparente ausência de teleologia externa e propensão para a indecisão com um profundo desejo pelas coisas últimas – traços encontrados por Benjamin no drama barroco alemão, que “prospera em um movimento pendular graças ao qual os personagens são sempre capazes de girar a ordem do destino como uma bola em suas mãos, e contemplar ora de um lado, ora do outro ... Na medida em que o soberano não pode decidir, ele não irá a nenhum lugar em particular” (p. 55).

Benjamin aborda o drama barroco alemão como uma dramatização cultural do ocaso da teologia política e emergência da secularidade política. Essa liminaridade histórica é encarnada por seu personagem central – a figura paradoxal do soberano indeciso (Weber, 1992) – que se transforma em três arquétipos ao longo da narrativa: o tirano, o mártir e o conspirador. O *tirano* se agarra ao poder absoluto, mas não consegue decidir; é metamorfoseado no *mártir*, cujo papel salvífico é impedido por seus inimigos; e, finalmente, no *conspirador*, coreógrafo que expõe para a plateia a teatralidade da política como um jogo interminável de sombras. Bolsonaro passou por todos esses estágios nos dias antes e depois do 7 de setembro, e assim continuou. Depois de sua carta à Nação, já com vistas às eleições no ano seguinte, filiou-se a um partido, fortaleceu alianças com a “velha política” fisiológica e tentou reconstruir sua popularidade pela instrumentalização eleitoral de políticas públicas. Na medida em que as eleições se aproximavam, voltou a incorporar o tirano, questionando pesquisas de opinião, o sistema eleitoral e enviando mensagens codificadas sobre a disposição do Exército em apoiar uma ruptura política. Após a derrota eleitoral, ocultou-se no exílio enquanto conspirava. Com a manutenção da ordem constitucional, voltou a acomodar-se na figura do mártir, papel que encarnará por algum tempo.

Quatro anos de ocupação do estado pelo fascismo atmosférico evidenciaram de maneira visceral o poder performativo da ameaça, entendida enquanto gênero discursivo e economia afetiva que gera resultados mesmo quando não atualiza a sua promessa. A ameaça confere a seu agente a prerrogativa de controlar os quadros da interação, desestabilizar o contexto, suspender seu objeto (o presente) e deixar todos se perguntando (inclusive ele mesmo) “o que está acontecendo?”. A ameaça é infundida com as virtudes meta-comunicativas do jogo, como no exemplo de Bateson (1998) extraído da socialidade mamífera: mordida ou mordiscada; guerra ou

simulação de guerra? As ameaças continuam vivas por serem propositalmente vagas e dotarem de opacidade o trabalho de atribuição de intencionalidade – outra propriedade atmosférica. Os comentários evasivos de Bolsonaro sobre o golpe no 7 de setembro ou sobre a ilegitimidade das eleições sempre podem ser enquadrados *a posteriori* como movimentos retóricos usados por um político profissional (uma mordiscada), especialmente quando energizado pela multidão.

A mesma opacidade atravessa o campo jurídico, onde a necessidade de tipificar a ameaça coloca o intérprete/juiz em uma posição necessariamente desconfortável, já que potencialmente autoritária. O artigo 147 do Código Penal tipifica o ato de “[a]meaçar alguém, por palavra, escrito ou gesto, ou qualquer outro meio simbólico, de causar-lhe mal injusto e grave”, mas não basta uma tipificação ostensiva, pois a ameaça é a primeira etapa de um ato de violência. Para ser criminalizada, esse ato deve *preanunciar* performativamente em gesto e/ou palavra uma ação injusta e grave, e não apenas *anunciá-la* representativamente. Nos termos de Butler: “A ameaça afirma a certeza iminente de outro ato futuro, mas a afirmação em si não pode produzir esse ato futuro como um de seus efeitos necessários” (2021, p. 28). Nela, a causalidade também começa no futuro iminente. Se a ameaça se realiza de imediato, ela se converte em outro tipo criminal. Se o futuro que ela promete é remoto (“Em dez anos, me vingarei!”), ela é inimputável criminalmente. Voltamos a Hobbes e seu “lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”.

O vórtex temporal da ameaça incita sua intensa qualificação nas cortes: ameaça direta ou indireta quanto ao alvo, explícita ou implícita quanto aos meios, condicionada ou incondicionada à reação da vítima e à intencionalidade. Quando imagens de bolsonaristas com armas em punho prometendo golpe de estado eram judicializadas, elas eram rapidamente enquadradas por seus protagonistas e apoiadores como expressão teatral e lúdica – representativa, não performativa – da sua liberdade política. As armas – algumas de plástico – e a revolução não eram um prenúncio performativo, apenas símbolos de seus valores (“liberdade”) ou atos retóricos de descontentamento. A ameaça lhes dá a prerrogativa tanto de encarnar a soberania, o poder de decisão, quanto de refugiar-se em sua vulnerabilidade – de ser o tirano, o conspirador e o mártir perseguido, afinal, quem ameaça um golpe de Estado claramente não é capaz de realizá-lo – ao menos, não ainda. O autor da ameaça pode facilmente passar de algoz a vítima de perseguição daqueles que o acusam, e as críticas ao 7 de setembro acabaram intensificando a autoimagem bolsonarista de maioria reprimida por uma ditadura da toga e uma mídia antidemocrática. Oscilando entre o autoritário e o lúdico – dinâmica condensada na figura do civil com roupas militares –, a violência e a “liberdade de expressão”, o fascismo atmosférico convertia sua incapacidade de realizar seu *telos* messiânico (a fusão derradeira do estado e do corpo político com a vontade geral) em mais energia persecutória. Ameaça, indecisão, ameaça<sup>2</sup>. Até quando?

## SOBERANIA E EXCEÇÃO EM UM NOVO *MEDIUM*

A espiral de ameaça e indecisão, iniciada em 7 de setembro de 2021, ganhou tangibilidade trágica em 8 de janeiro de 2023, com o ataque à Praça dos Três Poderes. Cansados de habitar um presente cindido entre a prontidão e a espera, o “povo” avançou sobre um estado que consideravam alheio à sua soberania – um híbrido paradoxal entre a energia antissistema dos protestos de 2013 e a vontade autoritária de 1964. Disputas em torno da sua tipificação, seja enquanto evento crítico isolado, seja enquanto desfecho de forças precedentes – revolta, invasão, insurreição, conspiração, golpe? – salientaram duas qualidades das atmosferas enquanto meio de governo político do tempo: sua medialidade espontânea e sua artificialidade potencial.

Diferente de um “contexto” inerte, dissecável em ideias, fins, meios, atores e cadeias de distribuição de agência e responsabilidade, uma atmosfera é um campo de forças histórico-afetivas-materiais dentro do qual as pessoas se encontram (*medium*): “É uma sintonia dos sentidos, dos trabalhos e dos imaginários com formas potenciais de viver nas coisas ou através delas” (Stewart, 2011, p. 452). Atmosferas são quase-sujeitos e quase-objetos (de Abreu, neste volume), sugestões de movimento que aderem à experiência e afloram de uma medialidade irreduzível. A gramática secular reserva para essa influência sem fonte discernível o nome “espontaneidade”. Ações espontâneas, eventualmente “sob influência” de emoções, contágios ou substâncias, são juridicamente responsabilizáveis, mas não merecem um diagnóstico histórico e político mais elaborado. O Ministro da Defesa de Lula, José Múcio declarou meses depois não ter havido um “grande líder” por trás do 08/01. Se “golpe de Estado” é um evento de decisão, e se decisões são realizadas por pessoas e cargos, há que se encontrar outro nome para o acontecido.

Um segundo traço das atmosferas é como essa espontaneidade visceral e orgânica sempre pode ser suspensa a posteriori ou mesmo *in media res* como efeito de uma artificialidade. Arquitetos, mestres de *feng shui*, xamãs, pastores, artistas plásticos, técnicos de iluminação, publicitários, economistas comportamentais, engenheiros de algoritmos e outros operam como verdadeiros meteorólogos sociais. Mobilizam seus conhecimentos elementais sobre a relação entre humor, ambiente, coisas, cores, palavras, luzes, imagens, umidade, som, odor, texturas e suas múltiplas justaposições para confeccionar atmosferas propícias a determinadas ações. Essas técnicas de sedução e captura de outras mentes e intencionalidades, que Gell (1988) chamou de “tecnologias do encanto”, se espalham transversalmente pelo que os modernos denominam ritual, arte, retórica política, propaganda, e são parte central do que Seaver (2022) reconstituiu como a “captologia” dos sistemas de recomendação algorítmica. O reconhecimento da qualidade artesanal e mecânica das atmosferas sociais não implica “desmascarar” sua aura

de espontaneidade. Substantivos derivados de ações, como encenação (Bille, Bjerregaard e Sørensen, 2015), orquestração e navegação (Reinhardt, 2022) ou design, retirados de técnicas atmosféricas como cenografia, música, náutica e arquitetura, têm fornecido uma gramática mais adequada para se acessar esse tipo de agência elemental do que a oposição livre/coagido, ação/estrutura, espontâneo/construído.

As investigações sobre o oito de janeiro desmontaram a aura de espontaneidade, dissecando sua engenharia do caos em detalhes, técnicas, táticas, atores, formas de financiamento, com farta evidência de articulação entre múltiplos níveis de atuação. No inquérito, o que era uma multidão movida por contágio foi dissecada em “frentes” jurídica, militar, operacional, comunicacional, de inteligência paralela etc. Sabemos hoje que o golpe, “suspense” por quatro anos e utilizado como arma interna ao campo político, esteve próximo de ser consumado. No vídeo da reunião ministerial encontrado no celular do ajudante de ordens Mauro Cid em que se discutiu abertamente a conspiração golpista, a certeza do papel messiânico do então presidente conflui com a certeza da impunidade – de que ali estavam todos, afinal, acima da lei, mas dentro da Verdade. Menos que sinal de fraqueza, a indecisão era um modo de agregar energias, costurar alianças e aguardar pelas eleições como uma saída menos custosa para a manutenção do poder. O golpe sempre existiu num regime paradoxal de conspiração transparente.

Com o avanço das investigações, contudo, o tempo virou. Inelegível e acuado, com seu círculo de confiança enfraquecido diante de ameaças de delação e indiciamento de militares de alta patente, Bolsonaro convocou seus apoiadores para um grande ato em São Paulo, ocorrido no dia 25 de fevereiro de 2024. Reiterando um imaginário anacrônico de golpe militar como tanques nas ruas, o ex-presidente acionou o paradoxo da soberania ao alegar que não é possível um golpe dentro das “quatro linhas” da Constituição – sendo ele, portanto, um mártir perseguido pelo sistema. Milhares de seguidores tiveram assim reforçado o sentimento de viverem numa atmosfera ditatorial, já instalada e quotidianamente evidenciada nas chamadas bolhas digitais. Desde 2021, a trilogia Deus, Pátria e Família ganhou um quarto elemento, Liberdade, que aparentemente se estabilizará como novo cerne moral-afetivo do bolsonarismo por algum tempo. Ele fundamenta a última e mais irônica modulação de um movimento desde sempre centrado em inversões miméticas: a sua transfiguração em um “movimento pelo estado de direito”.

A reação eficaz do aparato de justiça à conspiração golpista indica que as instituições brasileiras desenvolveram mecanismos de defesa contra o fascismo atmosférico. Argumentamos, no entanto, que o bolsonarismo enquanto sintoma aponta para um problema maior, relativo ao que Lefort chama de “o político”: uma crise que, acumulando-se desde 2013, tocou os próprios fundamentos que tornam a ideia de uma “sociedade” inteligível e habitável na modernidade secular. Isso certamente inclui, mas também excede, a aspiração liberal-tecnocrática de resolver dilemas políticos em esferas “racionais” extra-políticas, como o poder judiciário (algo que,

de fato, contribuiu no passado para o atual impasse). Ao abordar o bolsonarismo em termos dos tempos/climas que o regem, também privilegiamos aspectos infra-políticos, seus “modos viscerais de avaliação” (Connolly, 2000), uma dimensão igualmente refratária à força da lei, que remete ao lugar problemático dos afetos, da historicidade e das mídias no contemporâneo.

Primeiro, a questão dos afetos, aquelas forças pessoais-mas-não-subjetivas, semióticas-mas-não-representativas, que ajudam a coletivizar e agregar o bolsonarismo, como o medo, a ameaça, a preempção e a indeterminação. Filho dos novos tempos, o movimento extrai suas energias do campo ideológico e de bases sociológicas discerníveis (setores do agro, do movimento evangélico, capital financeiro etc.), mas opera sobretudo estimulando ressonâncias: relações de amplificação ou atenuação entre intensidade (afeto) e qualidade (linguística ou emocional) que se espalham por toda parte, desafiando argumentos do tipo base/superestrutura. Como esses modos intercodificados de comunicação cultural estão sempre em jogo, quase não há vácuo no registro visceral do seu eleitorado para afetos democráticos capazes de contraefetuação ou complexificação.

Segundo, sua nostalgia autoritária ressoa com a exaustão global do tempo do progresso e do modelo democrático-liberal, o que poderíamos chamar de o “fim do fim da história”. O movimento se fundamenta em formas de historicidade e mesmo em teorias próprias da soberania e da exceção, como o “poder moderador”, que permanecem vivas em amplos setores da sociedade brasileira que de fato nunca chegaram a 1988, as instituições militares e o aparato de segurança sendo os primeiros e mais importantes.

Terceiro, quando falamos de atmosferas e tempo como *media* de governo hoje, estamos quase sempre falando do *medium* digital, cujas “nuvens” e circuitos são abstratos o suficiente para circunavegar as instituições de mídia um-muitos e encarnados o suficiente para saturar e solapar a diferença entre ação comunicativa e física, experiência online e offline. Essa nova estrutura perceptiva alia de maneira paradoxal o desejo de transparência e o estímulo à participação e “engajamento” com um “transcendental tecnológico” (Hansen, 2010) algorítmico que, sub-regulado, transformou o antagonismo, o conspiracionismo, a produção de pânicos morais e a teatralização da exceção em estilos de vida e, muitas vezes, fontes de renda.

A tarefa de estimular atmosferas conducentes à democracia, movidas por valores e regimes viscerais agonísticos mas inclusivos – como a vulnerabilidade compartilhada, o reconhecimento dos imperativos éticos da diferença (e não apenas da “diversidade”) e a redistribuição justa dos ônus e bônus da vida comum (incluindo não humanos) – decidirá o futuro do bolsonarismo, com ou sem a presença imediata do seu mártir/tirano/conspirador.

## REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
2. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
3. AGAMBEN, Giorgio. **The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Days**. Stanford: Stanford University Press, 2017.
4. ARAÚJO, Ernesto. Viva a polarização. *In*: MENDES, Lucas (org.). **Globalismo, Metapolítica e o Brasil: Artigos reunidos de Ernesto Araújo**. E-book, Mimeo, 2018. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/521335412/Ernesto-Araujo-Globalismo-e-o-Brasil-Artigos-Reunidos>. Acesso em: 05 jun. 2024.
5. ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind**. New York: Harcourt, 1981.
6. BATESON, Gregory. Uma teoria sobre a brincadeira e fantasia. *In*: BATESON, Gregory. **Sociolingüística Interacional: Antropologia, Lingüística e Sociologia em Análise do Discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998. p. 57-69.
7. BÖHME, Gernot. **The Aesthetics of Atmospheres**. London, Routledge, 2017.
8. BILLE, Mikkel; BJERREGAARD, Peter; SORENSEN, Tim. Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between. **Emotion, Space and Society**, London, v. 15, p. 31-38, 2015. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1755458614000735>. Acesso em: 05 jun. 2024.
9. BLOCH, Ernst. Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics. **New German Critique**, Durham, v. 11, p. 22-38, 1997.
10. BROWN, Wendy. **In the ruins of Neoliberalism: the rise of antidemocratic Politics in the West**. New York: Columbia University Press, 2019.
11. BUTLER, Judith. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
12. CASTRO, Celso. **Exército e nação: estudos sobre a história do Exército Brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
13. CESARINO, Leticia. “Tropical Trump”: Illiberal Politics and the digital life of corruption in Brazil. *In*: GOLDSTEIN, Donna; DRYBREAD, Kirsten (org.). **Corruption and Illiberal Politics in the Trump Era**. New York: Routledge, 2022a. p. 162-181.
14. CESARINO, Leticia. **O mundo do avesso: Verdade e política na era digital**. São Paulo: Ubu, 2022b.
15. CHUN, Wendy. **Updating to remain the same: habitual new media**. Cambridge: MIT Press, 2016.
16. CODATO, Adriano. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 25, p. 83-106, 2005.
17. CONNOLLY, William. **Why I Am Not a Secularist**. Minneapolis: University of

- Minnesota Press, 2000.
18. CONNOLLY, William. **Neuropolitics**: thinking, culture, speed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
  19. CONNOLLY, William. **Aspirational Fascism**: the struggle for multifaceted Democracy under Trumpism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
  20. CONNOLLY, William. Bodily stresses, cultural drives, fascist contagions. **Theory & Event**, Baltimore, v. 25, n. 3, p. 689-709, 2022. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/860523/pdf>. Acesso em: 05 jun. 2024.
  21. DE ABREU, Maria José. Acts is acts: Tautology and Theo-political Form. **Social Analysis**, New York, v. 64, n. 4, p. 42-59, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/sa.2020.640403>. Acesso em: 15 jun. 2024.
  22. DE LA TORRE, Carlos. Populism and the politics of the extraordinary in Latin America. **Journal of Political Ideologies**, Abingdon-on-Thames, v. 21, n. 2, p. 121-139, 2016. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569317.2016.1150137>. Acesso em: 05 jun. 2024.
  23. DELANDA, Manuel. Space: extensive and intensive, actual and virtual. *In*: BUCHANAN, Ian; LAMBERT, Gregg (org.). **Deleuze and Space**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. p. 80-88.
  24. DERRIDA, Jacques. **Specters of Marx**: the state of the debt, the work of mourning and the New International. Nova York: Routledge, 2006.
  25. EMPOLI, Giuliano Da. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2019.
  26. FASSIN, Didier; VASQUEZ, Paula. Humanitarian exception as the rule: the political theology of the 1999 “Tragedia” in Venezuela. **American Ethnologist**, New York, v. 32, p. 389-405, 2005.
  27. FINCHELSTEIN, Federico. **Do fascismo ao populismo na história**. Lisboa: Edições 70, 2020.
  28. FRASER, Nancy. **O Velho Está Morrendo e o Novo Não Pode Nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
  29. GELL, Alfred. Technology and magic. **Anthropology Today**, Hoboken, v. 4, n. 2, p. 6-9, 1988.
  30. HANSEN, Mark. New Media. *In*: HANSEN, W. J. T.; MARK, B. N. **Critical Terms for Media Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 2010. p. 172-185.
  31. HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
  32. KOSELLECK, Reinhart. Crisis. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 67, n. 2, p. 357-400, 2006.
  33. KOTSKO, Adam. **The Prince of this World**. Stanford: Stanford University Press, 2016.
  34. LACLAU, Ernesto. **A Razão Populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
  35. LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites do totalitarismo. Editora Brasiliense. São Paulo, 1981.

36. LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
37. LEIRNER, Piero. Hybrid warfare in Brazil: The highest stage of the military insurgency. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 10, n. 1, p. 41-49, 2020. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/1410>. Acesso em: 05 jun. 2024.
38. LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo, Boitempo, 2005.
39. MASSUMI, Brian. **Ontopower**: war, powers, and the state of perception. Durham: Duke University Press, 2015.
40. MITCHELL, Dean. Cruel pessimism: the affect of anticorruption and the end of the new Brazilian middle class. *In*: MITCHELL, Dean. **Precarious democracy**: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil. New Brunswick: Rutgers University Press, 2021. p. 79-90.
41. MORRIS, Rosalind. Theses on the New Öffentlichkeit. **Grey Room**, Cambridge, v. 51, p. 94-111, 2013. Disponível em: [https://direct.mit.edu/grey/article/doi/10.1162/GREY\\_a\\_00108/10660/Theses-on-the-New-Offentlichkeit](https://direct.mit.edu/grey/article/doi/10.1162/GREY_a_00108/10660/Theses-on-the-New-Offentlichkeit). Acesso em: 05 jun. 2024.
42. MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. Londres: Verso, 2000.
43. MUDDE, Cas. **The Far Right Today**. Cambridge: Polity, 2019.
44. OSTOVICH, Steven. Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology. **KronoScope**, Leiden, v. 7, n. 1, p. 49-66, 2007.
45. PAULANI, Leda. **Brasil Delivery**: servidão financeira e estado de emergência econômica. São Paulo: Boitempo, 2008.
46. PAXTON, Robert. **The anatomy of fascism**. Nova York: Random House, 2004.
47. PETERS, John Durham. **The Marvelous Clouds**: Toward a Philosophy of Elemental Media. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
48. REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-33, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n2a203>. Acesso em: 05 jun. 2024.
49. REINHARDT, Bruno. Spirited Pedagogy: learning and simultaneity in Pentecostalism. *In*: ESPÍRITO SANTO, Diana; SHAPIRO, Matan (ed.). **The Dynamic Cosmos**: movement, paradox, and experimentation in the Anthropology of spirit possession. London: Bloomsbury, 2022. p. 91-104.
50. ROITMAN, Janet. The stakes of crisis. *In*: KJAER, Paul; OLSEN, Niklas (ed.). **Critical Theories of Crisis in Europe**. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016. p. 17-34.
51. SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
52. SEAVER, Nick. **Computing taste**: algorithms and the makers of music recommendation. Chicago: University of Chicago Press, 2022.

53. SOUZA, Maria do Carmo. A Nova República sobre a espada de Dâmocles. *In*: STEPAN, Alfred (org.). **Democratizando o Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p. 563-627.
54. STEWART, Kathleen. Atmospheric attunements. **Environment and planning D: society and space**, Thousand Oaks, v. 29, n. 3, p. 445-453, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/d9109>. Acesso em: 05 jun. 2024.
55. TELLENBACH, Hurbertus. Tasting and Smelling – Taste and Atmosphere – Atmosphere and. Trust. **Journal of Phenomenological Psychology**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 221–230, 1981.
56. TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade**: o retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita populista. Campinas: Editora Unicamp, 2022.
57. WEBER, Samuel. Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. **Diacritics**, Baltimore, v. 22, n. 3-4, p. 5-18, 1992.

*Bruno Reinhardt*

Professor Adjunto na Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Antropologia pela University of California. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail. [bmreinhardt@gmail.com](mailto:bmreinhardt@gmail.com)

*Letícia Cesarino*

Professora Adjunta na Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Antropologia pela University of California. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7360-0320>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: [leticia.cesarino@gmail.com](mailto:leticia.cesarino@gmail.com)

# **A**RTIGOS

# Tribunal Popular da Pesca: reciprocidades políticas em situação de crise da atividade pesqueira

People's Fisheries Court and political reciprocities in fishing activities crisis situations

**Winifred Knox**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

**José Gomes Ferreira**

Universidade Estadual da Paraíba, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Campina Grande, Paraíba, Brasil

**Delma Pessanha Neves**

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

**Louyse Rodrigues da Silva**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

## RESUMO

O artigo enfoca a performance do Tribunal Popular da Pesca, ocorrido em 14 de janeiro de 2020, no RN, revelando-se como uma importante estratégia regional de mobilização da categoria profissional dos pescadores artesanais nas negociações e práticas de reciprocidade política em torno da luta por direitos na atividade pesqueira afetada pela catástrofe do derramamento de óleo no Nordeste, identificada entre agosto de 2019 e janeiro de 2020, chegando até a costa dos estados do Espírito Santo e Rio de Janeiro no Sudeste do Brasil. A metodologia utilizada foi a observação participante no acompanhamento sistemático prévio ao Evento junto aos grupos de participantes e organizadores, continuando depois da realização deste. O artigo utilizou de revisão documental e bibliográfica da temática, trazendo reflexões analíticas sobre performance, direitos consuetudinários e direitos da legislação, assim como a ausência de justiça na reparação de violações de direitos adquiridos e retirados. Conclui pela eficácia simbólica da performance no que evidencia a injustiça frente à vulnerabilidade das populações pesqueiras tradicionais, se mostrando importante para a organização do litígio judicial posteriormente oficializado contra a União, denunciada por descaso na resposta para conter o óleo e na mitigação deste impacto nas comunidades que vivem do mar e do litoral.

---

Recebido em 30 de junho de 2022.  
Avaliador A: 14 de setembro de 2022.  
Avaliador B: 03 de outubro de 2022.  
Aceito em 05 de junho de 2023.

---



**Palavras-chave:** Derramamento de óleo, Nordeste, Tribunal Popular da Pesca, Pesca artesanal, Vulnerabilidade.

## **ABSTRACT**

The article focuses on the performance of the People's Fisheries Court, which took place on January 14, 2020, in the state of Rio Grande do Norte, revealing itself as an important regional strategy for mobilizing the professional category of artisanal fishermen in the negotiations and practices of political reciprocity around the struggle for rights in the fishing activity affected by the oil spill catastrophe in the Northeast, reaching the coast of the states of Espírito Santo and Rio de Janeiro in the Southeast of Brazil, between August 2019 and January 2020. The methodology used was participant observation in the systematic monitoring prior to the event with the groups of participants and organizers, continuing after the event. The article used a documentary and bibliographical review of the subject, bringing analytical reflections on performance, customary rights and rights under legislation, as well as the lack of justice in repairing violations of acquired and withdrawn rights. It concludes that the performance is symbolically effective in highlighting injustice in the face of the vulnerability of traditional fishing populations, proving to be important for the organization of the legal dispute that was later made official against the Federal Government, which was denounced for its negligence in responding to contain the oil and mitigating its impact on the communities that live off the sea and the coast.

**Keywords:** Oil spill, Northeast, People's Fisheries Court, Artisanal Fisheries, Vulnerability.

## **INTRODUÇÃO**

Partimos do conjunto de eventos designados como o “derrame de óleo” na costa Nordeste do Brasil, noticiados a partir de 30 de agosto de 2019 e insistentemente reproduzidos por dois meses seguintes pelos jornais locais, ligados ao aparecimento de manchas de óleo em várias praias dos estados da região, de diferentes tamanhos e dimensões. As notícias foram especialmente destacadas no decorrer do mês de outubro, alcançando a centralidade da atenção no Plantão da TV Globo. Só vieram a se distanciar do Plantão em novembro; dos jornais locais, no fim de dezembro. Segundo os registros oficiais do site do Instituto Brasileiro do Meio

Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), a identificação de aparecimentos de manchas seguiu até ao mês de janeiro de 2020 (Ibama, 2019).

O derramamento de óleo no Nordeste, somado à superposição de condições de vulnerabilidades anteriores ao evento e sobreposto pela emergência sanitária global, fruto da covid-19, serão analisados como catástrofe ambiental (Latour; Tsing; Bubandt, 2018). A categorização “catástrofes ambientais”, enquadramento dos recentes derramamentos de óleo no litoral (Herculano, 2012; Soares *et al.*, 2022), corresponde aos impactos sobre territórios sociais e economicamente fragilizados, redimensionados porque o óleo penetrou e atingiu a fauna e flora marinha, recursos valorizados por comunidades pesqueiras, que os usam para se reproduzir, bem como, no sentido mais amplo do termo, colocou a vida desse conjunto de entes humanos e não humanos em condições de vulnerabilidade.

Pelo artigo demonstramos os desdobramentos sociais do evento, dada a dramaticidade suscitada pelo inesperado fenômeno. Ele, ao mesmo tempo, constituiu-se em oportunidade para o reconhecimento de diversos problemas enfrentados pelos habitantes dessas comunidades. Também suscitou a atenção de órgãos cuja competência inclui a formulação e a reformulação de políticas públicas, assim como certo reforço para reorganizar a categoria profissional dos pescadores e pescadoras artesanais. O principal enfoque incidirá sobre o Tribunal Popular, experiência singular de reflexão sobre direitos, cidadania, organização social, reafirmação econômica e política da categoria profissional. Nesses termos, evidenciou um forte potencial de instrumento de conscientização, almejado como processo emancipador relativamente à defesa e à conquista de reivindicações referenciadas à noção do direito, em contraposição à experiência vivenciada quanto às dificuldades de acesso à justiça.

Também propomo-nos considerar diferentes narrativas de destacados agentes sociais, de modo a conhecer, por um lado, como o impacto nas comunidades pesqueiras foi e vem sendo construído; e, por outro lado, acompanhar a dinâmica social consoante à constituição do tribunal. Mediante abordagem etnográfica, valorizamos a performance construída, os efeitos de significação pautados na reflexão coletiva sobre direitos sociais e ambientais diante da ação ou mesmo da inação – do Estado *vis-à-vis* o incidente e seus afetados.

Mediante este registro, objetivamos traçar um panorama das condições de vulnerabilidade e desassistência a que as populações pesqueiras são e vêm sendo sujeitadas, baseando-nos em narrativas construídas em ambiente de mobilização, especialmente por mediadores que orientavam o engajamento social de pescadores e pescadoras pela constituição de universos linguísticos próprios dessa ação pública: discursos, gestos, participações e estímulos à adesão de plateias e desses representantes, todos recursos e agentes articulados na constituição de pautas

reivindicativas ou favoráveis à causa da pesca artesanal e da justiça azul. O termo tem sido valorado como uma contraproposta ao uso do termo economia azul (Schreiber; Chuenpagdee; Jentoft, 2022), de fato corolário da noção de direitos específicos, principalmente para a população mundial que vive no litoral e trabalha em escala artesanal mediante a utilização de recursos marinhos. Para tanto, tomamos igualmente em conta os sucedidos fenômenos, tanto no que se refere ao desmonte de arranjos institucionais e referenciais de políticas públicas como relativamente aos aspectos sociais e econômicos do setor da pesca.

O Tribunal Popular ocorreu durante todo o dia 14 de janeiro de 2020, utilizando-se dos espaços do IFRN Central, na cidade de Natal (RN). Segundo a organização do evento, a executiva da Rede Manguemar/RN, contou com a presença de 90 pessoas, dentre elas, 47 pescadores e pescadoras integrantes das representações de 14 Colônias, representantes das associações e da Federação da Pesca do RN e dos movimentos nacionais da pesca, como a Articulação Nacional das Pescadoras (ANP) e o Movimento de Pescadores e Pescadoras (MPP) (Rede Manguemar, 2020). Também segundo a organização, o evento objetivou reunir informações para a construção de representação pública junto ao Ministério Público Federal do Rio Grande do Norte, além de projetar visibilidade às perdas e aos danos causados pelo enorme crime ambiental, reconhecido como sem precedentes na história do Brasil.

Os procedimentos de pesquisa pautaram-se na observação participante por pesquisadores de longa duração, acompanhando as comunidades pesqueiras e as articulações prévias via grupo de WhatsApp da RMM/RN junto ao conjunto de colônias, associações e movimentos sociais. Essas relações se tornaram possíveis por princípios de confiança instituídas mediante o acompanhamento em consonância a projetos de pesquisa e extensão ao longo da costa do RN (Knox, 2009). Apesar de uma relativa aproximação com as lideranças, a nossa participação presencial durante o dia de realização do TPP se deu apenas como convidados-ouvintes, sem direito a fala, tais como os gestores públicos presentes, deixando a expressividade da fala pública apenas aos pescadores e a condução do ritual performático a cargo da RMM. Pedimos à executiva da RMM uma autorização de gravação dos depoimentos emitidos em púlpito. Os áudios foram transcritos, porém, para usá-los em artigos, optamos por utilizar somente os depoimentos divulgados no canal do Youtube da Rede Manguemar (2020), cuja equipe contratada filmou todo o processo do Tribunal Popular. Segundo uma explicação da RMM, os recursos financeiros recebidos também se destinaram a financiar o transporte dos representantes de diversas localidades do litoral do estado para a capital do RN, assim como os lanches e o almoço.

O artigo está dividido em 3 seções, além da introdução e da conclusão. A primeira

seção abarca reflexões sobre o contexto anterior ao tribunal; a segunda, interpretações sobre o evento como espaço de politização do Direito e o caráter performático do processo simulado de tribuna; a terceira, a pluralidade discursiva publicizada nas narrativas, meios de elaboração dos discursos e conteúdos das enunciações de fins políticos. De modo geral, procuramos elaborar correlações valorativas dos depoimentos segundo a construção de categorias analíticas.

Com o objetivo de acentuar o processo performático em sua esperada potencialidade emancipadora, adotamos um formato textual, uma linguagem ritualística das performances que divide as seções em subdivisões denominadas *Cenário 1 e 2*, *Atos 1 e 2*, *Atores 1 e 2*, e *Epílogo*, a partir das quais compreendemos a complexidade das demandas e dos atores envolvidos e o pano de fundo do litígio em questão.

## ARTICULAÇÕES PRÉVIAS: O PANO DE FUNDO DO TRIBUNAL

A destacada dramaturgia de Erving Goffman (1975), que se aproxima de reflexões de Turner (2012), segundo Deegan (1978), estimula a compreensão de eventos como o Tribunal Popular da Pesca no contexto da participação para reivindicação social, transformando “literalmente” o problema em palco de discussão, com diferentes representações de interesses, ao evidenciar bastidores e expor linguagens próprias ao dramatismo, ao propiciar o exame detalhado de processos que instituem e reproduzem as desigualdades instituídas, mas também resistem a elas, mediante pressupostos cognitivos, regras normativas e procedimentais, rituais e comportamentos expressivos autoprotetores, todos relevando e reforçando relações de dominação e subordinação, conforme sinalizam Schwalbe e Shay (2014). Esses autores propõem a utilidade da dramaturgia para analisar a desigualdade incidente sobre três fenômenos: o corpo como significante peremptório, o *habitus* expressivo e as redes de responsabilização. O TPP configurou uma estrutura de peça em cuja trama perfilam corpos a lidar com a contaminação, famílias de pescadores, seus representantes e o papel sociopolítico das organizações, imagens essas presentes nas narrativas por nós registradas. Cumprindo o plano indicado, a seguir apresentamos o primeiro cenário.

### **Cenário 1: o acidente, as políticas públicas e a atuação governamental**

O derramamento de petróleo cru que afetou principalmente o Nordeste é de origem

estimada, mas de difícil condenação no nível internacional<sup>1</sup>, a despeito de expor à contaminação a população de 11 estados e afetar 130 municípios e 1.009 localidades (Ibama, 2020). A demora na resposta da administração pública federal foi amplamente denunciada, já que, nesse caso, ao ente federal cabiam as iniciativas de inquérito policial internacional, fiscalização e adoção dos protocolos legais referentes a acidentes com óleo, assim como a implementação de políticas públicas de registro, acompanhamento e compensação ambiental. Ela, sendo demorada em relação a medidas esperadas, gerou tensão entre os entes federativos. Por outro lado, na ausência da resposta e de ativação imediata de sistemas de alerta e dispositivos institucionais, as populações litorâneas foram levadas a tomar medidas, como qualificavam, de *manga arregaçada*, expondo-se a riscos à saúde, dado que foram elas próprias que inicialmente retiraram o óleo das praias. A ação governamental diante da tragédia, que emergiu marcada pelo adiamento de decisões dos órgãos responsáveis, só se tornou real e urgente quando a dimensão da catástrofe alcançou os estados do Sudeste e também o plantão jornalístico na grande mídia, protagonismo caracterizado por uma atuação construída por imagens e vídeos, meios pelos quais entrevistas de voluntários circularam amplamente, evidenciando a população litorânea que limpava o óleo com suas próprias mãos. O desastre tornou-se real para o Brasil a partir do acionamento da construção mediada das mídias, que acontece somente a partir de 26 de setembro – conforme afirma o relatório da Comissão Nacional de Direitos Humanos (2019) – e a partir da sistematização das próprias dificuldades de emancipação do principal grupo prejudicado, evidenciado por uma dupla catástrofe: tanto pela situação de maior exposição ao risco, como pela maior suscetibilidade de afetação por eventos específicos.

Segundo o relatório da própria Marinha (2020), o incidente do derramamento nunca foi vivido com tal magnitude no Brasil, demonstrando a singularidade e o ineditismo do evento. Desde 30 de agosto de 2019 foi notificado ao Ibama, à Marinha e à imprensa “o surgimento de pelotas de óleo de origem desconhecida em praias do litoral nordestino” (Marinha, 2020, p. 1). Em defesa de causa própria, no relatório sobre a atuação do Grupo de Acompanhamento e Avaliação (GAA) do Plano Nacional de Contingência (PNC) – referente ao Decreto nº 8.127, de 22 de outubro de 2013 –, a Marinha do Brasil assim descreveu a atuação do órgão: “a Autoridade Nacional no estabelecimento de uma estrutura condizente com a magnitude do evento, *a partir do momento que julgou o incidente como de significância nacional*” (Marinha do Brasil 2000, p. 1, grifo nosso).

---

<sup>1</sup> A atuação da PF no processo de investigação sobre o derramamento de óleo no litoral chega a um resultado sobre o culpado, que, segundo notícia G1 de 2 de dezembro 2021 (PF..., 2021), seria um navio petroleiro grego, que causou um prejuízo calculado em 188 milhões de reais.

O documento explicitava que o PNC só foi acionado em 14 de outubro, cerca de 40 dias depois do aparecimento das primeiras manchas. Portanto, o Plano Nacional de Contingência para incidentes de poluição em águas por Óleo (PNC) só foi acionado no momento em que os 9 estados do Nordeste haviam sido invadidos por manchas de óleo. É significativo o fato de que a ideia de *significância nacional* dada pela Marinha do Brasil (2020, p. 1), um dos órgãos responsáveis pelo PNC, tenha sido alcançada somente quando o vazamento começou a atingir os municípios do Sudeste, quando nove estados no Nordeste já tinham sido contaminados (Knox; Ferreira, 2023). Em 14 de outubro de 2019, o GAA foi instalado no Comando do 2º Distrito Naval, em Salvador (BA).

## **Cenário 2: a precariedade das políticas públicas para o setor**

No Brasil, o Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967 instituiu o direito profissional do pescador mediante Registro Geral da Pesca, previsto no art. 93. No entanto, somente entre 2003 e 2009 foram propostos arranjos institucionais sistemáticos para o setor da pesca, como a criação da Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (Seap), o Conselho Nacional da Pesca (Conape) e a posterior transformação da Seap em Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), pelo Decreto nº 6.972 de 29 de agosto de 2009. Deu-se o estabelecimento de uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca (Brasil, 2009), com a revogação de leis anteriores, ao mesmo tempo em que foram regulamentadas a arte da pesca e da sustentabilidade, definições quanto ao uso dos recursos pesqueiros, tanto artesanais como industriais, a delimitação das embarcações, bem como de princípios de fiscalização e correspondentes sanções. O artigo 24 da lei estabelece que todas as pessoas, físicas ou jurídicas, “que exerça[m] atividade pesqueira, bem como a embarcação de pesca, devem ser previamente inscritas no Registro Geral da Atividade Pesqueira (RGP), bem como no Cadastro Técnico Federal (CTF) na forma da legislação específica” (Brasil, 2009, p. 1).

Dessa forma, tornou-se obrigatória a execução do registro dos pescadores profissionais, assim como a regulamentação dos critérios para a referida inscrição, definindo quem deveria implementar a política: “Compete ao Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA) as ações previstas no caput”, tal como define o Decreto nº 8.425, de 31 de março de 2015 (Brasil, 2015, p. 1). No entanto, o referido ministério foi extinto em 5 de abril de 2016 segundo Lei nº 13.266 (Brasil, 2016) –, e seus cerca de 300 servidores foram absorvidos pelo Ministério da Agricultura. Após 2016, coloca-se em curso certo reducionismo do arranjo institucional para o setor da pesca, em termos de recursos humanos e orçamentários. Desde então o RGP não foi mais realizado. Esse fato tem sido considerado mais uma das muitas violações de direitos

das comunidades tradicionais pesqueiras no Brasil, denunciadas pelo Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP, 2019), pelo Movimento Nacional de Pescadores e Pescadoras (MPP) e pela Articulação Nacional de Pescadoras (ANP). O relatório da CPP (2021) referente aos dados de 2020, registrou conflitos setoriais socioambientais que envolvem grandes decisões políticas que, todavia, respondiam a interesses de empresários capitalistas. Entre eles os vinculados à pesca industrial, dos representantes da indústria petrolífera e da indústria naval, ou ainda os interesses referentes à ocupação do território por complexos industriais, caso dos novos portos e vias de acesso. Toda essa amplitude de investimentos interpostos, inclusive por empreendimentos turísticos, tornara secundária a ocupação de territórios tradicionalmente pesqueiros. A esses conflitos soma-se um conjunto de outras ameaças, como a exposição ao risco de contaminação do litoral brasileiro, não apenas por óleo de navios e indústrias petrolíferas, mas também por qualquer outro tipo de contaminantes.

A vulnerabilidade das comunidades pesqueiras tradicionais tem sido identificada por vários pesquisadores, demonstrando, pelas linhas de desenvolvimento do setor, que a pesca artesanal tem sido preterida em disputas por permanência nos territórios ocupados (Mota, 2004; Menezes; Lobão, 2020). As compensações de agentes interessados na definição de outros princípios de territorialização foram, genericamente, entendidas como promessas políticas reproduzidas e não cumpridas (Pérez; Gómez, 2014). Segundo Natália Tavares de Azevedo e Naína Pierri (2014), tal como acontece no mundo inteiro, a pesca artesanal no Brasil é um dos setores submetidos a processos crescentes de vulnerabilização socioambiental, “por combinar pobreza, condições precárias de vida e riscos específicos derivados, em grande parte, de problemas ambientais que diminuem sua resiliência e capacidade adaptativa” (Azevedo; Pierri, 2014, p. 62). Sem desconsiderar que a vulnerabilidade resulta em situação de injustiça socioambiental sofrida pelos pescadores e suas comunidades. Pode-se então concluir que as principais vítimas de problemas ambientais, que de longe não são necessariamente responsáveis, são as que veem agravada a sua condição de vida e trabalho, tornando-as socialmente mais vulneráveis.

### **Ato 1: o poder político e a sociedade civil ouvem os pescadores**

Na audiência pública ocorrida na Câmara dos Deputados no Distrito Federal (DF) em 21 de novembro de 2019 para investigar o derramamento do petróleo, as breves exposições públicas de representantes da pesca marcaram o reduzido espaço de voz assegurado à população atingida. No dia seguinte, 22 de novembro, também em Brasília, realizou-se, na Procuradoria-Geral da República do Ministério Público Federal, a sessão plenária sobre violações socioambientais em comunidades tradicionais pesqueiras, quando 200 pescadores e pescadoras artesanais de todo o

Brasil, sobretudo dos estados atingidos pelo fenômeno, integraram uma ação de mobilização e incidência política no Congresso sobre o derramamento do óleo, evento que denominaram de O Grito da Pesca, plenária organizada pelo MPP com o apoio de várias ONGs e da CPP (CPP, 2019, 2021). Foram relatadas várias violações graves, entre elas a suspensão do RGP. Ressaltaram-se a importância da pesca artesanal e sua função social geradora de renda com a venda de pescado, assim como para a alimentação de suas famílias ligadas à atividade. Valorizou-se ainda o fato de que os recursos pesqueiros da pesca artesanal da Região Nordeste registram uma das maiores produções, conforme o Boletim da Pesca e Aquicultura: “Em 2011, a região Nordeste continuou registrando a maior produção de pescado do país, com 454.216,9 t, respondendo por 31,7% da produção nacional”(ICMBio, 2011, p. 21).

Para a realização do TPP, foram necessárias intensas articulações entre os mais diversos movimentos sociais e a participação de setores da Igreja Católica e dos chamados mandatos legislativos progressistas do estado do RN. Todos mobilizaram a opinião pública para fortalecer as pautas reivindicativas dos pescadores. A situação dos afetados alcançou assim centralidade nas agendas públicas, em resposta às tentativas de tornar pública a condição de prejuízo social, humano e ambiental.

## **O TRIBUNAL POPULAR DA PESCA: QUEM TEM DIREITO A TER DIREITOS?**

A análise do ato performativo e participativo denominado Tribunal Popular da Pesca (TPP) evidencia sua missão expressa de ser um espaço de debate configurado por representantes da sociedade civil para a construção de direitos negados a comunidades e grupos sociais como os pescadores. Entre os direitos básicos está o acesso à justiça, cujo domínio de institucionalidade está distante da maior parcela da população brasileira, especialmente quando levamos em conta as seguintes afirmações de Mauss (2002, p. 198 *apud* Colaço, 2019, p. 305): “O direito é o meio de organizar o sistema das expectativas coletivas”. Valorando nessa perspectiva, a reflexão sobre o direito costumeiro (consuetudinário) o qual fornece caminhos para o Direito fundamentado em amplo sistema de leis e instituições que as referendam, no denominado direito consuetudinário, fundamentado em práticas reconhecidas socialmente pelos costumes como normas que visam minimizar conflitos, ainda conforme Colaço (2019). O saber naturalístico relativo à sazonalidade dos recursos pesqueiros na prática social pode criar normas que muitas

vezes funcionam duplamente, segundo o “nativo e o legal” (Colaço, 2019, p. 303), na criação de normas legitimadas pelo costume, como o direito ao segredo de pescadores “privados” pois que, se o mar é de todos, neste caso se legitima o saber adquirido do pescador desse pescador, e quando o conhecimento de pescadores se torna público, dá-se a inversão desse direito: o “direito onde não temos [direito privado a esse pescador]” (Colaço, 2019, p. 305), evidenciando a ambiguidade de direitos entre os costumes e a lei. A crítica à institucionalidade como algo que inviabilizaria seu próprio objetivo – fazer justiça a quem dela mais precisa – outrossim, conforme se pode compreender no caso específico, parte do conjunto ritualístico que autoriza alguns e desautoriza outros ao direito da fala (Latour, 2002). No entanto, para Cappeletti e Garth (1988), a acessibilidade à justiça é o requisito fundamental de um sistema jurídico moderno e igualitário, que pretenda garantir os direitos de todos, sendo esse acesso o mais básico dos direitos humanos.

A ritualização organizada seguindo o espelhamento da dinâmica do Tribunal Popular do Júri, que se configura como um mecanismo da Justiça brasileira para o exercício do Estado de Direito democrático, procurou, do mesmo modo, trazer o direito de compor um júri de cidadãos e, desse modo, julgado por semelhantes como um exercício de cidadania, principalmente por assegurar a participação popular direta nos julgamentos proferidos pelo Poder Judiciário (Muniz, 2016). Considerando o processo performático em foco, procuramos demonstrar o exercício de representação espelhada e invertida quanto àquela vivida em tribunais do júri e em audiências públicas, na medida em que, no evento, foi exaltado o aumento do espaço participativo das potenciais vítimas dos prejuízos. Expandindo o direito às verbalizações no espaço público, de representação da base social, os denunciadores se envolvem como atores sociais, coletivizando sua linguagem extrajurídica e seus saberes leigos. Enfaticamente: potencializando o sentido de (in)justiça, quando invertem a distância interposta entre os entronizados advogados e juizes e os réus e vítimas que caracteriza o panteão em que o ritual de um Tribunal formal se erige e se mantém. Assim, o processo de inversão busca revelar a contradição do rito formal e a própria dificuldade de realização de justiça.

Para tanto, o Tribunal Popular da Pesca (Rede MangueMar, 2020) foi dividido em duas fases: a primeira consistiu no juízo de acusação, em que as denúncias foram oferecidas a partir da narrativa dos pescadores selecionados e instigados a responder à pergunta norteadora: “O que o derramamento de óleo na praia mudou na vida e no trabalho desses pescadores?”. As reflexões suscitadas foram publicamente explicitadas durante toda a manhã.

Mais tarde, após o almoço, deu-se a segunda fase, o juízo da causa, que ocorre quando a acusação apresentada na fase anterior é analisada em particular por um júri popular, composto

por seis organizações da sociedade civil reconhecidas por sua luta pelo meio ambiente e pelos direitos humanos, e a sentença que condena o Estado é pronunciada. Após a leitura, reivindicados representantes do Estado se fizeram presentes por meio da representação teatralizada de um advogado popular, também de organização da sociedade civil, que fez a defesa da União ao som de vaias. Encerrou-se o Tribunal Popular da Pesca com muita alegria, como se justiça assim tivesse sido feita.

## **Ato 2 - Réus, testemunhas e acusadores**

Ao analisarmos as narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais durante o tribunal, ficaram evidentes o impacto ambiental provocado pelo derramamento de óleo no litoral do Rio Grande no Norte e as mudanças socioeconômicas provocadas na vida cotidiana e no trabalho dos residentes e usuários dessas comunidades. As transformações econômicas foram associadas ao decréscimo do valor de mercado dos produtos pesqueiros, como peixes, mariscos, ostras e camarões. Muitos dos relatos sinalizaram os efeitos do evento sobre a circulação e o consequente prejuízo na venda do pescado, modificada pela ameaça de contaminação, que atingiu até mesmo as comunidades praieiras, que não registravam a presença do referido óleo. Sistematizar e compreender o espaço de fala pública dos pescadores tornou-se um importante aliado para o entendimento dos prejuízos e das mudanças causadas pelo desastre ambiental nas comunidades pesqueiras, assim como na vida dos pescadores. A maioria dos pescadores relatou de duas a oito semanas sem venda de peixe. Os atravessadores não os compravam ou compravam-nos por preços equivalentes a menos de 50% do valor comum. Segundo a Instrução Normativa nº 27/2019 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa, 2019), a suspensão da venda alcançou de 30 a 60 dias. Diante da impossibilidade de análise caso a caso, todo o pescado foi considerado uma ameaça de contaminação. De acordo com o relato da representante da Colônia Z4 (Natal), secretária da Federação de Pesca e participante dos movimentos sociais da ANP e do MPP, houve dois problemas relativos aos aspectos socioeconômicos: a questão da venda de pescado e a lista do auxílio-compensação na forma de salário-defeso, proposto pelo governo. Referindo-se a este como “auxílio-inferno”, os participantes destacavam que nela “não estavam todos os municípios [...] onde todos foram afetados, todos tiveram seu pescado reduzido a nada!”. Referiam-se também à falta de justiça da lista do auxílio do governo: “a gente vê um monte de gente aposentado, que não está mais na ativa, recebendo esse auxílio, gente que já morreu há mais de 20 anos com nome na lista [...]. Isso é justo? Não é justo”. A representante da Colônia de Macau (2020), localizada no litoral noroeste do Rio Grande do Norte, enfatizou as questões da queda nos preços do pescado e a decorrente dificuldade de

comercialização, acentuando desdobramentos das dificuldades para as pescadoras, afirmando o seguinte: “Quando esse óleo chegou no nosso estado aqui no Rio Grande do Norte, nós, pescadoras, principalmente, fomos prejudicadas, porque a gente não consegue vender o nosso pescado. O atravessador, ele diminui bastante o valor, que era o valor certo, né?”. Nesse sentido, o desastre se espalha e atinge a todos, ampliando o âmbito dos afetados, segundo afirmação de outra representante da ANP (2020): “O que eu penso [...]: o padeiro, o leiteiro, o farmacêutico, o pessoal da cantina onde eu compro o feijão e o arroz, todos dessa cadeia foram prejudicados, viu?”. O raciocínio completa o entendimento de que toda uma cadeia de comercialização de alimentos locais foi prejudicada com o desastre, além da lógica de produção e reprodução simples, afetando as famílias de pescadores das colônias em todo o litoral do RN, acarretando mais trabalho: “A gente duplicou o trabalho: se a gente trabalhava duas horas, a gente duplicou o horário que é pra gente capturar mais mariscos, mais peixe”.

A representante (2020) da Colônia de Pescadores de Maracajaú (RN) completa:

[...] para os pescadores foi uma época em que passaram uma grande dificuldade, porque não tinham como ir pescar, ou [mesmo] orientação dos órgãos ambientais, e, naturalmente, sem ter o seu sustento para dar, para a sua família.

A dificuldade se relaciona ao derramamento de óleo, que atingiu a atividade da pesca artesanal. Anteriormente, os pescadores vendiam seus produtos para empresas, restaurantes e serviços destinados aos turistas; com o derramamento, no entanto, “as empresas não estavam comprando porque não tinham aquela segurança de receber aquele produto” (Colônia de pescadores Maracajaú, 2020). Ao analisar os relatos-denúncias dos pescadores, foi possível constatar que a diminuição do valor econômico do pescado e a rotina de trabalho das comunidades sofreram alterações que apresentaram características comuns em todas as colônias representadas no evento. A falta de compradores resultou na limitação dos rendimentos do trabalho, uma vez que, não tendo para quem vender o pescado, esses trabalhadores diminuíram suas viagens ao mar e até mesmo deixaram a pesca, conforme relata um pescador (2020) de Barra de Cunhaú, no litoral sul do estado: “Diminuiu as idas ao mar. Ficamos indecisos, né?! Se vai pegar pra vender ou não. A sobrevivência é procurar um meio de ganhar alguma coisa diferente. Assim, procuravam fazer um bico, uma limpa, um mato, um negócio”.

Podemos, então, perceber o sentimento de aflição diante da suspensão de sua principal fonte de renda, ameaçada pelo desastre ambiental, evento cujos desdobramentos provocaram um estresse físico e emocional nesses trabalhadores, conforme relata a representante da colônia Z4 e da Federação (2020): “Eu não tinha paz nem na hora de dormir, gente: nem na hora de dormir! Muitas vezes eu estava dormindo, e o celular tocava, e aí era alguém: ‘Dona Rosa, está

uma mancha de óleo aqui?”. Muito se deveu à demora dos órgãos públicos e de autoridades que atuam na defesa da pesca: “[...] foi um dos piores momentos que eu, como representante da colônia, como representante da federação, vivi em toda essa minha trajetória de mais de vinte anos na pesca, né?!”. Além disso, havia o receio de não saber como agir frente ao desastre ambiental: “Meu Deus, o que é que a gente vai fazer?”. Questionou-se: “Como é que a gente vai agir?”. Perante a falta de ação do governo federal, uma ação de compensação foi exigida por um recurso impetrado pelo Ministério Público do Estado de Sergipe, ressaltando a suspensão do RGP e a colocação do governo como possível réu diante de direitos trabalhistas. Desastradamente, o governo se utilizou de uma lista do Ibama datada de 2008 para compor a lista dos beneficiários do recurso seguro-defeso: “[...] virou um inferno agora com o auxílio! Porque nós, como representantes de colônia, somos esculhambados [...] por aquelas pessoas que não entendem que o nome dele não veio na lista, e a gente não tem nada a ver com isso” (Federação dos Pescadores do RN, 2020). O que fica evidente é a mobilização de referências simbólicas expressivas de valores norteadores da condição do trabalhador e da trabalhadora na vida familiar, significativamente representadas pela construção das narrativas sobre o desastre. Por meio dessas elaborações coletivas ainda foi ressaltado o impacto sobre os entes não humanos.

## **DISCURSIVIDADES NO DECORRER DO TPP**

A partir de repetições discursivas consideradas segundo a perspectiva de análise do discurso e de conteúdo, enfocaremos as narrativas por três dimensões: primeiro pelo gerenciamento da crise; segundo pela percepção mais óbvia do conflito de interesses; e terceiro pela resistência da luta enquanto um luto renovado, enfim, elaborações expressivas da percepção do tratamento dado ao setor. Na prática, correspondem a recursos de construção que trazem à tona a vivência de luta constante para a sobrevivência, sistematicamente redimensionada como uma guerra permanente.

### **Atores 1: o gerenciamento da crise praticado pelos pescadores**

Com a contaminação do mar pelo derramamento de petróleo e o atraso na atuação dos órgãos responsáveis pela gestão do desastre, os pescadores, representados por suas colônias, foram, de fato, os gerenciadores do processo de enfrentamento da adversidade, seja pelo aviso ao Ibama e à Marinha, notificando as manchas por envio de fotos – “[...] isso e aquilo outro

rapidamente eu já passava para David [subsecretário estadual de Pesca], que era isso que ele me pedia, e foi passando” –, seja pelo registro das ações de limpeza do óleo, ação dramática que, no primeiro momento, expôs os corpos em contato direto com o estranho material, ou seja, sem o equipamento correto.

Os pescadores também precisaram mobilizar estratégias para lidar com a crise socioeconômica vivenciada, enquanto buscavam esclarecimentos sobre as análises dos peritos sobre a toxicologia do material incidente sobre o pescado. Segundo a presidenta da federação de pescadores, o receio de que o peixe estivesse contaminado fez com que os dirigentes das colônias buscassem respostas em análises laboratoriais, que viessem a comprovar ou não, a contaminação e fornecessem respostas quanto à extensão do impacto do derramamento nos produtos pesqueiros. Destacamos, em correlação, o relato do presidente da federação dos pescadores: “Nós estávamos com medo que o pescado tivesse contaminado? Nós estávamos. Mas a gente queria saber realmente do laboratório se estava contaminado ou se não estava, para poder a mídia sair divulgando, mas a mídia fez isso primeiro”. Para isso, os dirigentes das colônias recolheram amostras dos pescados para enviar aos laboratórios para análise, como muitos deles a seguir exemplificam. A presidente (2020) da colônia Z10, de Pirangi do Sul, afirmou o seguinte: “Nós da Z10 emitimos 17 espécies de peixes e crustáceos para análise”.

Juntamente com essas iniciativas foram intensificados o monitoramento, a limpeza das praias e a interação entre as colônias e os órgãos responsáveis, como a Secretaria Estadual de Pesca do Rio Grande do Norte. Por esse processo configurou-se a atuação dos próprios pescadores no monitoramento das manchas de óleo, tal como ressaltado pela pescadora (2020) da Z10: “Porque esse problema do óleo tá afetando todo mundo, e a gente fica conversando, interagindo com os órgãos responsáveis, com os nossos pescadores, para estarem sempre atentos a qualquer mudança, né?”. Enquanto ger enciadores informais, procurando evitar danos maiores, como enfatiza a representante (2020) da Colônia de Guamaré, fizeram “um trabalho de monitoramento assíduo, de manhã, de tarde, justamente para que isso não acontecesse, para confortar mais os corações dos pescadores, né?! De fato, era quem realmente estava à mercê disso, né?!”. Conforme afirmação da pescadora de Macau, o monitoramento era praticado nas próprias embarcações, mediante observação *in loco* e decisões assumidas pelos pescadores. Os resultados eram comunicados aos demais interessados ou vitimados em mensagens passadas que nem sempre podiam ser verificadas. A surpresa se referia ao impacto das notícias na mídia: “[...] algumas semanas depois começou esse impacto, essas notícias na TV [...] eu queria aqui esclarecer a vocês o impacto que essas notícias de óleo causaram em nossas vidas e na nossa comunidade”. Mesmo após a divulgação nas mídias televisivas, o resultado do relatório da

Marinha e da Polícia Federal não foi tornado público, por estar, a princípio, sob sigilo da lei.

Segundo avaliação do pescador (2020), “a mídia, as autoridades não tomaram nenhuma providência de desmentir aquilo, e ficou aquela situação para nós, porque o mesmo alimento, o mesmo produto que a gente vende a gente leva para a nossa mesa”. Podemos perceber a incapacidade das autoridades de demonstrar a contaminação do peixe: “E agora a gente ficou nesse dilema. E agora, tá contaminado? E os nossos filhos?”. Para alguns, a ausência de um posicionamento dos órgãos de controle ambiental prejudicou principalmente os pescadores artesanais, uma vez que a falta de um trabalho de base, com a realização de um diagnóstico da real situação das comunidades de pescadores artesanais e a atualização de dados básicos, foi um fator que afetou ainda mais os pescadores. Tendo notado a ausência do Ibama no TPP, apesar de sua responsabilidade na situação, um dos participantes criticou: “[...] eu queria muito é que vocês tivessem feito, é ter trazido um representante do Ibama aqui”. Apesar da gestão dos pescadores, a autoridade é dos técnicos, “porque o Ibama foi quem disse onde o óleo chegou, onde o óleo afetou e o que foi que o óleo fez”; mas errou na lista dos afetados, pois “deixou vários municípios do lado de fora” do auxílio oferecido pelo governo federal. Condenava-se ainda a exclusão de representantes: “deveriam ter conversado conosco, eles deveriam ter ido lá, na base, saber quem realmente foi prejudicado ou não” (participante pescador, 2020). A crítica à ausência de comunicação por parte da ação executiva da União com os pescadores revela um retrato de sua percepção da ausência de gerência e articulação dos setores governamentais

Segundo uma das representantes da categoria (2020), um gerente da Caixa Econômica teria dito: “Simplesmente o governo federal pegou essa lista, jogou lá para o ministério pagante, e salve-se quem puder”. A fim de encontrar soluções para resolver os problemas de comunicação com os órgãos de governo competentes, a alternativa encontrada pelos dirigentes das colônias foi a busca de parcerias com entidades e grupos de defesa da pesca. No decorrer da explicitação coletiva das narrativas, o apoio dado pela RMM foi reconhecido. Nessas ocasiões, eles solicitavam publicamente que não os abandonassem.

## **Atores 2: conflitos de interesses**

Ficou evidente que o derramamento de óleo no litoral provocou prejuízos econômicos graves aos pescadores. Esta percepção provocou envolvimento de distintos atores, como os órgãos de controle ambiental, as secretarias federal, estadual e municipais designadas para a atuação junto ao setor, atores do legislativo, da grande mídia e dos próprios pescadores, que viram o problema de diferentes perspectivas. Na maioria dos relatos dos pescadores, a mídia foi considerada leviana e culpada pela extensão dos prejuízos socioeconômicos dos pescadores,

espalhando, indiscriminadamente, o medo do consumo dos peixes. Conforme relata a pescadora (2020): “[...] todos tiveram seu pescado reduzido a nada! [tom de voz elevado] Porque a mídia foi o nosso pior inimigo nessa hora, foi a mídia, porque não sabia de nada e ficava dizendo as coisas que não sabia”. A grande mídia tornou a realidade vivida por eles uma ficção do jornalismo de plantão, suscitando um aumento de audiência aproximadamente 40 dias depois das primeiras manchas. Conforme afirma a maricultora de Pitangui (2020): “Assim, esse impacto em relação à mídia foi muito agravante, né?! A mídia foi o que mais impactou, o que mais dificultou os trabalhos dos produtores que trabalham com o pescado”. Alguns atores internos, a partir de uma utilização oportunista desse problema, valeram-se de estratégias para convencer a opinião pública de que as praias foram contaminadas, a fim de receber alguma forma de auxílio ou mesmo “aparecer na mídia”. Uma das participantes enfatiza essa perspectiva de avaliação dos efeitos do fenômeno: “[...] um pescador, pai de família, ele sujou as mãos de piche quando soube que o governo ia dar um auxílio aos pescadores, e postou isso na internet dizendo que a nossa lagoa, a Lagoa de Guaraíra, estava contaminada com o óleo” (Participante pescador, 2020).

Embora a denúncia fosse o meio de garantir certo controle dos impactos ambientais e econômicos sofridos por essas comunidades, observamos o investimento em estratégias de sobrevivência diante da gravidade do problema, com a emergência de conflitos de interesses entre os próprios pescadores, representantes de órgãos responsáveis e até mesmo da mídia, que, segundo a percepção dos participantes do TPP, interferiu fortemente na crise, tanto para fazer o desastre aparecer na agenda pública como para lhe dar “significância nacional”; ou ainda pela incerteza das informações. O posicionamento das autoridades e as interpretações oficiais também foram tardias, deixando à mercê das redes sociais a comunicação sobre a suposta contaminação do pescado pelo óleo. Mais do que oportunismo, esses desencontros provindos da formação da opinião pública significaram a mobilização de alternativas de sobrevivência, espertezas no jogo de várias peças que, diante da crise sem precedentes, aflorou interesses diversos: uns pensando na audiência, outros, na politização da questão. Além disso, a equivalente sazonalidade jogou *contra* os pescadores, pois era uma época boa para a pesca: “a gente vai para o mar quando o mar tá ficando mais calmo e é motivo de safra pra nós lá [...], e os barcos foram para o mar, chegaram com bastante peixe, “[...] mas não tinha mais comprador para comprar esse peixe, devido esse problema do óleo” (Participante pescador, 2020).

No entanto, na maior parte dos discursos de representantes da categoria profissional, o auxílio financeiro oferecido pela União para reparar os danos causados pela poluição do mar foi uma referência para os presidentes de colônias e da federação, enfatizando aspectos negativos,

pela maneira como o auxílio financeiro foi distribuído, pautado em dados desatualizados sobre os pescadores. “Então, pra nós da colônia de Porto do Mangue e todas as colônias que estão aqui, nós sofremos mais ainda quando o governo anunciou que ia dar um auxílio” – o RGP não era realizado há muitos anos, assim prejudicando a possibilidade de que os pescadores na ativa fossem beneficiados. Muitos presidentes de colônias se viram encurralados por seus próprios companheiros, que, não compreendendo a ação do governo, culpabilizaram-nos: “culpa de governos que nunca fizeram o recadastramento, que nós lutamos há anos pra ser feito” (Participante pescadora, 2020). Nesse momento, o recadastramento foi compreendido pela volta do RGP e mobilizado como uma bandeira de luta, uma vez que as políticas públicas do setor da pesca precisam de dados cadastrais para organizar planos de ação. Havia uma grande ansiedade na espera do auxílio do óleo e uma cobrança sobre os presidentes de colônias. Assim, é possível perceber que, além das demandas burocráticas explicitadas por diversas colônias, os presidentes tiveram que negociar: “[...] nós, que estamos na linha de frente, nós que, é presidente de colônia, representante, muitas das vezes os pescadores que não foram beneficiados, com esse auxílio emergencial do presidente” (Presidenta de colônia, 2020). E, diante do jogo político configurado pela exigência de seus companheiros quanto a respostas que muitas vezes eles não tinham como oferecer, conseqüentemente limitavam a mobilização de esforços em torno dos auxílios financeiros: “[...] e teve gente no grupo [de WhatsApp], e nós temos os grupos da colônia e, uma pessoa no grupo foi e falou: ‘Ah, isso aí foi o presidente que não corre atrás. Isso aí, que não sei o quê. Olha, tal cidade recebeu, [...] tal cidade não recebeu’”. Todavia, segundo narrativas do tribunal, os representantes saíram inocentados: “A culpa não é do presidente da colônia [...]. Nós lutamos há muitos anos por esse recadastramento, o governo tem prometido desde junho e não saiu ainda”.

## EPÍLOGO: A RESISTÊNCIA DOS PESCADORES

Dentre os diversos fatores que contribuiram para a organização política dos sujeitos afetados pela catástrofe, destaca-se a própria capacidade de resistir e de produzir resiliência. De fato a mobilização por uma relação sustentável entre os pescadores e o meio ambiente foi acionada diante de condições como as explicitadas a seguir: “[...] a gente quer o nosso mar limpo, como sempre Rosa [a presidente de colônia] fala: ‘A gente não quer dinheiro, a gente quer nosso mar limpo!’”, afirmam os pescadores (Rede Manguemar, 2020).

A relação de resistência desses comunitários é permeada pela vontade de preservar a pesca artesanal em detrimento do combate às grandes empresas predatórias, que colocam em risco a sobrevivência dos pescadores e da própria atividade pesqueira. Nesse entendimento, a avaliação pública de um dos pescadores (2020) apontou para a definição do desastre ambiental provocado pelo derramamento de óleo como um crime contra a natureza e a vida humana: “[...] quando o colega disse que foi um boicote [contra a pesca], eu digo que foi um crime, né?! Contra a natureza, contra a vida humana”. As condições de trabalho informal, em uma situação de impossibilidade de produzir renda, colocam a sobrevivência em risco: “[...] nós trabalhamos muito por conta própria, não ganhamos incentivo de ninguém, nós lutamos mesmo para ver a nossa família bem, muito difícil para o nosso trabalho lá” (Participante pescador, 2020). Os relatos indicam exigências e normas burocráticas excessivas, como que empecilhos para a atividade pesqueira artesanal, na medida em que os órgãos que deveriam apoiar o setor na prática burocrática criminalizam a pesca, restando o limite da resistência: “[...] a gente não briga por outra coisa, a gente briga para trabalhar decente, é só o que a gente quer” (Participante pescador, 2020). Resistem a iniciativas que, na prática, se tornam impedimentos para o exercício da atividade: “[...] um monte de órgão querendo barrar, querendo impedir a gente de trabalhar honestamente, pelo contrário, só querem criminalizar a pesca” (Participante pescador, 2020). Mais evidente ainda foi o descontentamento com a percepção de abandono do setor pesqueiro artesanal: “[...] a mídia foi culpada? Foi. Mas o grande culpado são os órgãos que defendem essa área da pesca, que não tomam as providências, por quê?”, desabafou o representante de uma das colônias. “Os maiores culpados hoje são as autoridades”; e enunciou: “hoje o culpado maior é a Justiça, que pune os pescadores, e não [os] acoberta na hora certa. [...], nós fomos afetados, [...] esse foi o impacto maior que já teve em todos os tempos de quando eu sou pescador” (Participante pescador, 2020). Quase como com um veredito final referente à ausência de justiça e direitos, a avaliação do participante é complementada: “[...] é culpa de um sistema que já vem há muitos anos atrás, de fato a pesca não é reconhecida, no país todo, isso a gente sabe, né? É vergonhoso, porque é um trabalho tão bonito”. Enfatiza a ausência de reconhecimento e de valorização dessa atividade socioeconômica, reconhecida pela advogada da Federação: “[...] fico triste com a precariedade que é, de fato, é como a advogada da federação disse: eles querem que o pescador viva de uma miséria, não é?” (Participante pescador, 2020).

Percebemos então que a expectativa gerada nos pescadores no decorrer do tribunal indicava que, muito além do derrame de óleo, as ações envolveriam uma revisão avaliativa das condições de desigualdade das comunidades tradicionais na sociedade brasileira, sobretudo em situações de conflitos que envolvem inclusive agências ou instituições do Estado. Por isso

mesmo é que expõem as dificuldades de acesso às demandas por direito e reconhecimento (Colaço, 2019; Menezes; Lobão, 2020; Mota 2004). Conforme insistiu outro pescador: “[..] tenho certeza [que todos] vieram atrás do mesmo objetivo, que é uma resposta da Justiça [...]. Era pra todos os pescadores ter direito”. Expõe assim a luta para reverter essas assimetrias estruturais constitutivas de nossa sociedade.

## CONCLUSÕES

Não desprezando a compreensão do âmbito ritualístico em que as performances políticas foram explicitadas, é forçoso especialmente evidenciar no processo de justicamento do tribunal, a potência da noção de eficácia simbólica, tão valorizada por autores das ciências sociais (Cavalcanti, 2013; Lévi-Strauss, 1949; Peirano, 2002; Turner, 2012) ou mesmo de eficácia da efervescência simbólica da união coletivamente construída diante da percepção de riscos inerentes ao mesmo destino social. Em aproximação ao que celebrou Marcel Mauss (1923), é possível reconhecer a interdependência prática de múltiplos domínios da vida social e a força investida em atos de reciprocidade, comunhão de interesses e destino social. A percepção da importância do trabalho político desempenhado por esses pescadores se fortalece no processo e ampara-se na demanda por reconhecimento, tanto que, no decorrer do debate, foram abordados pontos importantes, como a valorização da pesca enquanto atividade importante para o setor produtivo de alimentos. Os trabalhadores pesqueiros perceberam-se como guerreiros, ao enfrentarem desafios laborais significativos, contrariando a visão difundida de que esses trabalhadores não se esforçam para o desenvolvimento econômico de suas atividades. Pela convergente narrativa dos pescadores no Tribunal Popular da Pesca do RN, percebemos a grande vulnerabilidade a que estão sujeitos, especialmente decorrente da ausência de informação confiável sobre a contaminação, da secundária assistência do Estado e do jogo político que compromete as lideranças que se instituem representantes diante dos representados. Exemplificando essa percepção coletivamente construída quanto à ausência de informação sanitária e de saúde, também denunciaram violações de direitos, na medida em que evidenciaram o sentido de abandono e desmoralização profissional a que demonstraram ser expostos. Ademais, a própria inação do Estado foi especialmente evidenciada em dois momentos: primeiro, quando deixa de cumprir os registros dos pescadores (RGP), assim descumprindo direitos básicos de registro profissional; depois, quando, diante do derrame, mostra-se incapaz de oferecer uma resposta

unificada e rapidamente articulada frente ao desastre do óleo nas praias, resultado do desmonte institucional do Comitê Executivo do Plano Nacional de Contingência para Incidentes de Óleos.

Nesse sentido, o Tribunal Popular da Pesca foi uma experiência performática para dar visibilidade às violações de direitos sofridos pelas comunidades e evidenciar o caráter político do Direito, uma vez que, por meio da performance política e da dramatização social, narrativas foram transformadas em denúncias ouvidas, denotativas da emergência da força do discurso ritualizado para a práxis das lutas e reivindicações. A análise demonstra, assim, a importância de espaço público de escuta, seja nos arranjos institucionalizados, conforme Romão e Martelli (2013), seja nos espaços populares, seja, ainda, no cotidiano das reuniões coletivas, quando são fortalecidos os laços horizontais. Podemos afirmar, por fim, que o alegado caráter periférico do Nordeste, no sentido político e econômico, bem como a forma estereotipada como continuamente se caracteriza a região relativamente às regiões do Sul e Sudeste, evidenciam-se pela forma como o Estado nacional tem hierarquizado, no contexto da agenda pública, a temática do risco ambiental. Considerando a extensão continental do Brasil, a elaboração de respostas deveriam ter sido rápidas para a contenção da mancha poluidora quando ainda estava em alto mar, assim como, de imediato, deveria ter sido o apoio às comunidades e vilas atingidas. Nesse sentido, o derramamento de óleo colocou na cena pública não apenas a enorme exposição a riscos de acidentes desse tipo na costa brasileira, mas também a validade das demandas das comunidades tradicionais.

## REFERÊNCIAS

1. 350.org *et al.* **Carta Aberta à População Brasileira**. Atalanta, 7 novembro, 2019. Disponível em: [https://apremavi.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Carta-aberta\\_Observatorio-do-Clima.pdf](https://apremavi.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Carta-aberta_Observatorio-do-Clima.pdf). Acesso em: 11 nov. 2019.
2. ANVISA. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Nota Técnica Nº 27/2019/SEI/GGALI/DIRE2/ANVISA**. São Paulo: Anvisa, 2019. Disponível em: <https://www.nepomuceno.mg.gov.br/>. Acesso em: 10 nov. 2022.
3. AZEVEDO, Natália Tavares de; PIERRI, Náina. A política pesqueira no Brasil (2003-2011): a escolha pelo crescimento produtivo e o lugar da pesca artesanal. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 32, p. 61-80, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/35547>. Acesso em: 27 mar. 2024.
4. ICMBIO. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Boletim Estatístico da Pesca e Aquicultura**. Brasília: ICMBio, 2011. Disponível em: <https://>

www.icmbio.gov.br/. Acesso em: 20 out. 2020.

5. BRASIL. **Decreto-Lei N° 221, de 28 de fevereiro de 1967**. Brasília, DF: Congresso Nacional, 1967. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/deli/1960-1969/decreto-lei-221-28-fevereiro-1967-375913-norma-actualizada-pe.html>. Acesso em: 29 jun. 2022.
6. BRASIL. **Lei N° 11.959, de 29 de junho de 2009, 2009**. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2009. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/mpa/legislacao/legislacao-geral-da-pesca/lei-no-11-959-de-29-06-2009.pdf/view> . Acesso em: 29 jun. 2022.
7. BRASIL. **Decreto N° 8.127, de 22 de outubro de 2013**. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2013 Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2013/Decreto/D8127.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D8127.htm). Acesso em: 29 jun. 2022.
8. BRASIL. **Decreto n° 8.425, de 31 de março de 2015**. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2015. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/decreto/d8425.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/decreto/d8425.htm). Acesso em: 29 jun. 2022.
9. CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. **Acesso à justiça**. Tradução de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988.
10. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, 2013. Disponível em: 10.1590/2238-38752013v363. Acesso em: 26 fev. 2024.
11. CNDH - Conselho Nacional dos Direitos Humanos. **Relatório da missão emergencial do derramamento de petróleo na vida de povos e comunidades tradicionais de Sergipe e Bahia**. Brasília: CNDH, 2019.
12. COLAÇO, José. O Direito onde temos e o Direito onde não temos: reflexões sobre o fenômeno jurídico a partir da observação de dois estudos de caso entre pescadores artesanais no norte do Rio de Janeiro. **Revista Juris Poiesis**, Rio de Janeiro, v. 22, p. 292-308, 2019. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/12008/6656-47971081-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 mar. 2024.
13. CPP. Conselho Pastoral dos Pescadores. Procuradoria-Geral da República do MPF recebe os 200 pescadores e pescadoras artesanais na Plenária sobre Violações de Socioambientais em Comunidades Tradicionais Pesqueiras. **CPP**, Olinda, 2019. Disponível em: <http://www.cppnacional.org.br/noticia/pescadores-e-pescadoras-artesanais-denunciam-viola%C3%A7%C3%B5es-de-direitos-%C3%A0-pgr>. Acesso em: 29 jun. 2022.
14. CPP. Conselho Pastoral dos Pescadores. **Conflitos socioambientais e violações de direitos humanos em comunidades tradicionais pesqueiras no Brasil**. 2. ed. Olinda: CPP, 2021.
15. DEEGAN, Mary Jo. Interaction, drama, and freedom: the social theories of Erving Goffman and Victor Turner. **Humanity and Society**, Thousand Oaks, v. 2, n. 1, p. 33, 1978.

16. PF conclui investigação e diz que navio grego foi responsável por derramamento de óleo que atingiu litoral brasileiro. **G1**, Rio Grande do Norte, 2 dez. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2021/12/02/pf-conclui-investigacao-e-diz-que-navio-grego-foi-responsavel-por-derramamento-de-oleo-que-atingiu-litoral-brasileiro.ghtml>. Acesso em: 27 mar. 2024.
17. IBAMA. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis. Manchas de Óleo - Litoral Brasileiro. **Ibama**, Brasília, 13 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.ibama.gov.br/manchasdeoleo>. Acesso em: 17 jun. 2022.
18. IBAMA. Superintendência do Ibama no Estado de Sergipe. **Nota Informativa nº 6411522/2019-SUPES-SE**. Aracaju: Ibama, 2019. Disponível em: <http://sei.ibama.gov.br/>. Acesso em: 12 nov. 2019.
19. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.
20. HERCULANO, Selene. Conflitos ambientais e territoriais: pesca e petróleo no litoral fluminense. **Revista Nordestina de Ecoturismo**, Aquidabã, v. 5, p. 39-52, 2012. Disponível em: <https://sustenere.inf.br/index.php/nature/article/view/ESS1983-8344.2012.001.0004>. Acesso em: 27 mar. 2024.
21. KNOX, Winifred. **Vivendo do mar: modos de vida e de pesca**. Natal: Ed. UFRN, 2009.
22. KNOX, Winifred; FERREIRA, José Gomes. Desastre ambiental e zonas de sacrifício: o derramamento de petróleo no Nordeste do Brasil e políticas públicas de estado. **Revista da ANPEGE**, Goiás, v. 18, n. 37, p. 89-105, 2023. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/16273>. Acesso em: 27 mar. 2024.
23. LATOUR, Bruno. **La fabrique du droit**. Une ethnographie du Conseil d'État. Paris: La Découverte, 2002.
24. LATOUR, Bruno; STENGERS, Isabelle; TSING, Anna; BUBANDT, Nils. Anthropologists are talking about capitalism, ecology, and apocalypse. **Ethnos**, v. 83, n. 3, p. 587-606, 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00141844.2018.1457703>. Acesso em: 27 mar. 2024.
25. LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. **Revue de l'histoire des religions**. Lyon, tome 135, n. 1, p. 5-27, 1949.
26. MAUSS, Marcel. Essai sur le don forme et raison de l' échange dans les sociétés archaïques. **L'Année Sociologique**, Paris, v. 1, p. 30-186, 1923.
27. MARINHA DO BRASIL. Diretoria-geral de Navegação. Resumo do Relatório final do incidente de poluição por óleo na costa brasileira, **Marinha do Brasil**, 2020. Disponível em: [https://www.achadosepedidos.org.br/uploads/pedidos/Resumodaconclusodorelatorio195265\\_1.pdf](https://www.achadosepedidos.org.br/uploads/pedidos/Resumodaconclusodorelatorio195265_1.pdf). Acesso em: 18 jan. 2020.
28. MENEZES, Allan Sinclair Haynes; LOBÃO, Ronaldo. Espaço e lugar nos conflitos socioambientais intratáveis: reflexões sobre o direito de permanência. In: MIRANDA, Napoleão; MADEIRA FILHO, Wilson (org.). **Desenvolvimento insustentável: conflitos**

- socioambientais e capitalismo no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Autografia, 2020. p. 99-116.
29. MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. Medida Provisória Nº 908, de 28 de novembro de 2019. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n. 231, seção 1, p. 26, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/mpa/legislacao/legislacao-geral-da-pesca/medida-provisoria-pr-no-908-de-28-de-novembro-de-2019.pdf/view>. Acesso em: 27 mar. 2023.
  30. MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO. **Instrução normativa nº 52, de 25 de outubro de 2019**. Brasília: MAPA, 2019. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=384181>. Acesso em: 27 mar. 2024.
  31. MOTA, Fábio. O que é de um não é de outro: conflitos e direitos na Ilha da Marambaia. *In: ACSELRAD, Henri. Conflito social e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/FASE, 2004. p. 93-125.
  32. MUNIZ, Alexandre Carrinho. Tribunal do Júri: a participação do povo no Poder Judiciário. » **Revista Justiça do Direito**, Passo Fundo, v. 30, n. 2, p. 312-329, 2016. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rjd/article/view/6047>. Acesso em: 27 mar. 2024.
  33. PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *In: PEIRANO, Mariza. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2002. p. 7-11.
  34. PÉREZ, Mercedes Solá; GÓMEZ, Jorge Ramón Montenegro. Políticas de desenvolvimento da pesca e aquicultura: conflitos e resistências nos territórios dos pescadores e pescadoras artesanais da vila do Superagüi, Paraná, Brasil. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 26, n. 1, p. 35-47, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sn/a/LBbyh6CGknRYdxkPMXPzYWr/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 27 mar. 2024.
  35. REDE MANGUEMAR. Tribunal Popular da Pesca. **YouTube Rede Manguemar**, 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=8nNj4wgPxs0&ab\\_channel=RedeManguemar](https://www.youtube.com/watch?v=8nNj4wgPxs0&ab_channel=RedeManguemar). Acesso em: 22 abr. 2022.
  36. ROMÃO, Wagner de Melo; MARTELLI, Carla Giani. Estudos sobre as instituições participativas: O debate sobre sua efetividade. **Revista Pensamento & Realidade**, Rio de Janeiro, v. XVI, n. 28-1, p. 124-143, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/124649/ISSN2237-4418-2013-28-01-124-143.pdf?sequence=1>. Acesso em: 8 jun. 2023.
  37. SCHREIBER, Milena Arias; CHUENPAGDEE, Ratana; JENTOFT, Svein. Blue justice and the co-production of hermeneutical resources for small-scale fisheries. **Marine Policy**, v. 137, p. 1-9, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2022.104959>. Acesso em: 25 fev. 2024.
  38. SCHWALBE, Michael; SHAY, Heather. Dramaturgy and dominance. *In: MCLEOD, Jane D.; LAWLER, Edward; SCHWALBE, Michael (ed.). Handbook of the Social*

**Psychology of Inequality.** Handbooks of Sociology and Social Research. Dordrecht: Springer, 2014. p. 155-180.

39. SOARES, Marcelo Oliveira *et al.* The Most extensive oil spill registered in tropical oceans (Brazil): the balance sheet of a disaster. **Environmental Science and Pollution Research**, v. 29, n. 13, p. 19.869-19.877, 2022. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11356-022-18710-4>. Acesso em: 27 mar. 2024.
40. TRIBUNA DO NORTE. Colônias de pescadores do estado monitoram manchas de óleo no litoral. **Tribuna do Norte**, 23 out. 2019. Disponível em: <https://tribunadonorte.com.br/natal/colonias-de-pescadores-do-estado-monitoram-manchas-de-oleo-no-litoral/>. Acesso em: 18 jan. 2020.
41. TURNER, Victor. Liminal ao liminoide: Em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparada. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 2, p. 214-257, 2012. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/14343>. Acesso em: 25 fev. 2024.

*Winifred Knox*

Professora Associada no Programa Pós-Graduação de Estudos Urbanos e Regionais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4415-6213>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: [winifred.knox@ufrn.br](mailto:winifred.knox@ufrn.br)

*José Gomes Ferreira*

Professor Visitante no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade da Paraíba e no Programa de Pós-graduação em Estudos Urbanos e Regionais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em Sociologia pela Universidade de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2539-1111>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de Dados, Redação. E-mail: [jose.ferreira@outlook.com](mailto:jose.ferreira@outlook.com)

*Delma Pessanha Neves*

Professora Titular do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6682-0218>. Colaboração: Redação e revisão. E-mail: [delmapneves@gmail.com](mailto:delmapneves@gmail.com)

*Louyse Rodrigues da Silva*

Mestre em Estudos Urbanos e Regionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5014-4609>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica. E-mail: [louyserodrigues@hotmail.com](mailto:louyserodrigues@hotmail.com)

# Patrimônio cultural em disputa: ações de preservação e resistência nos territórios atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, em Mariana/MG

Cultural heritage in dispute: preservation and resistance in the territories affected by the rupture of the Fundão dam, in Mariana, Minas Gerais

**Letícia Nörnberg Maciel**

Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brasil

**Flora d'El Rei Lopes Passos**

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

**Fabiele Costa**

Pesquisadora autônoma, Nova Lima, Minas Gerais, Brasil

## RESUMO

O rompimento da barragem de rejeitos de minério denominada Fundão, sob responsabilidade das mineradoras Samarco, Vale e BHP, ocorrido no município de Mariana (MG), em 5 de novembro de 2015, além de várias outras consequências, atingiu os modos e projetos de vida das vítimas e resultou em danos ao patrimônio cultural. Desde então, empresas e instituições públicas vêm desenvolvendo ações no campo da preservação patrimonial, no entanto nem sempre a partir do efetivo diálogo com a população atingida. Assim, o presente artigo apresenta um panorama geral dessas ações e busca enfatizar a relação das vítimas com os territórios atingidos pelos rejeitos, que se fortalece por meio de práticas socioculturais e movimentos de resistência desenvolvidos por elas desde o desastre. A metodologia inclui pesquisa empírica junto às comunidades atingidas, com destaque para o acompanhamento das festas e dos encontros realizados nos territórios atingidos; coleta de relatos de vítimas do desastre a partir do jornal *A Sirene*; e pesquisa bibliográfica e documental. Em um contexto de contínua violação de direitos, a luta pelo direito ao patrimônio cultural se expressa na reapropriação dos territórios atingidos enquanto lugares de memórias das vítimas do desastre.

**Palavras-chave:** Rompimento de barragem, Reparação de danos, Território, Patrimônio cultural.

---

Recebido em 28 de novembro de 2022.

Avaliador A: 15 de fevereiro de 2023.

Avaliador B: 17 de março de 2023.

Aceito em 26 de junho de 2023.

---



## ABSTRACT

The collapse of the tailings dam called Fundão, under the responsibility of the mining companies Samarco, Vale and BHP, which occurred in the municipality of Mariana, Minas Gerais, Brazil, on November 5, 2015, among several consequences, affected the victims' ways of life and their life projects and resulted in damage to cultural heritage. Since then, companies and public institutions have been developing actions in the field of heritage preservation, although not always based on the demands of the affected population. In this sense, this article presents an overview of these actions and seeks to emphasize the victims' relation with the territories affected by the tailings, which is strengthened through sociocultural practices and resistance movements developed by them since the disaster. The methodology includes empirical research with affected communities, with emphasis on the accompaniment of parties and meetings held in affected territories; collection of reports from victims of the disaster from the newspaper A Sirene; and bibliographical and documentary research. In a context of continuous violation of rights, the fight for the right to cultural heritage is expressed in the reappropriation of the affected territories, as places of memories of the victims of the disaster.

**Keywords:** Dam break, Reparation, Territory, Cultural heritage.

## INTRODUÇÃO

O rompimento da barragem de rejeitos de minérios denominada Fundão, sob responsabilidade das empresas Samarco Mineração S.A., Vale S.A. e BHP<sup>1</sup>, em Mariana, Minas Gerais, ocorrido no dia 5 de novembro de 2015, foi um dos maiores desastres socioambientais do Brasil e do mundo. O despejo de mais de 40 milhões de metros cúbicos resultou em 19 mortes e um aborto, destruiu dois distritos em Mariana (MG) e um em Barra Longa (MG), atingiu diversas outras localidades urbanas e rurais e devastou a bacia do rio Doce até o desague no mar do município de Regência (ES), provocando graves impactos nas mais diversas esferas, entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo.

Desde então, as vítimas do desastre lutam por uma reparação justa e integral dos danos. Especificamente em Mariana, centenas de pessoas dos diferentes territórios atingidos ainda

---

<sup>1</sup> A Samarco Mineração S.A. é uma *joint venture* societária entre a empresa brasileira Vale S.A. e a anglo-australiana BHP, que à época do rompimento denominava-se BHP Billiton Ltda. Assim, ao longo deste artigo, utiliza-se o termo “mineradoras rés”, entendendo que há uma responsabilidade compartilhada pelo desastre entre a empresa Samarco e suas controladoras, Vale e BHP.

aguardam a reparação de uma moradia adequada, indenizações e compensações justas, além de ações de reabilitação social, econômica, de saúde física e psíquica, entre muitas ações necessárias e de responsabilidade das empresas Samarco, Vale, BHP e da Fundação Renova – instituição criada e mantida pelas mineradoras réis para a reparação dos danos.

Entre os variados danos materiais e imateriais, individuais e coletivos, estão os danos ao patrimônio cultural. Dessa perspectiva, o presente artigo tem o objetivo de apresentar o panorama das tratativas de reparação após o rompimento da barragem de Fundão, com foco no campo da preservação patrimonial nas comunidades marianenses atingidas pelos rejeitos, em especial Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, territórios quase integralmente destruídos em decorrência do desastre, de onde centenas de famílias foram deslocadas compulsoriamente.

O principal método utilizado para obter os dados foi a pesquisa empírica junto às comunidades atingidas, considerando vivências profissionais no assessoramento técnico às vítimas de Mariana após rompimento da barragem de Fundão, que permitiu exercícios etnográficos durante a realização de festas e outros encontros comunitários nos territórios atingidos. Os relatos de vítimas do desastre foram coletados no jornal *A Sirene*, principal meio de comunicação da população atingida de Mariana. A metodologia incluiu ainda pesquisa bibliográfica e pesquisa documental dos processos judiciais relacionados ao desastre.

O artigo se estrutura de forma a apresentar um breve histórico dos impactos relacionados ao rompimento da barragem de minérios de Fundão e do processo de reparação dos danos, sob responsabilidade das mineradoras réis e Fundação Renova. Em seguida, aborda as ações empreendidas nos últimos anos com o intuito de salvaguardar o patrimônio cultural impactado nos territórios atingidos de Mariana. Por fim, coloca em foco práticas socioculturais e movimentos de resistência das vítimas na proteção de seus territórios e seus modos de vida tradicionais.

Ainda existem muitos danos não reparados e milhares de vítimas lutando por justiça social e ambiental ao longo da bacia do Rio Doce. Em Mariana, o contexto de violação de direitos é evidente, entre eles o direito à preservação das memórias das vítimas e à retomada de seus modos e projetos de vida. Assim, priorizando relatos de representantes das comunidades atingidas e descrições das festas e dos encontros realizados nos territórios atingidos, este artigo provoca o debate sobre a urgência de ações de preservação patrimonial das práticas socioculturais protagonizadas pelas vítimas do desastre.

## **O ROMPIMENTO DA BARRAGEM DE FUNDÃO E O PROCESSO DE REPARAÇÃO DOS DANOS EM MARIANA**

Por volta das 15h30 do dia 5 de novembro de 2015 ocorreu o rompimento da barragem de minérios denominada Fundão, propriedade da mineradora Samarco e de suas controladoras Vale e BHP. Minutos depois, distritos, subdistritos e localidades rurais do município de Mariana, Minas Gerais, foram atingidos pelos rejeitos de mineração. Em poucos instantes, o enorme volume de rejeitos misturados com destroços arrastados desde a barragem destruiu a comunidade tricentenária de Bento Rodrigues, um dos primeiros núcleos mineradores do período colonial, localizado a 6 km de distância da barragem. Na sequência, ainda no município de Mariana, os rejeitos atingiram as localidades de Camargos, Bicas, Ponte do Gama, Paracatu de Cima, Paracatu de Baixo, Borba, Pedras e Campinas, totalizando 1.511 famílias que se autodeclararam atingidas (mais de 4.600 pessoas do município de Mariana), e percorreram aproximadamente 660 km até desembocar no mar, no litoral do Espírito Santo, impactando a vida de outras milhares de pessoas ao longo da bacia do rio Doce.

Visando à reparação dos danos em todos os territórios atingidos dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, em 30 de novembro de 2015 a Ação Civil Pública nº 69758-61.2015.4.3400 foi movida pela União e pelos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo contra as mineradoras Samarco, Vale e BHP, em tramitação no Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais (TJMG), na 12ª Vara da Comarca de Belo Horizonte. Nessa instância, por meio de um termo de transação e ajustamento de conduta (TTAC) firmado em 2 de março de 2016, foi criada pelas mineradoras réis a Fundação Renova, responsável pela execução do processo de reparação de danos em todos os territórios atingidos, e foram definidos 42 programas para tal. Por sua vez, o termo de ajustamento de conduta, conhecido como TAC-Governança, de 25 de junho de 2018 foi responsável por determinar a ampliação da participação da população atingida nos espaços decisórios, bem como a garantia de assessoria técnica ao Ministério Público e às populações atingidas dos diversos municípios impactados.

Devido às especificidades dos danos provocados no município de Mariana, com destaque para as centenas de famílias deslocadas compulsoriamente, em 10 de dezembro de 2015 o Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) instaurou a Ação Civil Pública nº 0400.15.004335-6, que tramitou na 2ª Vara da Comarca de Mariana. No âmbito dessa ação foi possibilitada a contratação de uma equipe responsável pela assessoria técnica independente à população atingida de Mariana, projeto desenvolvido pela Cáritas Brasileira, e foram definidas

e acordadas judicialmente cerca de 100 diretrizes, sendo mais de 80 relacionadas à reparação do direito à moradia (Cáritas Brasileira, 2022).

O conceito de *reparação* aqui empregado se apoia no entendimento da Corte interamericana de Direitos Humanos, que inclui ações como *investigação dos fatos*; *restituição* de direitos, bens e liberdades; *reabilitação* física, psicológica e social; *satisfação* das vítimas; garantia de *não repetição* de violações; e *indenização* compensatória por danos materiais e imateriais, que deveria ser centrada no sofrimento da vítima e garantida de forma *integral*.

O resultado do rompimento não se limitou, em Mariana, à destruição de casas, igrejas, bares, nascentes, hortas e rios, nem à morte de animais domésticos e de criação, mas também incluiu a morte de quatro membros da comunidade de Bento Rodrigues, um aborto, o deslocamento físico compulsório de todos os moradores de Bento Rodrigues e de grande parte dos moradores de Paracatu de Baixo e, conseqüentemente, a alteração abrupta de seus modos de vida, seus planos para o futuro, suas relações sociais, sua saúde física e mental – além da necessidade de se envolverem burocraticamente em um processo de reparação de danos que até hoje não foi concluído (Cáritas Brasileira, 2021) e de se alfabetizarem na linguagem jurídica, de forma a dominar o processo que se instaurou para garantir que não fossem dominados por ele. Em suma, desde o rompimento da barragem, as vítimas precisaram dominar o jargão jurídico, compreender as fases dos processos judiciais, participar ativamente de audiências públicas (ou seja, sem a representação de advogados), negociar indenizações com as rés extrajudicialmente e ainda estar atentos a movimentos do poder público para a retirada de seus direitos e propriedades.

As centenas de famílias que sofreram deslocamento físico compulsório em Mariana foram inicialmente alojadas em hotéis e pousadas no distrito-sede do município; após uma decisão judicial, as mineradoras rés (Samarco, Vale e BHP) foram obrigadas a providenciar moradia temporária para as famílias até que fossem/sejam definitivamente reassentadas. A moradia temporária foi e ainda é garantida através do aluguel de casas e apartamentos disponíveis principalmente na área urbanizada de Mariana, fazendo com que, logo num primeiro momento, as comunidades de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo tivessem as suas relações sociais de vizinhança rompidas, além da ruptura dos modos de vida predominantemente rurais.

A fim de garantir a reparação do direito à moradia e a retomada dos modos de vida das comunidades de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, os acordos judiciais citados anteriormente estabeleceram a necessidade de construir reassentamentos coletivos, considerando habitações com características iguais ou melhores que a da situação de origem e as relações de vizinhança preservadas tal como nos territórios destruídos pelos rejeitos, além da reprodução dos nome de ruas, quadras, praças e da distribuição espacial das edificações. O projeto das residências

ainda deveria respeitar a constituição familiar existente no momento da elaboração do projeto – considerando nascimentos, falecimentos, divórcios ou uniões afetivas –, além de respeitar as dimensões do imóvel destruído nas comunidades atingidas e garantir parâmetros de habitabilidade. Foi também acordado judicialmente que as restituições devem ser realizadas a partir da ampla participação dessas comunidades e famílias em todas as etapas necessárias ao desenvolvimento satisfatório dos atendimentos de reparação.

O reassentamento coletivo de Bento Rodrigues só começou a ser construído no segundo semestre de 2018, enquanto as intervenções referentes ao reassentamento coletivo de Paracatu de Baixo foram iniciadas em meados de 2019<sup>2</sup>. Conforme documentos elaborados pela assessoria técnica da população atingida e pela assessoria do Ministério Público, a Ramboll, as obras apresentaram atrasos desde a etapa de aquisição de terrenos por parte das mineradoras rés, tendo sido iniciadas após os processos de licenciamento e a emissão do alvará de obras expedido pela Prefeitura Municipal de Mariana (Cáritas Brasileira, 2021; Consultoria Ramboll, 2019)

O atraso na execução das obras de construção das moradias e adequações dos terrenos [...] é consequência direta da política de atendimento e modelo de operação definidos pelos gestores da Fundação Renova ao longo das etapas do processo de reparação. Assim, antes mesmo do início das obras, foi possível testemunhar a protelação injustificável de resoluções nas etapas de: a) negociação e compra dos terrenos; b) realização de estudos para adequação legal e obtenção de licenças; c) elaboração/revisão dos projetos urbanísticos e dos projetos das edificações; d) o cumprimento dos prazos previstos nos convênios juntos ao poder público (Cáritas Brasileira, 2021, p. 7).

Desde 2015, a dinâmica natural da vida alterou a constituição dos núcleos familiares<sup>3</sup>. Além de falecimentos, nascimentos, casamentos, divórcios, somam-se, com forte influência do próprio processo de reparação dos danos, casos de rupturas devido a desentendimentos entre familiares. Tal fato influencia a intenção desses familiares quanto à mudança para o reassentamento coletivo ou para outra localidade. Outros motivos são a insatisfação com

---

<sup>2</sup> A primeira data para a entrega dos reassentamentos foi 31 de março de 2019, alterada por ter sido descumprida; a segunda data foi 27 de agosto de 2020, também descumprida; a terceira data foi 27 de fevereiro 2021, esta objeto de recurso por parte das mineradoras rés do processo (Cáritas Brasileira, 2021). Até novembro de 2022 os reassentamentos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo ainda não haviam sido entregues.

<sup>3</sup> O “núcleo familiar”, na lógica do processo de reparação dos danos, é composto por pessoas com relações afetivas ou consanguíneas que se consideram pertencentes ao mesmo agrupamento familiar, por elas declarado no momento de cadastramento do núcleo familiar no contexto do levantamento de perdas e danos das vítimas realizado pela Cáritas. O número de membros dos núcleos não é limitado ou pré-definido, podendo o núcleo conter, inclusive, um único indivíduo.

os lotes ofertados (que têm declividade acentuada, tamanho diferente do original, riscos de desmoronamento, entre outros aspectos); o falecimento da pessoa que habitaria o imóvel (que se tornar objeto de herança, ensejando casos sem consenso entre os herdeiros sobre sua destinação); as divergências na organização espacial do reassentamento em comparação às áreas de origem; e a impossibilidade de reprodução de hábitos anteriores no reassentamento, especialmente no que diz respeito ao espaço para cultivo de plantas alimentícias para troca, venda e consumo próprio e ao espaço para criação de animais de grande porte, como equinos e suínos (Cáritas Brasileira, 2021).

A possibilidade de morar em um local fora do reassentamento coletivo é chamada de “reassentamento familiar”. Nesse caso, a família pode optar por ser restituída com um imóvel em qualquer cidade, desde que respeitando as dimensões a que tem direito. A escolha de alguns núcleos familiares de morarem em reassentamentos familiares e não no coletivo, é apenas um dos motivos pelos quais há alteração na distribuição espacial da vizinhança no reassentamento coletivo, em comparação com Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, as comunidades de origem.

Nesse ponto, cabe destacar que, para as vítimas que sofreram deslocamento físico compulsório, voltar a viver em suas antigas residências – das quais continuarão sendo proprietárias, conforme acordo judicial – não é uma possibilidade, especialmente no caso de Bento Rodrigues: definida como “zona de autossalvamento” no caso de rompimento da barragem de Germano<sup>4</sup>, as mineradoras rés nunca removeram os rejeitos, e há de se considerar a publicação de estudos sobre a toxicidade do material que vem se infiltrando no meio ambiente nos últimos anos<sup>5</sup>. Não há mais luz elétrica nem sinal de telefone e internet no território de Bento Rodrigues, e a totalidade de imóveis situados na porção mais alta do subdistrito, não destruída pelos rejeitos, foi saqueada nos meses subsequentes ao rompimento.

Cerca de um ano depois do desastre, reforçando a impossibilidade de retorno dos antigos moradores, foi construída uma estrutura de contenção de rejeitos, o chamado dique S4 (Figura 1), com a justificativa de evitar a contaminação dos cursos d’água. Através do Decreto nº 500,

---

4 Bento Rodrigues é definida como zona de autossalvamento (ZAS) por estar situada a menos de 10 km de distância da barragem de Germano, também instalada no Complexo Germano, onde estão a barragem de Fundão e outras estruturas minerárias das empresas Samarco/Vale/BHP.

5 Entre os estudos estão o “Estudo de avaliação de risco à saúde humana em localidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão-MG”, publicado pela Ambios Engenharia e pela Processos Ltda. em abril de 2019, e a dissertação de mestrado de Kênia Fernandes, defendida em 2017, intitulada “Qualidade das águas nos Rios Gualaxo do Norte, Gualaxo do Sul e do Carmo – Afluentes do Alto Rio Doce (Watu) [manuscrito]: metais, metalóides e Índice de Qualidade das Águas antes e após o rompimento da barragem de rejeitos Fundão da Samarco/VALE/BHP Billiton, em Mariana, MG” (Passos, 2019).

de 20 de setembro de 2016<sup>6</sup>, foi feita a requisição administrativa de 56 imóveis particulares de Bento Rodrigues para a construção da estrutura, sendo que a porção alagada deveria ser descomissionada até o dia 20 de setembro de 2019, e os possuidores e proprietários das terras submersas, ou que tiveram a estrutura instalada, deveriam ser indenizados pela Samarco.

**Figura 1. Território atingido de Bento Rodrigues parcialmente submerso devido à construção do dique S4, em 15 de julho de 2018**



**Fonte:** Flora Passos (2019).

Segundo relatos de alguns membros da comunidade, há a impressão de que a cada ano a área alagada cresce, se aproximando aos poucos das propriedades vizinhas. Além disso, a presença do dique impede que as famílias dos imóveis alagados tenham acesso às suas propriedades e dificulta o trânsito de um lado a outro do território, além de deixar submersos elementos remanescentes, como as casas destruídas pelos rejeitos e os muros de pedra do percurso histórico da Estrada Real. Até novembro de 2022 não se teve conhecimento de qualquer movimento por parte da Samarco para o descomissionamento do dique S4, ainda que seja esse o desejo das vítimas que retornam periodicamente ao território.

---

<sup>6</sup> Disponível em: <http://jornal.iof.mg.gov.br/xmlui/handle/123456789/170651>. Acesso em: 7 nov. 2022.

## **AÇÕES INSTITUCIONAIS E ACORDOS JUDICIAIS PARA À PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA NO PROCESSO DE REPARAÇÃO**

O recorte temático relacionado à memória e ao patrimônio cultural na análise do processo de reparação de danos decorrentes do rompimento da barragem do Fundão demonstra que foram executadas ações desde o momento imediatamente após o desastre, levadas a frente por diferentes órgãos, instituições ou empresas. No entanto, a maior parte das ações parecem exógenas, ou seja, não partiram das demandas das populações atingidas, pertencentes àqueles territórios.

O primeiro destaque deve ser dado às ações coordenadas pelo MPMG. Logo nos dias imediatamente posteriores ao rompimento da barragem, entre os dias 6 e 17 de novembro de 2015, a equipe SOS Patrimônio, formada por servidoras do MPMG e técnicos em conservação e restauro do Centro de Conservação e Restauração de Bens Culturais (Cecor) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), realizou uma série de visitas técnicas e elaborou notas técnicas para construir um “diagnóstico dos distritos e bens culturais atingidos”, incluindo fichas específicas de quatro templos religiosos de matriz católica: a Capela de São Bento, a Capela de Nossa Senhora das Mercês (Bento Rodrigues), a Igreja de Santo Antônio (Paracatu de Baixo) e a Capela Nossa Senhora da Conceição (Gesteira, município de Barra Longa). Para além do resgate de peças e fragmentos de peças encontrados em meio à lama de rejeitos (nessa primeira ação junto ao MPMG, foram 310 peças ao todo), foram removidos os bens móveis que integravam a Capela de Nossa Senhora das Mercês, em Bento Rodrigues, em 19 de novembro de 2015, a qual não foi atingida pelos rejeitos por estar implantada em uma cota mais alta do subdistrito. O material resgatado foi levado, então, para a reserva técnica do Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana, onde foi inventariado.

Em 27 de novembro de 2015 foi instaurado o Inquérito Civil Público MPMG nº 0024.15.017332-6, na Comarca de Belo Horizonte, para a apuração dos danos causados pelo rompimento da barragem de Fundão ao patrimônio cultural; em 30 de novembro de 2015, foi assinado o Termo de Compromisso Preliminar (TCP) entre o MPMG e as mineradoras rés, visando às medidas emergenciais mínimas. O documento (MPMG, 2015) inclui seis obrigações à empresa, entre elas a contratação de uma equipe de arqueologia para o monitoramento permanente e a execução de um projeto de resgate de bens desaparecidos pelo rompimento da barragem. Em relação aos templos religiosos de matriz católica, o documento estabelece cinco

ações específicas, considerando serem acautelados como patrimônio cultural dos municípios de Mariana e Barra Longa, cabendo ressaltar que até aquele momento não havia processos de tombamento instaurados, e sim inventários, especificamente das capelas de Bento Rodrigues. As ações propostas contemplam, por exemplo, a estruturação de uma barreira física nos perímetros dos imóveis para prevenir a ocorrência de furtos e ações de vandalismo; a realização de um “diagnóstico estrutural e dos elementos artísticos da edificação”, bem como a atualização do inventário, com indicação das medidas técnicas a serem adotadas; a estruturação de reserva técnica em parceria com a Arquidiocese de Mariana (proprietária legal dos bens culturais) para armazenar as peças sacras; e a elaboração de um “plano de restauração” por equipe técnica “com reconhecida expertise na área” (MPMG, 2015).

Alguns aspectos merecem destaque nas obrigações definidas no TCP, particularmente: (i) o foco nos bens móveis de arte sacra; (ii) a restrição aos quatro templos religiosos das localidades de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, em Mariana, além de Gesteira, em Barra Longa ; (iii) a ausência de exigências para criar mecanismos de transparência em relação às ações das empresas, já que os relatórios comprobatórios deveriam ser encaminhados apenas ao MPMG (e à Arquidiocese, quando as peças são de procedência da Igreja); (iv) o entendimento de “resolução” de danos no campo do patrimônio cultural restrito a profissionais com “reconhecida expertise”, sem construir instrumentos e instâncias de decisão que envolvam ativamente as pessoas atingidas (Passos, 2019, p. 200). Os aspectos mencionados demonstram claramente o modo como as comunidades detentoras daqueles bens não foram consideradas desde a concepção do processo de reparação do patrimônio cultural.

Atualmente, um dos focos da Fundação Renova e das mineradoras rés continua sendo os bens móveis de arte sacra. A fundação alugou um imóvel em Mariana para acondicionar adequadamente as peças e os fragmentos, não apenas aqueles encontrados pela equipe SOS Patrimônio, mas também os encontrados pela empresa de arqueologia contratada pela Samarco e pela Fundação Renova. Desde então, foram contratadas empresas no ramo da conservação e restauro de bens artísticos móveis e integrados para elaborar um inventário e projetos de conservação/restauro, mantendo, assim, a atenção no acervo dos templos religiosos das localidades de Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e Gesteira; mas, ao que tudo indica, sem aprofundar o debate sobre os significados atribuídos pelos moradores atingidos a esses bens.

Conforme o relatório “Diagnóstico preliminar dos bens culturais identificados no território atingido em Mariana pelo rompimento da barragem de Fundão”, elaborado pela empresa Pólen Consultoria, Patrimônio e Projetos Ltda., contratada pela assessoria técnica Cáritas Brasileira, o foco inicial do Ministério Público na arte sacra deve-se, sobretudo, à situação de insegurança

gerada pela possibilidade de rompimento da barragem de Germano e pela onda de saques que acabou ocorrendo nas localidades de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo (Pólen, 2017). O trabalho da Pólen assumiu principalmente duas frentes. A primeira refere-se à análise das ações de reparações desenvolvidas pela Samarco e pela Fundação Renova entre o final de 2015 e o início de 2017, relacionadas aos bens culturais da região. A segunda refere-se à composição de um inventário preliminar (amostral) sobre o conjunto dos bens culturais materiais e imateriais atingidos direta e indiretamente no território do rio Gualaxo do Norte. O diagnóstico produzido pela Pólen foi segmentado em campos de conhecimento técnico – a saber, geografia, história, arqueologia, arquitetura, museologia e antropologia –, e produziu informações detalhadas sobre elementos pré-existentes e danos dentro de cada campo. Pouco tempo depois de divulgados os resultados do diagnóstico preliminar da Pólen, o eixo da antropologia foi incorporado pela Fundação Renova, resultando na contratação de uma empresa para a elaboração do “Plano de salvaguarda dos bens de natureza imaterial impactados pelo rompimento da barragem do Fundão”, incluído no “Programa de preservação da memória histórica, cultural e artística”, o nº 12 dentre os 42 definidos no TTAC. Contudo não se percebem reverberações desse levantamento das referências culturais nos projetos dos reassentamentos coletivos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo e dos reassentamentos familiares, onde há imposições de novos modos de vida que desconsideram a importância de elementos como cursos d’água e espaços verdes arborizados entre lotes, por exemplo. Até novembro de 2022, momento de escrita do presente artigo, não foram observadas reverberações capazes de agilizar as reparações/compensações nos espaços de sociabilidade atingidos pelo rompimento da barragem do Fundão.

Outra medida inicial, da perspectiva institucional do patrimônio cultural atingido pelo rompimento da barragem em Mariana, refere-se às deliberações pelo Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (Compat) quanto ao tombamento da Capela de Nossa Senhora das Mercês, de Bento Rodrigues, e da Igreja de Santo Antônio, de Paracatu de Baixo, em 7 de abril de 2016, e dos territórios atingidos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, em 28 de abril de 2016. No caso dos conjuntos, os estudos para subsidiar os processos de tombamento não foram levados adiante pela Prefeitura Municipal de Mariana. Concomitantemente, através do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos) e da Escola de Arquitetura da UFMG foi elaborada, em um primeiro momento, uma “carta de significância”, e em maio de 2019 foi divulgado um Dossiê de Tombamento de Bento Rodrigues (Castriota *et al.*, 2019).

O dossiê apresenta uma lista de 39 diretrizes<sup>7</sup>, dentre os apontamentos levantados

---

<sup>7</sup> Todas as 39 diretrizes utilizam o verbo “deverá”.

referentes a essas diretrizes do documento, podemos ressaltar: (i) a determinação da criação de um comitê gestor responsável pelas tomadas de decisão e pela gestão futura do sítio, com 10 membros, contudo sem maioria de composição garantida de moradores de Bento Rodrigues (sendo composto por, ao menos, um representante de cada um dos seguintes grupos: moradores de Bento Rodrigues, Fundação Renova, Prefeitura de Mariana, Compat, Iepha, Iphan; e ainda um representante da empresa Samarco em nível consultivo), ratificando uma relação de dominação já estabelecida no território; (ii) criação de um museu, um memorial da tragédia, e a preservação das “ruínas das edificações como se encontram, bem como [d]a marca dos rejeitos sobre as mesmas” (Castriota *et al.*, 2019, p. 242), sem um debate aprofundado incluindo toda a comunidade e sem considerar as diferentes demandas relacionadas à apropriação no território – inclusive, as possibilidades de alterações constantes dessas demandas; (iii) a determinação de melhorias, reforços e monitoramento considerando possibilidade de novos rompimentos e as barragens e cavas ainda existentes na região que podem afetar novamente Bento Rodrigues, sem a exigência do descomissionamento e da eliminação da situação de risco. Em ambos os casos, tanto na deliberação do Compat quanto no dossiê de tombamento elaborado pelo Icomos e pela UFMG, o tombamento teria sido definido *a priori*, sem um diálogo aprofundado com os moradores atingidos em relação ao uso e à apropriação do território e às possíveis implicações relacionadas aos diferentes tipos de instrumentos de proteção patrimonial.

Nesse ponto, cabe destacar uma questão levantada por Gilberto Velho (1984) há quase quatro décadas sobre tombamentos. Para o autor, o tombamento de bens associados a grupos não hegemônicos seria uma iniciativa cuja consequência seria o reconhecimento oficial de que o Brasil é um país diversificado em termos culturais. Contudo, caberia verificar se o tombamento seria, de fato, o melhor instrumento; além disso, seria necessário estar atento para identificar o modo como diferentes grupos percebem o entendimento de patrimônio cultural. Para isso, os profissionais deveriam se valer de um convívio intenso com o grupo em questão – ou de uma observação participante – para captar suas complexidades e peculiaridades (Velho, 1984). Somente assim é possível determinar se as ações propostas estão de acordo com os entendimentos do grupo interessado de seu próprio patrimônio e eximem quaisquer dúvidas sobre os prós e os contras de um tombamento/registro.

Não raro as próprias instituições de justiça têm reforçado o entendimento de patrimônio cultural associado a um saber técnico, em detrimento dos sujeitos sociais que atribuem significado e valor aos bens culturais, como no caso em tela. No mês de agosto de 2019, chegou ao conhecimento público o desenvolvimento de um documento referenciado pelas comunidades

atingidas e pela assessoria técnica como “TAC do Patrimônio” ou “TAC da Desapropriação”<sup>8</sup>. Tratava-se de minuta elaborada pela Coordenadoria das Promotorias de Justiça de Defesa do Patrimônio Cultural e Turístico de Minas Gerais (MPMG, 2019), tendo como comprometentes o MPMG e o Ministério Público Federal (MPF), e como compromissárias, Samarco, Vale, BHP Billiton e o Município de Mariana; e, por fim, o Estado de Minas Gerais como interveniente. O TAC abordava os seguintes temas: a justa indenização pela ocupação dos terrenos requisitados administrativamente para construção do dique S4; a justa indenização pela desapropriação por parte do Estado/Município dos imóveis localizados em Bento Rodrigues; o reconhecimento do valor cultural do distrito de Bento Rodrigues; e a definição de medidas de reparação integral pelos danos ao meio ambiente cultural no Município de Mariana.

Naquele momento, alguns dos problemas observados na minuta seriam a desapropriação dos imóveis associada ao tombamento do território, a possibilidade de descomissionamento parcial do dique S4 e o fato de que mais uma vez a elaboração da minuta não foi realizada de forma participativa com a comunidade – a principal interessada. Após um intenso movimento de resistência à desapropriação de imóveis de pessoas atingidas pelo rompimento em Mariana, em uma reunião realizada no dia 21 de novembro de 2019 no município de Mariana, estando presentes vítimas do rompimento de diferentes comunidades do município e sua assessoria técnica, representantes do MPMG, MPF, a prefeitura de Mariana e instituições como Fundação Getúlio Vargas, Ramboll, Lactec e Aecom, foi asseverado que a minuta apresentada seria desconsiderada e que um novo modelo, elaborado com a participação das vítimas, seria pensado. Contudo, até novembro de 2022 não se teve conhecimento de nenhum movimento do MPMG ou do MPF para dar continuidade às discussões.

Na esfera estadual, conforme a Deliberação nº 19 do Conselho Estadual do Patrimônio Cultural de Minas Gerais (Conep), de 17 de outubro de 2018, foi tombada a Capela de Nossa Senhora das Mercês, em Bento Rodrigues<sup>9</sup>. Conforme descrito na página eletrônica do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha), “a Capela das Mercês foi uma das poucas edificações não afetadas pelo desastre”, passando “de capela secundária à principal edificação de uso comunitário do local, onde acontecem reuniões não só religiosas, mas também festivas e sociais”, além de poder ser “interpretada como símbolo de resistência e da capacidade de resiliência da comunidade”.

---

<sup>8</sup> Embora referenciado como termo de ajustamento de conduta (TAC), o documento se tratava de um termo de compromisso e responsabilidade socioambiental (MPMG, 2019).

<sup>9</sup> Inscrita nos Livros do Tombo II - Belas Artes e III - Histórico, das obras de Arte Históricas e dos Documentos Paleográficos ou Bibliográficos.

O Iepha-MG também vem acompanhando e avaliando, no âmbito do Comitê Interfederativo (CIF)<sup>10</sup>, as ações do “Programa de preservação da memória histórica, cultural e artística”, empreendidas pela Fundação Renova e pelas mineradoras rés, a exemplo da análise técnica dos projetos de restauro arquitetônico e de bens artísticos integrados dos templos católicos de Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e Gesteira. Até o momento, todas as tratativas foram feitas entre Fundação Renova, a Arquidiocese de Mariana e o Iepha, mantendo as comunidades atingidas, principais guardiãs dos bens culturais, alijadas do processo decisório relacionado à recuperação desses templos, contrariando todos os princípios vigentes na defesa e na proteção do patrimônio cultural.

Sobre as definições de uso e apropriação do território, é importante destacar que o TTAC firmado com as mineradoras rés, cita a “criação de Memorial em Bento Rodrigues, em entendimento com a comunidade”<sup>11</sup>, proposta já descrita no texto da Ação Civil Pública que tramitou na 12ª Vara de Belo Horizonte:

Nesse sentido, o desastre [...] merece ser lembrado como um episódio de agressão à vida, à sociedade, ao meio ambiente e à dignidade humana, que não pode se repetir. Para tanto, é necessário preservar o subdistrito, nas condições encontradas após a passagem da lama de rejeitos, e desenvolver a infraestrutura necessária para que o local se transforme em um centro de reflexão a respeito da necessidade de observarmos o princípio constitucional do desenvolvimento sustentável. [...] Considerando todos os fatos expostos na presente demanda, é inegável a pertinência histórica e cultural de se transformar a área do subdistrito de Bento Rodrigues em um memorial, a partir de projeto a ser aprovado mediante concurso com ampla participação popular (MPF, 2016).

No entanto a discussão em torno do memorial (ora museu de território), em Bento Rodrigues, acaba assumindo contornos intimamente ligados aos poderes instituídos, nunca tendo sido iniciado, até o momento, um processo de construção de proposta de uso para o território elaborado de fato por aqueles que ali viveram e constituíram suas memórias e histórias.

Temos que ter mais conhecimento de todo o processo, mais participação e voz. Correm para apresentar documentos que muitas vezes os atingidos e proprietários dos imóveis atingidos não têm conhecimento, acabam deixando a decisão com órgãos públicos e nós, que perdemos tudo, principalmente nosso chão sagrado, nossas casas [...] nada (Flores *et al.*, 2019, p. 11).

<sup>10</sup> Criado a partir do desastre, a função do CIF é orientar e validar os atos da Fundação Renova. É presidido pelo Ibama e composto por representantes da União, dos governos de Minas Gerais, do Espírito Santo e dos municípios impactados, das pessoas atingidas, da Defensoria Pública e do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Doce.

<sup>11</sup> Note-se que o termo utilizado é “memorial”, e consta apenas o território de Bento Rodrigues, não incluindo outras localidades, conforme a cláusula 103 do TTAC (Brasil, 2016).

Nas ações no campo da preservação do patrimônio cultural e das memórias das comunidades atingidas até agora apresentadas, destaca-se um caráter exógeno, o que pode acabar legitimando relações de poder e dificultando a reapropriação dos territórios por suas comunidades, inclusive porque as empresas responsáveis e o poder público se eximem do importante debate sobre a garantia de segurança, relacionado ao descomissionamento do dique S4 e das estruturas do Complexo Germano, além da toxicidade dos rejeitos que se encontram ainda ali contaminando solo, água e ar (Passos, 2019). Nesse sentido, entende-se que o tombamento de Bento Rodrigues (ou de outros territórios do rio Gualaxo do Norte), se mantido com condução exógena, dificilmente resultaria em uma efetiva preservação do patrimônio cultural em seu sentido mais amplo.

## **OS TERRITÓRIOS ATINGIDOS COMO LUGARES DE MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS**

As rememorações da vida anterior ao rompimento são emitidas o tempo todo pelas vítimas do rompimento da barragem de Fundão, seja em conversas corriqueiras, seja em visitas aos territórios devastados. A vida tranquila, a apropriação cotidiana dos espaços coletivos e o contato com o meio ambiente natural são pontos centrais à maioria dos relatos. Onde vivem hoje, a maioria dos ex-moradores de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo quase não têm contato com a terra, possibilidade de plantio ou de criação de seus animais. É o que demonstra o relato de uma atingida de Bento Rodrigues ao jornal *A Sirene*:

Está sendo bem difícil morar numa casa que não é a sua. Sabendo que você tinha a sua casa e, hoje, você não tem mais, o tempo está passando e, até hoje, nada. [...] Se a gente estivesse lá no Bento [...], tinha um terreno para a gente capinar, para limpar, divertir com as crianças da gente. [...] O que mais sinto falta do Bento é a liberdade que eu tinha. Porque lá era um lugar sossegado, você tinha os amigos perto. Você tinha aquela felicidade de estar na sua casa, no seu lugar. Nossos sonhos foram todos embora (Anunciação *et al.*, 2020, p. 15).

Dentre os acordos judiciais definidas no âmbito da ação civil pública que tramitou no município de Mariana destacam-se duas diretrizes homologadas judicialmente em 5 de outubro de 2017 que tratam especificamente dos territórios atingidos:

1) A SAMARCO reconhece que não haverá permuta da área de reassentamento com o patrimônio imóvel original dos atingidos das comunidades de Bento Rodrigues,

Paracatu de Baixo e comunidades rurais de Mariana em decorrência do rompimento da Barragem de Fundão, assumindo o compromisso de não constar em qualquer documento essa hipótese.

2) A destinação final das áreas atingidas será definida pelos próprios moradores atingidos, em conjunto com o Poder Público (TJMG, 2017, p. 1).

Diante da ameaça de perderem seus terrenos, atrelada às medidas de preservação do território, alguns moradores de Bento Rodrigues definiram, em 2019, que não discutiriam a destinação das áreas atingidas pelos rejeitos – também chamadas de “áreas de origem” – até que todas as vítimas tivessem seu direito à moradia reparado. Isso joga luz sobre o modo como medidas de preservação podem muitas vezes ser arbitrárias e violentas. Essa postura de resistência às investidas do poder público sobre o território foi eficaz durante os últimos anos, entretanto, diante do crescente avanço das explorações minerárias no entorno imediato, os moradores vêm retomando as discussões sobre o uso do território, na tentativa de construir uma proposta de destinação que seja participativa e corresponda, de fato, às suas expectativas em relação ao seu lugar de origem e às suas memórias.

Em outubro de 2020 foi encaminhado ao Ministério Público – em resposta à requisição de síntese das condições atuais das áreas atingidas e das principais propostas para aproveitamento dos locais – o “Relatório 1: Preservação dos territórios atingidos de Mariana pelo rompimento da barragem de Fundão”, documento elaborado a partir do trabalho conjunto entre a equipe de assessoria técnica e a Comissão de Atingidos pela Barragem de Fundão em Mariana (CABF). O referido documento sugere o enfoque nas condições atuais dos espaços de uso comum/coletivo das diferentes localidades impactadas de Mariana e ressalta, por meio de registros fotográficos, as diversas práticas socioculturais que demonstram formas de resistência da população atingida, além do fortalecimento dos laços comunitários e do sentimento de pertencimento das pessoas com seus os territórios.

[...] a população atingida das comunidades de Bento Rodrigues, Camargos, Ponte do Gama, Paracatu de Cima, Paracatu de Baixo, Borba, Pedras e Campinas, vem buscando se unir e fortalecer tanto os vínculos intercomunitários como os vínculos das comunidades com seus territórios de origem. Isso se dá, dentre outras formas de luta coletiva, a partir da manutenção de suas tradições, ritos, manifestações culturais, enfim, de práticas socioculturais. É dentro deste contexto que se enquadram, por exemplo: as festas religiosas organizadas pela comunidade nos territórios de origem (nas igrejas, adros e ruas percorridas durante as procissões); os encontros festivos ou não, velórios e enterramentos de integrantes da comunidade que faleceram após o rompimento da barragem; etc. (Cáritas Brasileira, 2020, p. 9).

Relatos de pessoas atingidas e incluídas em matérias do jornal A Sirene também reforçam a importância dada pela população atingida em retornar aos territórios de origem:

[...] Nós voltamos para lembrar, para viver aqueles momentos que nós vivíamos aqui. Bento não vai ser uma página virada e nunca vai ser substituído. Temos o objetivo de manter as atividades aqui, principalmente as religiosas. É em Bento Rodrigues que estão as nossas memórias (Muniz *et al.*, 2019, p. 15).

[...] O Ministério Público e até as empresas sabem que tem um número significativo de pessoas que não desejam que Bento seja deixado de lado. Então, a nossa permanência e a nossa volta são para mostrar resistência (Muniz *et al.*, 2019, p. 15).

Há uma relação direta dos modos de vida com o manejo do espaço e a relação dos indivíduos com ele, logo o espaço utilizado pelos indivíduos enquanto grupos não deve ser entendido unicamente nos termos de sua materialidade. Melhor seria compreendê-lo como o lugar das relações – sociais, culturais, econômicas, de luta e de resistência que dão suporte à reprodução da existência dos grupos relacionados a ele (Augé, 2012; Pechman, 1993). Assim, para ex-moradores, os territórios atingidos se constituem como lugares de memória. No texto “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, o historiador francês Pierre Nora (1932, p. 13) explica o conceito: “os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora”. O autor fala sobre a ritualização da memória e da necessidade de um espaço físico como âncora de formação das memórias coletivas, o que permite ao indivíduo ter acesso a um processo de identificação.

Ainda no que tange à memória e à identidade, o historiador François Hartog afirma que o lugar de memória é “onde se busca fazer viver a memória, mantê-la viva e transmiti-la” (Hartog, 2015, p. 237). Para isso, é preciso que esse lugar esteja “vivo”, que seja retomado, revisitado e rearranjado, sendo o território e a memória importantes vetores da identidade.

Por outro lado, para aqueles que não conheceram os territórios devastados pelos rejeitos antes do rompimento e não reconhecem as práticas socioculturais em curso – ou que, após o desastre, não os viam mais como lugares portadores de identidade, mas sim controlados pelas mineradoras –, esses territórios podem ser vistos apenas como não lugares no sentido augeniano (Augé, 2012). Ou seja, espaços sem vida, tomados por rejeitos, que carecem de ressignificação e talvez novos usos – por oportunismo ou por peso na consciência na busca de apagar visualmente o retrato da destruição. Para o etnólogo Marc Augé,

[...] o lugar e o não lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação (Augé, 2012, p. 74).

No caso de Bento Rodrigues, a única comunidade de Mariana em que o deslocamento

compulsório foi sofrido integralmente pela população, a tentativa de categorização do território enquanto não lugar pode se dar pela maneira proibitiva e informativa como foi (e ainda é) gerido por pessoas externas à comunidade após a sua destruição: a entrada no território sem autorização não é permitida; placas foram instaladas indicando rotas de fuga, em caso de um novo rompimento de barragem, de forma que se supõe que os transeuntes interajam apenas com as palavras – escritas em placas, decretos ou proferidas por algum porteiro que controla a passagem.

No entanto, mesmo que fisicamente afastados uns dos outros, morando em imóveis alugados pelas mineradoras rés na sede do município de Mariana, alguns dos ex-moradores de Bento Rodrigues costumam frequentar a comunidade nos finais de semana, passando a noite de forma improvisada – dadas a falta de luz e água – em uma das casas que não foi destruída pela lama de rejeitos. Fazem parte de um grupo chamado Loucos por Bento e têm naquele lugar um ponto de acolhimento e de encontro, conforme relato de uma moradora para o jornal *A Sirene*:

Sempre que possível, vamos pra lá [Bento Rodrigues] tentando resgatar não as coisas materiais, mas as nossas vidas. Combinamos as nossas ações e sempre nos reunimos nos finais de semana. Das casas que a lama desarrumou, já arrumamos duas. Colocamos portas e janelas naquilo que se tornou nosso refúgio. A festa de São Bento, de Nossa Senhora das Mercês, o Réveillon, o Carnaval, a Semana Santa, a nossa festa junina, são atos que conseguimos realizar e que nos fizeram nos sentir em casa. Lá, extravasamos o sentimento que fica guardado dentro de nós. Temos, desde o início, o intuito de lutar pela manutenção de nossas tradições e pela recuperação de nossas memórias, que, mesmo soterrada pela lama, são nossas. E também queremos mostrar ao mundo o quanto amamos aquele lugar, onde nascemos e passamos a maior parte de nossas vidas, e que não estamos dispostos a abrir mão dele. Estamos apenas resistindo porque essa luta nos fortalece. Juntos, o nosso grupo “Loucos pelo Bento” pretende vencer com a ajuda de Deus, pois a nossa fé é o que nos dá força (Pascoal *et al.*, 2017, p. 5).

Como esclarece Augé (2012, p. 99), “o personagem está em casa quando fica à vontade na retórica das pessoas com as quais compartilha a vida”. Assim, para além de defenderem o direito à propriedade – e à não permuta, conforme determinado judicialmente – os ex-moradores de Bento Rodrigues transformaram o território atingido em um lugar de memórias e resistência. Nele pernoitam nos finais de semana, realizam missas e procissões religiosas e, tal como guardiões de um lugar sagrado, apontam àqueles que vêm de fora o que aconteceu naquele território, quem habitava cada casa e como era o cotidiano ali antes do desastre.

Quanto às festas religiosas, podem ser consideradas alguns dos principais momentos de encontro, resistência e fortalecimento de vínculos comunitários nos territórios devastados pela lama de rejeitos. Tanto a realização de festas quanto o direito ao sepultamento no território

dos membros que vieram a falecer desde o rompimento da barragem são maneiras de marcar o pertencimento àquele lugar, dando continuidade às tradições já existentes antes do rompimento e manifestando resistência.

A importância de nós estarmos aqui é de pertencimento. Bento é nosso e a gente quer continuar as nossas festas aqui, não tem sentido ser em outro lugar. Igual o padre falou na igreja né: “várias formiguinhas juntas derrubam um elefante”. Nós somos as formiguinhas e a empresa é o elefante, e ela tenta nos esmagar de todas as formas. Não conseguiu e, agora, tentar tirar isso da gente. A gente ama esse lugar, vem todos os fins de semana, e é daqui que a gente encontra paz e tira força (Gonçalves *et al.*, 2019, p. 5).

No caso de Bento Rodrigues, as festividades religiosas cristãs são realizadas ao menos em dois momentos do ano: no mês de julho, em comemoração a São Bento, é realizada uma missa nas ruínas da Capela de São Bento; no mês de setembro, em comemoração à Nossa Senhora das Mercês (Figura 2), na capela homônima. Contudo ocorrem também celebrações religiosas no território em outros momentos, como na Semana Santa, na Festa de Santa Cruz, no Dia das Mães e na Festa de Nossa Senhora Aparecida.

**Figura 2. Procissão no território atingido de Bento Rodrigues, durante a festa de Nossa Senhora das Mercês, em 22 de setembro de 2019**



Fonte: Flora Passos, 2019.

Tais manifestações não ocorrem apenas em Bento Rodrigues, mas em Paracatu de Baixo e em outras localidades atingidas do município de Mariana. Como registrado em uma das

primeiras edições do jornal *A Sirene*, de junho de 2016 (Paracatu, 2016, a Festa do Menino Jesus é uma das principais celebrações culturais de Paracatu de Baixo. Outra tradição local, conforme citado na matéria, é a Folia de Reis, que sobrevive a partir da memória afetiva criada em torno da tradição, apesar dos instrumentos e das vestimentas usados na folia terem sido levados pela lama. Outra edição do jornal, de outubro de 2019, mostra que as festas continuaram sendo realizadas em Paracatu de Baixo, mesmo que adaptadas para as circunstâncias impostas pelas empresas mineradoras.

As festas não são mais como antigamente, mas é muito importante voltar, porque é a nossa comunidade e queremos todo mundo unido. Antes, todos os anos, eu participava, ajudava a cozinhar. Quando estávamos indo na procissão, eu até comentei: “que saudade de quando tinha festa e a gente ficava até de tarde aqui”. Depois, íamos para nossas casas, para, mais tarde, voltar. A gente ia para o bar do Carlinhos, da Tia Laura. Hoje, acabou, temos que ir embora (Gonçalves *et al.*, 2019, p. 5).

Para Giseli Rodrigues (2010), é fundamental explorar e estudar as memórias dos vencidos, problematizando as relações de poder imbricadas no processo de ritualização ou monumentalização das memórias:

[...] nota-se que a memória dos vencidos é pouco explorada, estudada e perpetuada; ela é chamada de memórias subterrâneas ou marginais, e, normalmente, o que se vê é a perpetuação da memória do grupo dominador (vencedor), da classe social hegemônica de uma determinada região, e é essa memória que é documentada, monumentalizada, e sua história está concretamente amparada por textos e obras de arte, tornando-se história oficial. Visto que é a diversidade cultural que forma a memória e a identidade do local e constrói o patrimônio histórico, a memória marginal deve ser mais explorada para que uma boa parte da história não desapareça (Rodrigues, 2010, p. 25).

Michael Pollak (1992, p. 9), por sua vez, esclarece que, “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à memória oficial”. Nesse sentido, ressalta-se a importância da história oral para o registro dessas memórias coletivas “soterradas” e a reconstrução do passado e da identidade usurpados. Sem a participação ativa das comunidades na construção da narrativa desses territórios, perpetua-se a violência e a expropriação iniciadas em novembro de 2015.

Assim, há também de se considerar que, quando se impõe de forma verticalizada o que deve ser tombado, registrado, desapropriado, transformado em museu etc., são criadas – conscientemente ou não – situações de opressão para os grupos que têm sua vida, de fato, permeada por aquele patrimônio. Quaisquer que sejam as ações, elas devem ser forjadas com os grupos e não para eles – nesse caso, com as vítimas do rompimento da barragem, pessoas que já

foram vítimas de mineradoras, muitas perderam seus imóveis, animais, terra fértil para plantio, acesso à água, perderam o uso de seu tempo livre, ocupado com reuniões sobre reparação e indenização, enfim, tiveram seus modos de vida alterados de diversas formas. O que se espera é que as ações que visam à preservação de seus territórios e patrimônio não seja também um problema em suas vidas, mas sim uma ferramenta que auxilie e facilite o acesso ou retomada daquilo que lhe foi retirado pelos rejeitos de minério.

Segundo Andréa Zhouri (2023), desde a etapa de implantação dos grandes projetos de mineração não são realizados debates públicos para que a população determine o destino de seus próprios territórios, sendo as decisões tomadas a portas fechadas, em fases anteriores ao licenciamento ambiental; mesmo durante o licenciamento a participação da população está prevista apenas em audiências públicas que ocorrem tardiamente (Zhouri, 2023). Mas cabe lembrar que isso não é exclusividade de Minas Gerais ou Brasil – ocorre também em outros países da América Latina, onde o diálogo ocorre diretamente entre mineradoras e governos, ficando a população sem qualquer poder decisório e se desenvolvendo ainda uma espécie de criminalização das resistências sociais contra projetos de mineração (Aráoz, 2020; Santos; Milanez, 2018).

O que se percebe é que ações verticalizadas que visam à proteção e à promoção do patrimônio cultural, por melhor que seja a intenção daqueles que as desenvolvem, apenas reproduzem uma antidualogicidade que já faz parte da vida das populações que convivem com a mineração em seus territórios ou próximo deles. Ou seja, as decisões são tomadas sem diálogo com as populações, restando a elas se posicionar contra as deliberações de forma integral ou parcial, de forma que consigam adaptar ou anulá-las.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Diante do cenário apresentado, é possível perceber que muitas foram as ações realizadas para proteger e patrimonializar os territórios atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, no município de Mariana. Independentemente dos agentes e das intenções envolvidas em cada uma das ações, todas coincidem em um aspecto: a ausência da escuta da comunidade como um todo e do aprofundamento dos debates, com a apresentação prós e contras de cada ação proposta, e da participação das populações atingidas na concepção e na execução de medidas e propostas de proteção e destinação dos territórios.

Cientes de que a cultura e a memória de uma comunidade, de um grupo ou mesmo do indivíduo precede, inclusive, de sua relação com o território, reafirmamos a necessidade de proteção dessas áreas. No entanto, para que as vítimas do rompimento sejam reparadas pelos danos sofridos, para que tenham suas memórias compensadas e de fato salvaguardadas, a única via possível é a participação ativa das pessoas atingidas no debate e a elaboração de propostas e ações para a destinação dos territórios considerando que eles lhes pertencem há gerações.

Não cabe às empresas ou ao Estado determinar unilateralmente a forma como esses territórios serão usados e geridos, retirando o protagonismo dos antigos habitantes das terras. Os imóveis, ainda que destruídos, possuem proprietários, e os territórios ainda são utilizados periodicamente para a socialização de ex-moradores, celebrações religiosas, festas, ações de resistência, entre outros fins. A existência de uma camada de rejeitos de minério sobre esses territórios não foi capaz de impedir que as vítimas os usem socialmente, e qualquer definição – entendendo os territórios como patrimônio cultural e suporte de memórias – carece considerar as práticas socioculturais, expectativas e desejos da população atingida.

É necessário promover o reconhecimento e a valorização dos saberes e anseios das comunidades atingidas – o que não nega a importância do conhecimento acadêmico. O diálogo entre esses diferentes saberes pode enriquecer nossa compreensão do patrimônio cultural e contribuir para soluções mais inclusivas e respeitadas. Da mesma forma, é necessário que seja sempre feita uma reflexão crítica sobre as intenções por trás de ações, cuja fagulha propulsora é a iniciativa da própria comunidade que por ela será afetada, bem como uma reflexão sobre os impactos que podem ter nos grupos envolvidos. Ao reconhecermos a pluralidade de saberes e promover uma postura de abertura e respeito, podemos construir relações mais equitativas e colaborativas, permitindo a valorização do patrimônio cultural – em todas as suas formas – tal qual seus detentores o enxergam e fazendo valer medidas que serão realmente úteis para aqueles grupos.

## REFERÊNCIAS

1. ANUNCIACÃO, Andréia Mendes; *et al.* Até hoje vivendo em um estado de dor e de luta. **A Sirene**, ed. 55, nov. 2020, p. 6-21. Disponível em: <http://jornalasirene.com.br>. Acesso em: 07 jun. 2023.
2. ARÁOZ, Horácio Machado. **Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América Latina como origem da modernidade**. São Paulo: Elefante, 2020.

3. AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Editora Papirus, 2012.
4. BRASIL. Termo de Transação e Ajustamento de Conduta (TTAC), de março de 2016.
5. CASTRIOTA, Leonardo Barci *et al.* Dossiê de tombamento de Bento Rodrigues. Belo Horizonte: Ieds, 2019.
6. CÁRITAS. **Preservação dos territórios atingidos de Mariana pelo rompimento da barragem de Fundão - Relatório 01**. Mariana: Cáritas Brasileira, 2020. Disponível em: <http://mg.caritas.org.br/storage/arquivo-de-biblioteca/May2021/yNKA3DCmW4BKbW7FHUg0.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.
7. CÁRITAS. **Relatório Técnico**: atraso na reparação do direito à moradia - setembro/2021. Mariana: Cáritas Brasileira, 2021. Disponível em: <http://mg.caritas.org.br/storage/arquivo-de-biblioteca/March2022/7wPU7OZp392miwPJd536.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.
8. CÁRITAS. **Considerações preliminares acerca da construção de propostas para a repactuação**. Mariana: Cáritas Brasileira, 2022. Disponível em: <https://mg.caritas.org.br/storage/arquivo-de-biblioteca/March2022/6pLW989ITQf5jDPIEZBG.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.
9. FLORES, Janaína; *et al.* Não seremos ouvidos sobre o futuro do nosso patrimônio? **A Sirene**, Ed. 41, set. 2019. Disponível em: <http://jornalasurene.com.br>. Acesso em: 22 nov. 2022.
10. GONÇALVES, Maria da Cruz; *et al.* Celebrar no nosso território. **A Sirene**, ed. 42, out. 2019, p. 5. Disponível em: <http://jornalasurene.com.br>. Acesso em 22 nov. 2022.
11. HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
12. IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. **Capela de Nossa Senhora das Mercês**, [201?]. Disponível em: <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-acoess/patrimonio-cultural-protetido/bens-tombados/details/1/146/bens-tombados-capela-de-nossa-senhora-das-merc%C3%AAAs>. Acesso em 27 nov. 2022.
13. MPMG. Ministério Público de Minas Gerais. **Termo de Compromisso Preliminar**. Belo Horizonte, 2015.
14. MPMG. Ministério Público de Minas Gerais. **Termo de compromisso e de responsabilidade socioambiental**. Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/09/proposta-tac.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.
15. MPF. Ministério Público Federal. **Ação Civil Pública n. 0023863-07.2016.4.01.3800.2016**. Assinatura em 28 abr. 2016a. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acpsamarco>. Acesso em: 15 out. 2019.

16. MUNIZ, Marinalda Aparecida Silva; *et al.* Por que voltar? **A Sirene**, ed. 38, mai. 2019, p. 15. Disponível em: <http://jornalasirene.com.br>. Acesso em: 22 nov. 2022.
17. NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Montevideo: Trilce, 1932.
18. PARACATU, Zezinho de *et al.* Céu de esperança. **A Sirene**, ed.3, jul. 2016, p. 4-5. Disponível em: <http://jornalasirene.com.br>. Acesso em: 22 nov. 2022.
19. PASCOAL, Genival *et al.* Direitos rompidos. **A Sirene**, ed. 16, jul. 2017, p. 4-5. Disponível em: <http://jornalasirene.com.br>. Acesso em: 22 nov. 2022.
20. PASSOS, Flora d'El Rei Lopes. **Cidade tombada, cidade tomada: sobre-vivências e re-existências a partir do rompimento da barragem de Fundão em Mariana-MG**. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34015>. Acesso em: 22 nov. 2022.
21. PECHMAN, Roberto Moses. Os excluídos da rua: ordem urbana e cultura popular. In: BRESCIANI, Stella (org.) **Imagens da cidade: séculos XIX e XX**. São Paulo: Anpuh/Marco Zero, 1993. p. 29-34.
22. PÓLEN, Consultoria Patrimônio e Projetos Ltda. **Diagnóstico Preliminar dos Bens Culturais Identificados no Território Atingido em Mariana pelo Rompimento da Barragem de Fundão**. Mariana: PÓLEN, 2017.
23. POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992.
24. CONSULTORIA RAMBOLL. **Dossiê do reassentamento (320000286/R00/V00)**. Belo Horizonte: Consultoria Ramboll, 2019.
25. RODRIGUES, Giseli Giovanella. **A importância da memória para uma cidade**. São Paulo: Univates, 2010.
26. SANTOS, Rodrigo Salles Pereira dos; MILANEZ, Bruno. A construção do desastre e a "privatização" da regulação mineral: reflexões a partir do caso do Vale do Rio Doce. In: ZHOURI, Andréa. (org.). **Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção do conhecimento no Brasil**. Marabá: Editorial iGuana: ABA, 2018. p. 113-156.
27. TJMG. Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Ata de audiência homologada em 05/10/2017. **Ação Civil Pública n. 0400.15.004335-6**. Mariana: 2ª Vara Cível, Criminal e de Execuções Criminais, 2017.
28. VELHO, Gilberto. Antropologia e Patrimônio Cultural. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 20, p. 37-39, 1984.
29. ZHOURI, Andréa. Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 29, n. 66,

maio/ago.2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/horizontesantropologicos/issue/view/4882/1294>. Acesso em: 27 mar. 2024.

*Leticia Nörnberg Maciel*

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental da Universidade Federal do Rio Grande. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1637-0191>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: [lnornberg@gmail.com](mailto:lnornberg@gmail.com)

*Flora d'El Rei Lopes Passos*

Professora do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Ouro Preto. Doutorado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3188-0202>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: [flora.passos@ufop.edu.br](mailto:flora.passos@ufop.edu.br)

*Fabiele Costa*

Graduada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2758-9268>. Colaboração: Redação e Revisão. E-mail: [fabiele.costa@gmail.com](mailto:fabiele.costa@gmail.com)

# Entre porcos e homens: etnografia da “tranca” em um manicômio judiciário<sup>1</sup>

Between pigs and men: ethnography of “tranca” in a forensic psychiatric hospital

**Túlio Maia Franco**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

Neste artigo pretendo explorar etnograficamente a forma como o cuidado e o poder se articulam no tratamento compulsório de um hospital de custódia e tratamento psiquiátrico (HCTP). Com esse intuito, em um primeiro momento, analisarei o “porquinho”, também conhecido como “tranca”. Ele é o espaço reservado aos indisciplinados pacientes que resistem a se engajar no tratamento fármaco-centrado do manicômio judiciário. No entanto, longe de ser um desvio, eu argumento que o “porquinho” é, ele mesmo, parte extralegal da medida de segurança, forma prevista em lei de substituição da pena privativa de liberdade para inimputáveis ou semi-imputáveis. Para analisarmos as dimensões políticas e afetivas dessa “figura”, foi preciso compreender como ela se inscreve no imaginário dos pacientes e funcionários envolvidos com a medida de segurança e o circuito de afetos que esse imaginário mobiliza. A descrição da maneira como trabalhadores e internos interpretam o “porquinho” remeteu-me às fronteiras da racionalidade burocrática. A partir desse limite, avalio o modo singular como o Estado desenha sua escritura, quando desafiado por eventos cujas delimitações do percebido e do imaginado são confusas. Em um segundo momento, descrevo a maneira como esse circuito afetivo configura o modo predominante de cuidado no manicômio judiciário, no qual confluem as lógicas, aparentemente distintas, da assistência e controle. Explorando os enquadramentos perceptivos e o circuito de afetos presentes na instituição, descrevo como diferentes interpretações sobre os internos alimentam distintos regimes de inteligibilidade que dão origem a modos variados de intervenção normativa sobre seus corpos.

**Palavras-chave:** Afeto, Poder, Medida de segurança, Etnografia, Tranca.

<sup>1</sup> Este artigo derivou-se da pesquisa de mestrado do autor que teve financiamento pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 02 de dezembro de 2022.  
Avaliador A: 03 de março de 2023.  
Avaliador B: 08 de março de 2023.  
Aceito em 25 de maio de 2023.



## ABSTRACT

In this article, I intend to explore ethnographically how care and power are articulated in the compulsory treatment in a forensic psychiatric hospital. To this end, I will first analyze the “piglet” also known as “*tranca*” the room reserved for the unruly patients who resist engaging with the mental institution’s drug-centered treatment. However, far from being a deviation, the “piglet” is, itself, as I argue, an extra-legal part of “*medida de segurança*” (security measure), an alternative to the custodial sentence for those who are unimputable or semi-imputable. To analyze the political and affective dimensions of this “figure”, it was necessary to understand how it is inscribed in the imaginary of the patients and workers involved with the “*medida de segurança*” and what affective circuit it mobilizes. The description of the way workers and interns interpret the “piglet” brought me to the frontiers of bureaucratic rationality. Reflecting on this boundary, I evaluate the unique way in which the State designs its writing when challenged by events whose boundaries between the perceived and the imagined are blurred. Secondly, I describe the way in which this affective circuit shapes the predominant mode of care in the mental institution, in which the apparently distinct logics of assistance and control converge. By exploring the perceptual frameworks and the affective circuit present in the institution, I describe how different interpretations of the interns feed different regimes of intelligibility that give rise to various modes of normative intervention over their bodies.

**Keywords:** Affect, Power, “Medida de Segurança”, Ethnography, “Tranca”.

## INTRODUÇÃO

Este artigo realiza uma exploração etnográfica daquilo que a antropóloga Lisa Stevenson (2012, p. 593) denominou “imaginários biopolíticos” ou “vida psíquica da biopolítica”<sup>2</sup> em um hospital de custódia e tratamento psiquiátrico (HCTP). Stevenson destaca o modo como as formas de cuidado burocrático estão sempre envolvidas em um movimento de duplo vínculo (“*double bind*”): ao mesmo tempo que visam a manter a vida biológica da população que assistem, também podem ser a manifestação de “uma forma de indiferença da parte do Estado” em relação aos assistidos, ainda que essa forma de assistência à saúde “seja sempre formulada em termos de benevolência e cuidado” (Stevenson, 2012, p. 593). Neste contexto etnográfico específico, destaco o cuidado institucionalizado no HCTP, onde os pacientes têm

---

<sup>2</sup> Este e os demais textos aqui utilizados, que não estão disponíveis em português, foram traduzidos por mim.

seu projeto terapêutico juridicamente vinculado à execução de um ou vários processos penais, fato que constitui uma tensão permanente entre cuidado e controle na condução burocrática do tratamento compulsório da medida de segurança.

“Estar vivo” é incorporado nesse imaginário estatal enquanto um valor normativo, como afirma Stevenson (2012, p. 601): “Quando a vida se torna um valor indiferente, não importa mais quem você é – [mas] simplesmente que você coopere no projeto de permanecer vivo”. Esse apontamento nos permite perceber uma disputa de perspectivas em torno da categoria do “cuidado”, tomando-a sempre como ambígua e, conseqüentemente, não consensual. Isso se deve a um conflito expresso no próprio termo. Poderíamos afirmar que a noção de “cuidado” é composta por dois núcleos semânticos que não necessariamente se relacionam: 1) o sentido de “tratar/assistir” e 2) o de “se importar”. Todavia não se trata aqui de, simplesmente, opor uma forma de cuidado relacional a outra impessoal, e sim de compreender como esse “cuidado anônimo”, impessoal, passou a ser parte da nossa própria “definição do que é cuidar” (Stevenson, 2014, p. 85). O cuidado praticado no interior do HCTP está submetido a uma lógica reguladora da qual derivam operações de normalização da população assistida. Como escreve Foucault (1988, p. 135), “a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras”. Trata-se de, através dessas práticas reguladoras, fazer o paciente viver e, para tal, dispor do corpo do assistido para além de sua vontade particular, pois “é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça de morte, que lhe dá acesso ao corpo” (Foucault, 1988, p. 134).

Há, nesse caso, uma tensão entre dois polos distintos, o da assistência e o da segurança, que produzem o “cuidado burocrático” estatal (Stevenson, 2012; 2014) para as pessoas que cumprem medidas de segurança. Ou seja, o poder punitivo no HCTP é tão atuante quanto em qualquer outro estabelecimento prisional, porém se apresenta por meio de um “envoltório psicossocial de diagnóstico e cura” (Garland, 2005, p. 279). Contudo, argumenta Sérgio Carrara (1998, p. 46), no HCTP as práticas de controle e cuidado se dão a partir de uma “superposição complexa” do “modelo jurídico-punitivo e [d]o modelo psiquiátrico-terapêutico”, não de uma “justaposição, pois [...] o modelo jurídico-punitivo parece englobar o modelo psiquiátrico-terapêutico, impondo limites mais ou menos precisos ao poder de intervenção dos psiquiatras”. O HCTP se constitui como um espaço social limítrofe entre o mundo da medicina e o mundo do Direito penal que institui, por sua vez, práticas híbridas entre a prisão e o hospital psiquiátrico (Silva, 2010a, 2010b; Vinuto; Franco, 2019; Franco; Vinuto; Vargas, 2023).

Para melhor compreender essa tensão entre cuidado e controle, tão importante quanto perceber o modo como esses polos modulam as relações de poder no HCTP é analisar como

essas relações estão imersas em um emaranhado de afetos (Schaefer, 2019). Percorrendo o território afetivo do manicômio judiciário<sup>3</sup>, pretendo demonstrar a forma como o consenso em torno do tratamento fármaco-centrado, fundamento da medida de segurança, produz resíduos disciplinares. Se o saber-poder é a base do funcionamento de qualquer sistema disciplinar, “o princípio de distribuição [poder] e de classificação [saber] de todos os elementos implica necessariamente algo como um resíduo; ou seja, sempre há algo como o ‘inclassificável’” (Foucault, 2006, p. 66). O louco encarna esse “ponto-limite” (Foucault, 2006, p. 67) do poder disciplinar; o “doente mental, ele é sem dúvida nenhuma o resíduo de todos os resíduos, o resíduo de todas as disciplinas, aquele que é inassimilável a todas as disciplinas escolares, militares, policiais, etc., que podem ser encontradas numa sociedade”. Por um lado, a existência do HCTP se justifica pela tentativa de assimilar os inassimiláveis do sistema penal; por outro, no interior do manicômio judiciário se produzem os indivíduos irreduzíveis à disciplina institucional. Aos indisciplinados resta a inversão do poder disciplinar – seu destino é a “tranca”, fundo de suplício em uma instituição disciplinar.

Neste texto explorarei etnograficamente o retorno do poder soberano, sob o par fazer morrer e deixar viver, no interior do regime biopolítico do HCTP, cuja lógica obedece a esse binômio (Foucault, 1999). Como veremos a seguir, a “tranca”, ou “porquinho”, configura-se como um espaço de exposição dos pacientes à morte, através da desqualificação de sua forma de vida, de sua redução a uma vida destituída de direitos (Agamben, 2002) a tal ponto que o próprio horizonte da vida se torna impossível. Esse lugar se revela parte de uma gestão sobre a morte dos indesejados, expressa como necropolítica (Mbembe, 2018). Mais do que denunciar ou reificar os posicionamentos dos diversos atores envolvidos na gestão da medida de segurança, eu pretendo compreendê-los, da melhor maneira que consigo, em seus movimentos paradoxais. Como afirma Didier Fassin (2012, p. 13) a “etnografia providencia um *insight* sobre as convicções e dúvidas dos atores, seus pontos cegos e sua lucidez, seus preconceitos e sua reflexividade: nós devemos aos nossos informantes o respeito de restaurar essas tensões dialéticas”. Analisarei os polos do cuidado e do controle como constituintes do tratamento da medida de segurança, isto é, sem solucionar sua aparente contradição, mas percebendo seu mútuo entrelaçamento.

---

3 Por “território afetivo do HCTP” compreendo a distribuição de disposições afetivas entre os membros de diferentes grupos no interior do hospital, que permite que eles sejam mais ou menos afetados uns pelos outros. Como argumenta Félix Guattari (2015, p. 110-111): “[n]um hospital, o ‘coeficiente de transversalidade’ é o grau de cegueira de cada membro do corpo de funcionários [...]. Enquanto se mantêm imobilizadas em si mesmas, as pessoas só podem ver a si mesmas”.

## CONTEXTO ETNOGRÁFICO E ALGUNS ASPECTOS METODOLÓGICOS

Já é algo estabelecido na literatura especializada o papel da moral para a construção da carreira e a subsequente rotulação de determinados desviantes como “loucos” (Goffman, 1974). No caso específico do HCTP, entretanto, é preciso notar o modo particular como relacionam as moralidades em jogo e a codificação estatal. Como narra Michel Misse (2010, p. 22), “O crime é definido primeiramente no plano das moralidades que se tornaram hegemônicas e cuja vitória será inscrita posteriormente nos códigos jurídicos”. A valoração moral do crime cometido pelo réu – que ao longo do processo penal e/ou em sua execução foi declarado “inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato [do crime] ou de determinar-se de acordo com esse entendimento” (Brasil, 1984, art. 26) – será diferenciada. Nos casos de inimputabilidade ou semi-imputabilidade do acusado, sua pena é juridicamente substituída pelo cumprimento da medida de segurança<sup>4</sup>. Isso implica a substituição da chamada pena privativa de liberdade (cumprida na “prisão comum”) pelo tratamento em âmbito ambulatorial ou pela internação do acusado em um HCTP, mais conhecido como manicômio judiciário.

Durante a medida de segurança, o interno deve se submeter periodicamente aos chamados “exames de cessação de periculosidade”, nos quais o perito-psiquiatra responsável pelo caso deve emitir, resumidamente, um parecer dizendo se ele ainda representa ou não “perigo para si ou para outrem”. O tempo que o manicomializado passa na instituição pode ser maior do que o tempo que passaria se fosse condenado pelo mesmo crime na prisão comum. Ao contrário do “preso comum”, aquele que é declarado louco acaba não tendo as mesmas garantias legais, já que a decisão da desinternação do paciente não é determinada pelo rito mais ou menos regular da burocracia da execução penal, fixada pelo Código Penal, cuja progressão do tempo de prisão normalmente significa alívio no regime prisional. No manicômio judiciário, a manutenção do “internado” no hospital-prisão passa necessariamente pela decisão psiquiátrica, que pode ser ou não confirmada pelo juiz (Peres; Nery Filho, 2002).

Os nomes de todos aqueles e aquelas que ilustram as páginas deste texto são fictícios. Todas as entrevistas foram concedidas mediante a assinatura pelo entrevistador e pelo entrevistado de um termo de consentimento livre e esclarecido. O projeto para a realização

---

<sup>4</sup> Há também alguns processos penais em que o interno responde como “são”, e em outros, como “insano”. Nesses casos, há a possibilidade de converter os pedidos de medida de segurança em “pena comum” e vice-versa.

desta pesquisa foi aprovado no dia 13 de abril de 2016 pelo comitê de ética competente. A realização desta pesquisa também contou com a autorização da Defensoria Pública do estado, sem a qual este trabalho não seria possível.

O trabalho de campo se iniciou em meados do mês de março de 2016 e foi encerrado em dezembro de 2016. A pesquisa de campo ocorria durante visitas que fazia ao terreno de investigação inicialmente três, depois, progressivamente, duas e, por fim, uma vez por semana. O “campo” se constituía tanto em idas à sede da Defensoria Pública e na participação no núcleo de estudos deste órgão quanto em idas programadas ao HCTP e no acompanhamento das atividades dos defensores. Também frequentei as reuniões gerais que ocorriam mensalmente e, por vezes, outros eventos considerados relevantes à temática, como seminários, reuniões institucionais etc.

Neste artigo faço uso de um recurso metodológico lançado por Vicent Crapanzano (2005a, p. 372), que propõe a utilização de “cenas”, pequenos fragmentos etnográficos que, reconstituídos cenograficamente, permitem “uma abertura em nosso empirismo para incluir em sua esfera de ação o irracional – o menos que racional”. Não se trata de fazer uma apologia ao irracional, tampouco de reduzi-lo “ao meramente subjetivo”, mas de colocar em prática uma crítica ao empirismo ingênuo pelo qual “o subjetivo é frequentemente reduzido a uma categoria de rejeição” ou concebido como “individualizado de maneira a excluir os seus fundamentos interlocutórios, interpessoais” (Crapanzano, 2005a, p. 372). A análise de uma situação particular, a “descoberta do ‘porquinho’” durante um atendimento da Defensoria no HCTP, através do uso das cenas permitiu-me investigar mais detalhadamente a realidade da experiência dos diferentes atores envolvidos com a medida de segurança. Por ser um acontecimento disruptivo, essas cenas acabam por revelar as tensões constituintes na lida com os pacientes.

## CENA I: A SALA DE ATENDIMENTO

Ao longo do trabalho de campo, frequentei com bastante assiduidade os espaços do atendimento da Defensoria junto à equipe técnica do manicômio. Normalmente chegávamos de manhã, e o atendimento começava em torno das 9h/9h30. Nós interrompíamos as atividades apenas para almoçar no refeitório dos funcionários, e logo retornávamos para o período da tarde. Os atendimentos eram organizados por equipes, cada uma designada por uma cor, responsáveis pelos pacientes vinculados a grupos de regiões do estado do Rio de Janeiro. Cada equipe tinha

uma data determinada para fazer o atendimento com a Defensoria. O objetivo primordial do longo atendimento era a produção de *encaminhamentos* (portanto, documentos) cujo objetivo era tanto viabilizar o andamento do processo penal do assistido quanto seu projeto terapêutico. Trata-se de um documento de importância singular para o pedido de exame de cessação de periculosidade, avaliação pericial em que um psiquiatra forense emite parecer favorável ou não para a desinternação de um paciente.

A sala em que ocorriam os atendimentos era a mesma utilizada pela equipe do hospital para suas reuniões internas. Logo que entramos no local, deparamos com uma grande mesa de escritório, computadores e diferentes utensílios característicos desse tipo de ambiente; ao redor da mesa alocavam-se cadeiras para que todos se acomodassem. Para a defensora pública, era importante que, durante o encontro, ambas equipes vissem o paciente e que ele estivesse (sempre que possível) próximo à técnica, que era sua referência clínica.

A equipe da defensora se dividia entre os que eram responsáveis por ficar com os computadores sobre a mesa, fazendo anotações, e os que, mais livres, circulavam entre as cadeiras. Os primeiros tanto confeccionavam o relatório do atendimento quanto conferiam os documentos físicos e digitais dos pacientes para esclarecer eventuais dúvidas, também eram eles que conduziam o atendimento propriamente dito. Já o segundo grupo, normalmente composto de estagiários, era composto pelos responsáveis por coletar as assinaturas dos pacientes e chamá-los para adentrar a sala e pelos que deveriam cuidar dos documentos elaborados naquele momento, os ofícios, por exemplo.

Os estagiários cumprem um papel importante na preparação dos atendimentos no dia anterior. Na véspera, era necessário que eles separassem todos os documentos que seriam utilizados no atendimento, assim como “revisassem” os casos que seriam atendidos, de modo a verificar possíveis pendências jurídico-burocráticas. O trabalho de produção de documentos na sede da Defensoria seguia uma dinâmica própria, salvo exceções: 1) os estagiários confeccionavam a primeira versão dos documentos; 2) a analista, servidora pública lotada no órgão da Defensoria, revisava os documentos e os colocava em uma pilha para que 3) a revisão final fosse feita pela defensora pública. Para o bom andamento do atendimento, era importante que toda essa parte anterior fosse feita. As críticas e soluções para eventuais dificuldades encontradas durante a assistência aos presos eram frequentemente apontadas pela defensora ao longo do atendimento. Para além dessas divisões funcionais, a disposição dos lugares também era determinada pela possibilidade de os computadores pessoais ficarem plugados nas tomadas.

Normalmente eu me sentava na poltrona atrás da mesa utilizada pela equipe da Defensoria, de modo que eu conseguia ter uma boa perspectiva para observar a todos e anotar

compulsivamente no meu caderno de campo o que presenciava. Os atendimentos fluíam entre um tom profundamente burocrático e monótono e variações afetivas mais sombrias e alegres. Em inumeráveis situações compartilhei com os profissionais e pacientes momentos de espanto em que uma explosão de cólera ou choro, risos, balbucios, ameaças, confissões, fragmentos delirantes de algum interno rodopiavam no ar. Nesses longos períodos dividi com os profissionais, ao final dos atendimentos, uma profunda sensação de esgotamento.

Em um desses dias em que, como etnógrafo, tinha-me resignado a viver o tédio nativo (Malinowski, 2018) fui surpreendido por um evento no expoente máximo das zonas liminares entre prisão e hospital que caracterizam o HCTP. Nos dirigiremos agora à minha pequena colagem das notas de campo.

## CENA II: O “PORQUINHO”

Estava eu rabiscando meu bloco de notas quando, de repente, o atendimento foi interrompido com um estrondo na porta. Na terceira batida, ela cedeu com o impacto de uma massa disforme de corpos emaranhados. Embolados em chutes e pontapés estavam guardas e pacientes. No núcleo da confusão víamos um agente penitenciário que tentava, a todo o custo, imobilizar um interno. Este se dirigiu à defensora pública, projetando seu corpo franzino tanto para escapar dos braços do agente quanto para tentar alcançá-la. Nessa altura, eu já tinha me levantado e, confuso, havia me colocado na frente da defensora, acreditando, em um primeiro momento, que de alguma forma a tentativa do paciente de alcançá-la a colocava em perigo. Aos poucos direcionei-me e empurrei a defensora para o lado diametralmente oposto ao da briga. As cadeiras se esparramavam a cada momento em que o guarda tentava imobilizar o paciente – e ele resistia –, até que, enfim, o agente conseguiu derrubar o interno, que, caído no chão, foi contido.

Nesse momento, a cena ganhou um contorno claro a tal ponto que podíamos intuir que a insistência do guarda em imobilizar o paciente era, de fato, a tentativa de impedi-lo de pedir socorro à defensora. O interno esbravejava que não queria tomar injeção. Apartada a briga – o que foi feito com a ajuda tanto de funcionários da equipe clínica quanto de agentes, de pacientes e da defensora, os que dela participaram foram embora da sala. Ficaram no local apenas os que já se encontravam no atendimento. Pouco depois que a porta foi fechada, enquanto ainda recuperávamos do susto, o então chefe da segurança surgiu, comicamente, com três pacientes,

para que confirmassem a versão oficial: o interno havia desrespeitado o agente e tentado furar a fila do atendimento, ou algo do gênero, versão completamente desacreditada pela defensora.

Depois da confusão narrada acima, Anderson, o paciente agredido, retornou à sala de reuniões. O interno explicou a sua versão do ocorrido, quando inquirido pela defensora:

**Anderson:** Queria dizer que não dá para viver assim, apanhando de funcionário, por causa de fila. Ele [o agente penitenciário] é mais nervoso do que eu, que sou maluco.

**Defensora:** Por que você entrou aqui assim?

**A:** Porque eu sei que aqui tem Defensoria [...]. Doutora, eu não tô tomando injeção [do Haldol<sup>5</sup>], só medicamento. Se eles me obrigarem a tomar essa dosagem, eu tenho um problema de saúde, eu fico torto, [é] um problema de nervo.

**D:** Eu sei que você tá nervoso.

**A:** [mostra suas mãos tremendo]

**D:** Agora eu quero saber se você quer que eu coloque no papel [o que aconteceu] ... Primeiro pareceu que você tava surtando, aí que a gente viu que as pessoas estavam separando o agente de você. *Aí que a gente viu a cena toda, que era uma injustiça* (Caderno de Campo, 2016).

Deu-se início à conversa entre a equipe jurídica, a equipe clínica e Anderson a respeito do melhor encaminhamento do impasse da situação: o conflito entre o desejo manifesto do paciente de denunciar o agente penitenciário na delegacia e o interesse da funcionária do HCTP e da defensora de dissuadi-lo, por temerem que essa denúncia causasse maiores danos ao paciente:

**Técnica:** o que você quer de forma mais geral?

**Anderson:** Eu quero ir para a delegacia

**T:** Olha só, o que a gente tem combinado?

**A:** Que eu saio com você sozinho, que eu te respeito e você me respeita.

**Defensora:** Que tal então um meio termo? Nem ir para a delegacia, nem deixar barato?

**A:** Ok (Caderno de Campo, 2016).

Nessa ocasião, a defensora começou a confeccionar o termo de depoimento a partir do relato do paciente:

**A:** Eu estava no banco ali sentado, e ele [o agente] disse para chegar. Ele quis que eu [me] removesse do banco e me deu um tapa na cara do lado direito. Ele me desmaiou aqui dentro com mata-leão, eu caí com tudo ali [aponta para o chão], correu atrás da equipe depois e tomou uma banda, ele deu um chute no meu pé, e eu fui, e caí.

**D:** Por que você correu pra cá?

**A:** Eu seria morto lá fora.

**D:** Por que seria?

---

<sup>5</sup> Medicamento antipsicótico utilizado em sua forma injetável no HCTP. Também era chamado de “injeção SOS” pelos profissionais.

- A: Porque seria morto lá fora.  
 D: O que mais?  
 A: Pronto.  
 D: Eu posso dizer o que você disse antes... que [você] se sentia mais protegido aqui dentro.  
 A: Eu cheguei aqui dentro e não teve nada disso.  
 D: Eu posso falar que... você tá temendo pela própria vida?  
 A: Tô temendo apanhar, tomar remédio, *tô com medo do porquinho*, [lá] tem um boi<sup>6</sup>, um monte de mosca. *Tenho medo da tranca...*  
 D: Anderson, olha, até agora o que você tá falando... Tudo eu vi, mas se você for trazendo outros elementos pode comprometer o resto do depoimento...  
 T: *Eles vão dizer que você está maluco!*  
 D: Ai, meu Deus, isso é tão antiético [angustiada]! Eu vou lá! Eu quero ver esse porquinho, mas a gente pode colocar só o que presenciou aqui.  
 A: Pode sim.  
 [A defensora encerra o depoimento e anota o nome de todos os presentes na sala]  
 T: Olha só Anderson, você vai sumir, vai lá para enfermaria e fica na sua!  
 D: Nós não somos supermulheres, por mais que acho [sic] ótimo *você saber que é alguém cheio de direitos*, fica na sua pela sua *integridade física*.  
 T: [Fique] quieto na sua enfermaria (Caderno de Campo, 2016).

Depois que Anderson saiu, os atendimentos foram retomados. A cada paciente que entrava, Bruna, a defensora pública, perguntava de maneiras diferentes se conhecia o termo “porquinho”. Entre negações, incompreensões e confirmações, “o porquinho” começava a ganhar corpo. Ao ser perguntado sobre a categoria, um dos internos respondeu: “*Porquinho é o castigo que a gente recebe aqui, os guardas botam a gente lá*”. Ao lhe perguntarem se já ficara no porquinho, replicou: “*Não, eu sou disciplinado*”. Ao longo dos atendimentos, surgiram definições de todo tipo – precisas – “*Aquela celinha que fica ali dentro [aponta na direção da janela que dá para a área interna do manicômio], sala com cocô*” –, objetivas – “*Porquinho é o lugar onde eles colocam preso*” – descritivas – “*Tem o boi, fede à merda, muito mosquito*” e sintéticas: “*É tranca*”.

Quando foi perguntado a um dos internos sobre o tempo que um preso poderia passar no “porquinho” ele respondeu: “*Dependendo do castigo, varia de 30 a 60 dias*”. A técnica comentou que, embora trabalhasse lá havia anos, nunca tinha ouvido falar “*desse porquinho*”, acrescentando que sabia que existiam medidas disciplinares. Gradualmente, o “delírio” do “porquinho” tornou-se real pela descrição dos internos.

---

<sup>6</sup> Vaso sanitário comum em presídios. Normalmente não passa de uma simplória fossa instalada no chão da cela.

## ENQUADRAMENTOS E REGIMES DE INTELIGIBILIDADE: DE “SURTADO” A “INJUSTIÇADO”

Para extrair dessa cena todo seu potencial analítico, recorro à teoria dos enquadramentos de Judith Butler (2015). De fato, toda a cena retrata um grande jogo de perspectivas refundadas por cada personagem a partir de seu próprio olhar. Por ora, tomaremos a minha mudança de perspectiva por seus fins analíticos: primeiro, penso que o desejo do interno de alcançar a defensora se tratava, no fundo, de uma tentativa de agredi-la. Posteriormente, dou-me conta do engano e me coloco claramente favorável à versão apresentada pelo paciente. Em um primeiro momento, a minha perspectiva havia se formado condicionada pelo medo; no segundo, ao melhor compreender a questão, eu pude reformular minha interpretação primária. Essa passagem de uma perspectiva a outra aponta que a interpretação de dado fenômeno pode estar ligada à mudança afetiva do intérprete, neste caso, eu mesmo. Isso se dá porque o “ato interpretativo” pode assumir, como no exemplo etnográfico, “implicitamente o controle da reação primária” (Butler, 2015, p. 59). Colocar em questão esse enquadramento interpretativo possibilita “as condições afetivas para a [minha] crítica social”. Isto é, “ser afetado” (Favret-Saada, 2005) torna-se a condição necessária para explorar aquilo que tenho chamado de “circuito afetivo” do manicômio judiciário (Franco, 2018, 2022; Safatle, 2015).

Retomemos, como exemplo, a parte da cena anterior na qual a defensora explica ao interno que ela pensou que Anderson estivesse “surtando” e que depois se deu conta de que “a cena toda [...] era uma injustiça”. Esse trecho demarca a sobreposição de dois enquadramentos distintos sobre o corpo do interno: o “corpo surtado” e o “corpo injustiçado”. Compreender a passagem de um enquadramento ao outro pode ser elucidativo para analisar a tensão entre controle e cuidado que tenho sugerido estar presente no manicômio judiciário. No primeiro enquadramento, a contenção física do interno é admissível; no segundo, essa violência é intolerável, mas por quê?

Butler (2015, p. 237) sugere que todo enquadramento se inscreve em um constante reenquadramento normativo, por isso haveria uma profunda relação de iterabilidade entre os quadros, isto é, pensar a passagem de enquadramentos é, necessariamente, pensar suas implicações mútuas. Nesse aspecto, a modulação normativa necessariamente modifica-se quando relacionada com os termos que pretende normatizar; dessa forma, o próprio movimento vital de escape ao controle normativo reitera um novo enquadramento e assim por diante. Como resume a autora: “A produção normativa do sujeito é um processo de iterabilidade – a norma é

repetida e, nesse sentido, está constantemente ‘rompendo’ com os contextos delimitados como as ‘condições de produção’” (Butler, 2015, p. 237).

Analiticamente, poderíamos dizer que a primeira parte da cena (antes da menção ao “porquinho”) é tensionada por um enquadramento principal, e dele derivam-se outros dois. No primeiro, temos uma briga entre um paciente e o guarda. No segundo, vemos um paciente em “surto” ser detido pelo agente. No terceiro, percebemos o agente violentar o interno. É evidente que essa passagem e essa divisão em enquadramentos só podem ser reconstituídas ficcionalmente, pois, como veremos a seguir, há toda uma complexidade entre os planos da afecção, imaginação, percepção e interpretação, que não podem ser separados em etapas, tendo em vista que se dão, empiricamente, de forma imanente à ação.

Tanto o segundo quanto o terceiro enquadramento recolocam o primeiro em perspectiva, isto é: eles disputam o próprio conteúdo moral da agressão física. Todavia, mais do que disputar esse conteúdo moral, esses enquadramentos possibilitam diferentes reações de comoção, que implicam distintas justificativas e formas de reconhecimento do ato violento enquanto tal. Sendo assim, nós estamos interessados em investigar a forma como distintos enquadramentos criam diferentes “campos de possibilidade do reconhecimento” (Butler, 2015, p. 61) de outrem e de suas dores. No limite, nós estamos nos perguntando o seguinte: de que forma são reconhecidamente diferentes a vida do “surtado” e a de um “injustiçado”.

Afinal, como uma vida pode ser mais ou menos reconhecida enquanto vida humana?

A comoção depende de apoios sociais para o sentir: só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção, e só podemos sentir comoção e reivindicá-la com a condição de que já estamos inscritos em um circuito de comoção social (Butler, 2015, p. 81-82).

Se assim for, dado um enquadramento qualquer, seu encaminhamento normativo (o que deverá ser feito a seguir) deriva-se: a) dos modos específicos de atribuir inteligibilidade àquela vida e, portanto, b) da disposição afetiva de seu reconhecimento. A passagem de um enquadramento para o outro mudou o regime de inteligibilidade de Anderson de um sujeito “surtado” para o regime de um sujeito “injustiçado”; afetivamente, demarcou-se uma variação passional do medo (do surto) à indignação (pela injustiça cometida). Esse deslocamento tornou o corpo de Anderson menos disponível à violência institucional e mais reconhecidamente humano do que seria o de um “surtado” a ser contido.

## O ENQUADRAMENTO AFETIVO E POLÍTICO DO “PORQUINHO”

Para pensarmos o tecido afetivo que compõe os diferentes enquadramentos descritos na cena etnográfica anterior, se faz necessária uma breve incursão filosófica. A partir de algumas proposições de Spinoza (2008) é possível afirmarmos que um fenômeno pode ser compreendido adequadamente e inadequadamente, isto é, uma ideia pode coincidir com o ideado (adequada) ou pode ter sobre o ideado uma formulação confusa ou parcial (inadequada). Isso se dá porque uma ideia tem tanto um caráter extrínseco quanto intrínseco, logo ela é sempre a ideia *de algo* (extrínseco) e é ela mesma algo (intrínseco). Quando nos referirmos à realidade objetiva de uma ideia, estamos falando de sua relação com o objeto representado. Já quando tratamos da ideia em si mesma, estamos nos referenciando à sua realidade formal. O grau de realidade ou grau de perfeição de uma ideia refere-se ao seu caráter intrínseco, isto é, sua relação consigo mesma (cf. Deleuze, 2012). Ainda conforme argumenta Spinoza (2008), é possível afirmar que, quanto mais adequadamente conhecemos aquilo que nos afeta, quanto mais essa ideia for tomada como algo singular e menos depender de causas externas, maior será seu grau de realidade. Sendo assim, toda ideia que for tomada a partir de sua causa exterior e não por sua causa própria será conhecida confusa ou parcialmente, e sua existência será apreendida em função dessa causa exterior. Por isso, podemos descrever fenomenologicamente que, diante da indeterminação sobre a existência do “porquinho”, ele é concebido com menor grau de realidade pelas servidoras públicas do que pelo paciente. Isto é, a concepção da ideia do “porquinho” tanto para a defensora quanto para a técnica está ligada, em sua gênese, à dúvida a respeito de sua existência, tendo em vista que aquele que afirma a existência do porquinho tem a autoridade da sua versão em suspeição, por ser considerado “louco” (Smith, 1990).

Como observa o sociólogo e filósofo Alfred Schutz (1943, p. 137, grifos no original):

Nosso conhecimento na vida diária não se dá sem hipóteses, induções e predições, mas todas elas têm a característica do aproximado e do típico. O ideal do conhecimento diário não é certeza, tampouco probabilidade no sentido matemático, mas apenas verossimilhança [*likelihood*]. Antecipações do estado futuro das coisas são conjecturações sobre o que é para ser esperado [*hoped*] ou temido, ou, na melhor das hipóteses, o que pode ser razoavelmente esperado [*expected*]. Depois, quando o estado antecipado das coisas toma alguma forma na atualidade, nós não dizemos que nossa predição se tornou verdadeira ou se provou falsa, ou que nossa hipótese passou no teste, mas sim que nossas esperanças ou medos eram ou não eram bem fundamentados. A consistência desse sistema de conhecimento não é o das *leis* naturais, mas o das sequências e relações *típicas*.

Para abordarmos afetivamente aquilo que Schutz bem observou do ponto de vista fenomenológico, podemos imergi-lo no pensamento spinozista. Para o filósofo holandês, as variações afetivas influem na própria atualização e gênese de uma ideia. Do ponto de vista afetivo, a esperança e o medo não seriam apenas tipificações, projeções, mas, fundamentalmente, imagens afetivas. A própria ideação de algo que tememos ou esperamos é produzida pela afecção primária do corpo, e é essa composição que determinará a forma como percebemos e imaginamos uma situação. De acordo com Spinoza (2008, p. 243):

[...] a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa.

Spinoza (2008, p. 221) chama de “flutuação de ânimo” a variação afetiva entre esses dois polos, característica da relação entre o medo e a esperança. Como explica o filósofo:

O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação [...] a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau (Spinoza, 2008, p. 221).

A inconstância contida na experiência do medo e da esperança nos remete a um tempo descontínuo que experimentamos como contingente. Essa

[...] experiência da contingência e da dúvida torna o medo e a esperança intercambiáveis não apenas em momentos sucessivos, mas também na simultaneidade: numa metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa outra, pois quem está suspenso na esperança e dúvida do desenlace, [*sic*] teme *enquanto* espera, e quem está suspenso no medo e dúvida do que possa acontecer, [*sic*] espera *enquanto* teme (Chauí, 2016, p. 339, grifo no original).

Podemos perceber isso muito visivelmente na delicada situação em que fica a defensora, ao decidir não colocar “o porquinho” no depoimento oficial de Anderson, seja por medo dos efeitos que isso poderia ter para o paciente, seja por nem sequer ter certeza, naquele momento, da *realidade*<sup>7</sup> da denúncia de Anderson.

Para Anderson, o “porquinho” é o próprio “fenômeno da experiência” (Ingold, 2012a, p.

<sup>7</sup> Tenho que ressaltar que esse não foi o primeiro depoimento que vi ser colhido pela defensora durante os atendimentos, mas foi o único, talvez pela especificidade da situação, em que se colocou em questão a obrigação de transcrever integralmente o depoimento do interno.

20) do medo<sup>8</sup>. Se ele não pode constar no depoimento oficial ou sequer pode ser diferenciado, em um primeiro momento, de um delírio, é porque sua figura espectral afeta alguns e não afeta outros. O “porquinho” pode não ser visto pela defensora ou pela técnica, mas é extremamente real para Anderson. O medo delinea o “horizonte imaginativo” (Crapanzano, 2005b) em que foi confeccionado o depoimento.

Se retomarmos à cena narrada anteriormente, especialmente a partir do momento em que se inicia a coleta do depoimento, é possível analisar a maneira como o enquadramento do “porquinho” foi modulado afetivamente pela variação entre os polos da esperança e do medo.

Neste trecho, a defensora perguntou a Anderson se poderia colocar no depoimento que o paciente temia pela própria vida o interno lhe respondeu: *“Tô temendo apanhar, tomar remédio, tô com medo do porquinho, [lá] tem um boi, um monte de mosca. Tenho medo da tranca”*. É nesse instante que a defensora toma ciência do “porquinho”, mas há uma dúvida a respeito de sua existência. A jurista explica ao seu assistido que, até aquela ocasião, tudo que Anderson havia falado ela tinha visto, mas que, se o interno trouxesse *“outros elementos”*, ele poderia *“comprometer o resto do depoimento”*. A profissional da equipe técnica foi ainda mais enfática –se dirigindo ao depoente, afirmou: *“Eles vão dizer que você está maluco!”*. A defensora, angustiada, sugeriu ao preso que se incluísse no depoimento *“só o que [se] presenciou aqui”*, e a sugestão foi acolhida pelo paciente. Ela encerrou o depoimento e anotou o nome de todos os presentes na sala. Temerosa pelo impacto que o evento poderia ter sobre Anderson, a técnica aconselhou ao interno: *“Olha só, Anderson, você vai sumir – vai lá para enfermaria e fica na sua!”*. A defensora complementou a trabalhadora: *“Nós não somos supermulheres, por mais que acho [sic] ótimo você saber que é alguém cheio de direitos, fica na sua pela sua integridade física”*. A funcionária do HCTP reiterou a afirmação da defensora, pedindo ao paciente que ficasse quieto *“na sua enfermaria”*.

Há dois focos de tensão nesse fragmento etnográfico a respeito da credibilidade do depoimento de Anderson: um gerado pela própria defensora que liga a credibilidade do depoimento a seu próprio testemunho, outro produzido pela técnica, que sugere que o depoimento do interno seria invalidado por resultar da “loucura” do paciente. Para atender nosso objetivo de explorar o imaginário estatal, me concentrarei apenas no primeiro foco de tensão.

No momento da coleta do depoimento, a defensora dá a entender que o testemunho de Anderson é crível, na medida em que foi presenciado por ela, e que aquilo que não foi, por sua

---

<sup>8</sup> Tal como é o dragão para os monges medievais internados no mosteiro descrito por Ingold (2012a), o “porquinho”, enquanto um fenômeno da experiência institucional, contém uma espécie de existência própria que se inscreve na experiência dos corpos e não pode ser restringido à sala onde são trancados os presos, embora a contenha.

indeterminação, não poderia ser incluído, pois seria comprometedor ao resto do que depusera. No entanto, rigorosamente, a defensora também não havia presenciado o início da agressão, que teria ocorrido do lado de fora da sala e, mesmo assim, toda essa narrativa foi incluída no depoimento. Nesse sentido, poderíamos pensar que a exclusão de certos elementos e a inclusão de outros no depoimento oficial expressa a liminaridade<sup>9</sup> entre o *imaginável* e o *percebido*, isto é, entre aquilo que supomos existir e aquilo que tomamos como existente.

A última frase da defensora para o paciente parece evidenciar a “flutuação de ânimo”, mencionada por Spinoza (2008, p. 185), entre o medo e a esperança que modula e varia o grau de realidade a partir do qual o “porquinho” é concebido. Essa variação ilustra as fronteiras flexíveis do cuidado e do controle no imaginário estatal que caracterizam a colheita do depoimento: “*Nós não somos supermulheres, por mais que acho [sic] ótimo você saber que é alguém cheio de direitos, fica na sua, pela sua integridade física.*”.

A frase anterior revela um impasse entre reconhecer que o interno, por ter se indignado com o que lhe havia ocorrido, é “*alguém cheio de direitos*” e que, ao mesmo tempo, deveria “*ficar na sua*”, *i.e.*, conter-se, evitar maiores confusões, pois, em sua visão, era possível que houvesse violações à “*sua integridade física*”. Esse paradoxo revela o ápice da “flutuação de ânimo” que tensiona toda a cena etnográfica. A defensora, ao a) constatar que há um limite muito concreto para sua ação política balizada pela burocracia estatal; b) duvidar que a punição do agente responsável pela agressão melhore as condições objetivas do interno dentro da unidade prisional; fundamentalmente, c) *temer* que a vida do interno corra risco e *esperar* que isso não ocorra, conclui: “*Nós não somos supermulheres*”. E orienta, temerosamente, que o paciente “*fique na sua*”, esperando a resolução de seu problema, para o seu próprio bem.

Ora, parece-me parte da práxis do cuidado burocrático, seguindo a análise de Lisa Stevenson (2014), sobrepor a vida biológica à vida (bio)política dos cidadãos que gozariam de sua assistência. É a própria valoração da vida enquanto “vida a ser preservada” que parece desnudá-la de sua singularidade. Opera-se, conforme ilustra Agamben (2002, p. 130), a cisão entre *bíos*, “a vida qualificada de cidadão”, “*alguém cheio de direitos*”, e *zóe*, “a vida nua”, “*sua integridade física*”. Essas diferentes instâncias são rearticuladas em uma “zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se”, elas “se constituem mutuamente” (Agamben, 2002, p. 98). Rearticuladas, essas instâncias possuiriam um vínculo originário com o poder estatal,

---

9 A liminaridade suspende as coordenadas da vida cotidiana, como escreve Turner (2005, p.183): “[...] [à]s vezes, falo sobre a fase liminar como algo que predomina no modo subjuntivo da cultura, o modo do ‘talvez’, do ‘pode ser’, do ‘como se’, hipótese, fantasia, conjectura, desejo – dependendo de qual elemento da trindade de cognição, afeto e vontade está situacionalmente dominante. A vida cotidiana acontece no modo indicativo, em meio à expectativa da operação invariante de causa e efeito, do senso comum e racionalidade”.

caracterizado pela forma da exceção, “na qual o que é capturado é, ao mesmo tempo, excluído, e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte”. É a própria vida nua produzida pelo mecanismo de exceção que a torna o objeto da gestão biopolítica, ou melhor, tanatopolítica (Agamben, 2002, p. 149) dos corpos. Evidencia-se, desse modo, um “encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico” (Mbembe, 2018, p. 48) em que se confundem a gestão da vida do indivíduo, sua normalização e sua aniquilação. Não se trata, todavia, de opor a figura de um Estado reificado e monstruoso, de um lado, aos cidadãos acovardados, de outro, tampouco de fazer grandes abstrações, mas sim analisar a maneira como essas relações de poder são travadas e assombradas pela presença fantasmagórica do Estado nesse contexto etnográfico específico.

## O ENQUADRAMENTO ESTATAL DO “PORQUINHO” E SUA LEGIBILIDADE

A partir do que foi descrito anteriormente, podemos pensar no modo como a produção de facticidade dos documentos estatais, longe de ser apenas fruto de um frio cálculo burocrático, está também impregnada de circuitos afetivos. Nesta seção, pretendo destacar a forma como o texto estatal disputa um novo sentido para o evento etnografado, reenquadrando-o juridicamente.

Embora o “porquinho” tenha ficado de fora do enquadramento do depoimento oficial, sigo a sugestão da filósofa Judith Butler (2015, p. 115-116): “[...] [a] questão, portanto, não seria localizar o que está ‘dentro’ ou ‘fora’ do enquadramento, mas o que oscila entre essas duas localizações, e o que, excluído, fica criptografado no próprio enquadramento”. Para analisarmos o que decorre dessa oscilação, avaliaremos os dois documentos que compunham o ofício enviado pela defensora à coordenação do núcleo da Defensoria ao qual ela era vinculada.

Além do ofício propriamente dito, havia um anexo cujo conteúdo era o depoimento colhido no momento do fato narrado anteriormente. Logo, para o leitor do documento, o ofício é apresentado antes do depoimento anexado e sugere um reenquadramento desse depoimento. Aqui, *inverti* a ordem oficial (não cronológica) de apresentação para a ordem temporal em que foram elaborados os documentos, para que se torne mais evidente os efeitos do reenquadramento que o ofício faz do depoimento original. Vejamos:

Termo de Depoimento

Aos [data], na sala da equipe técnica do HCTP – X, durante o atendimento jurídico da Defensoria Pública, na presença da DP [Defensora Pública] e das servidoras Z e Y do HCTP-X, o paciente Anderson da Costa relatou que estava sentado no banco[,] aguardando a vez para ser atendido quando o ASP [Agente de Segurança Penitenciária] Fulano pediu que se se removesse do banco[,] desferindo-lhe um tapa na face, lado direito, que correu na direção da sala da equipe técnica e tomou uma banda, ou seja, o ASP deu um chute no pé direito[,] e o depoente caiu em cima da porta, que abriu em um [sic] estrondo, que começou a sofrer “arm lock” no pescoço, que correu na direção da porta porque acreditava que seria “morto” do lado de fora; que sente-se mais protegido na presença da [segue] técnica e da Defensora Pública, que, quando a confusão chegou dentro da sala, as agressões pararam, especialmente quando a Dra. X passou a intervir, que teme por sua integridade física, especialmente por tomar medicamentos psiquiátricos extraordinários [palavra acrescida posteriormente][,] que não precisa, pois toma seu medicamento regular, teme injeção SOS.

Depoimento encerrado às 16:30 [borrado], digo, 16:30.

[Assinatura do interno]

[Assinatura e carimbo da defensora pública]

[Assinatura da técnica X]

[Assinatura da técnica Y]

Passemos a um fragmento do ofício. Após o cabeçalho, em que a defensora se dirigiu formalmente ao coordenador, cumprimentando-o e explicitando o motivo do ofício, ela escreveu:

O assistido cumpre Medida de Segurança de internação no HCTP-X. O fato aqui narrado ocorreu durante o atendimento jurídico. Anderson relatou que foi agredido em sua face pelo Agente de Segurança, Fulano, quando o assistido se recusou a levantar do banco em que aguardava o atendimento, para aguardar no lugar vago subsequente. Ao sentir-se ameaçado, correu em direção à sala da equipe técnica – local do atendimento – e durante o percurso Fulano desferiu-lhe [sic] que o fez cair sobre a porta da sala da equipe técnica, na qual se realizava o atendimento jurídico. A porta abriu estrondosamente [,] e o paciente recebeu o golpe “arm lock” no pescoço. As agressões só foram interrompidas quando a Dra. X da equipe técnica verde entrevistou [sic]. Anderson relata, ainda, que teme pela sua integridade física, com receio de que lhe seja administrada medicação além da necessária, assim como teme ficar no “porquinho”.

Além das técnicas X e Y e desta DP, presenciaram a confusão: Ana, Andréia, Júlia, Roberta, Túlio Maia.

a) À sequência da confusão adentraram o sub diretor [sic] A e o chefe da segurança B com 3 pacientes, Rodrigo, Fábio e um terceiro do qual não se recorda o nome, que estavam em fila e apresentaram a “versão oficial”, qual seja [,] “não houve tapa na cara”, antes mesmo de ter sido perguntado o que teria ocorrido na fila de aguardo do atendimento jurídico.

b) Após a colheita do depoimento anexo, a subscritora perguntou a diversos pacientes, de formas diversas [,] sobre o “porquinho” mencionado pelo paciente [,] e [sic] que não constou oficialmente em seu depoimento, tendo sido dito por pessoas diferentes tratar de espaço de tortura. Cella individual, com “boi” entupido, onde ficam de “castigo” pacientes indisciplinados por períodos de 20, 60 ou 90 dias sem banho de sol.

O ofício termina relatando que se tratava de uma “denúncia grave a ser apurada pelo mecanismo de apuração” e recomendando “o encaminhamento do depoimento do paciente à coordenação visa à tomada de providências que se acharem necessárias, com cuidado para

*que não nos percamos na lógica punitivista*”, mas que *“ao contrário, que este depoimento sirva para iniciar e aprofundar a construção de estratégias de não repetição”*, dentre outras medidas formais. Até onde eu fui informado, o encaminhamento dessa *“denúncia”* foi o seguinte: a defensora ofereceria um curso de direitos humanos aos agentes penitenciários do manicômio, justamente a partir do viés das últimas recomendações do ofício parcialmente transcrito acima. Eu não saberia dizer se o *“porquinho”* continua a existir ou se houve alguma repercussão desse ofício para o agente nem ao interno envolvidos na cena. Ao contrapor esses diferentes documentos, todavia, podemos analisar a forma como opera a sublimação feita pela *“mágica estatal”* (Taussig, 1997<sup>10</sup>), quando em relação com sua abnegação mórbida: o *“porquinho”*, por exemplo. No depoimento, é suprimida a menção ao *“porquinho”*, mas põe-se em evidência o fato de que o paciente *“sente-se mais protegido na presença da [...] técnica e da Defensora Pública”* e que *“quando a confusão chegou dentro da sala, as agressões pararam, especialmente quando a Dra. X passou a intervir”*. O mesmo ocorreu no ofício em que, embora o *“porquinho”* tenha sido denunciado, há a tentativa de sublimá-lo em categorias jurídicas que visam a disputar não só o sentido do acontecimento, mas seu encaminhamento normativo.

A confecção de documentos jurídicos ocorre, tradicionalmente, por meio de *“mecanismos de filtragem interpretativa”* cujo objetivo é *“dar sentido normativo ao caso”* examinado (Cardoso de Oliveira, 2010, p. 454). Essa operação é usualmente chamada pelos profissionais do Direito de *“redução a termo”*; nela, por sua vez, são excluídos *“aspectos importantes da disputa na ótica dos litigantes, afetando a compreensão do contexto mais amplo onde se situa”* (Cardoso de Oliveira, 2010, p. 454-455). A caracterização normativa de uma situação concreta se faz necessária para que o texto produzido ganhe alguma *“legibilidade”* para o Estado, entretanto.

Nesse contexto, a produção documental se dá a partir de *“tecnologias de escrita do Estado”* (Das, 2004, p.226). Pensar essa escritura é analisar a forma como ela introduz determinada zona de instabilidade através das *“possibilidades”* que gera *“de intervalo entre a regra e sua performance”* (Das, 2004, p. 227). Esse intervalo se dá porque a pretensão de legibilidade do Estado é falha. Empiricamente, ao examinarmos as variações situacionais da aplicação da lei, veremos que *“as próprias pessoas encarregadas de implementar as regras*

---

10 O antropólogo norte-americano Michael Taussig sugere que o Estado se faz através de operações mágicas. Longe de ser uma figura pasteurizada e encerrada em sua racionalidade burocrática, o Estado operaria a partir de sua força reificante através de *“uma mística paranoica”* (Taussig, 1997, p. 122). Vale notar que, embora Taussig destaque fortemente o caráter mágico do Estado, nem por isso a entidade deixa de se tensionar com seus aspectos racional-burocráticos. Trata-se de *“uma forma de regulação que oscila entre um modo racional e um modo mágico de ser”* (Das, 2004, p. 225).

podem também encontrar dificuldades de ler as regras e regulações” (Das, 2004, p. 238). Ao mesmo tempo que são obrigados a corporificar a lei e a racionalidade burocrática, essas pessoas estão inscritas em “mundos locais com seus próprios costumes e hábitos” (Das, 2004, p. 236). A falha na legibilidade das regras é parte das disputas interpretativas produzidas pelas variações contextuais das “sensibilidades jurídicas” em jogo (Geertz, 1997).

Creio que, a partir da análise dos documentos em contraste com o fragmento da cena etnográfica narrada inicialmente, podemos pensar que a defensora enfrenta um intervalo entre a obrigação legal de tomar o depoimento de Anderson na íntegra e o temor de que a) esse depoimento fosse comprometido como um todo, caso não se comprovasse a existência do “porquinho” e b) o documento aumentasse o risco de violência que o paciente corria dentro da instituição.

Na descrição etnográfica da cena, entretanto, nós estamos distantes da versão sublimada do registro público oficial. Isso se dá porque a produção de fatos jurídicos ocorre diante de uma tensão entre o evento testemunhado e sua tradução burocrática. Tal qual afirma a socióloga Joana Vargas (2000, p. 73)

[...] [o]s ‘fatos’ são criados de maneira a conformar-se a um modelo do que um fato deve ser, estando, portanto, sujeitos à constante negociação, mas também [...] à imposição e à manipulação de determinados significados [,] bem como à privação do sentido conferido originalmente.

O intervalo entre o recorte feito no depoimento textual de Anderson e o relato da defensora no ofício do acontecimento etnografado deve ser lido de maneira contextual, portanto. Na situação específica do manicômio judiciário, a tradução jurídica é ainda mais problemática, pois encontra-se tensionada pela própria indeterminação da disputa pelo sentido da situação em sua origem: existe ou não o “porquinho”? Ele é um delírio ou é real? O enquadramento dos fatos é envolvido em uma densa complexidade afetiva e organizacional. O discernimento entre realidade e imaginação é arbitrário, pois é ambígua a relação entre o percebido e o imaginado (Ingold, 2012b). É por isso mesmo que as ações deliberadas não podem ser classificadas como ações racionais – “[a]o contrário, é característico dessas ações rotineiras que o problema da escolha entre diferentes possibilidades não entre na consciência do ator” (Schutz, 1943, p.138).

Se podemos constatar, seja pelo ofício, seja ao final da cena etnográfica descrita, que foi possível para as profissionais chegarem a alguma conclusão sobre o ocorrido, isso não se deu porque elas foram convencidas por Anderson. De fato, a versão oficial de que o “porquinho” *realmente* existia só foi possível a partir da acumulação de interpretações autorizadas sobre o acontecimento (Smith, 1990), isto é, a produção da verdade do “porquinho” se tornou possível

não através do depoimento isolado de Anderson, mas da acumulação de versões dadas por outros internos e validadas, no texto estatal, pela defensora.

Por fim, o ofício que precede, no comunicado à Defensoria, o depoimento oficial reforma ou, se preferirem, reenquadra o acontecimento etnografado. É a escritura estatal possuída e instruída pelas mãos da defensora que permite (re)performar o ocorrido em dois pontos, resumidamente: 1) identificar e extinguir o “*espaço de tortura*” que conhecemos como “porquinho” e 2) tomar o “*cuidado para que não nos percamos na lógica punitivista. Ao contrário, que este depoimento sirva para iniciar e aprofundar a construção de estratégias de não repetição*”.

O duplo movimento de tipificação do “porquinho” enquanto “*espaço de tortura*”, ao mesmo tempo que se pede para à Defensoria que não se perca “*na lógica punitivista*”, culpabilizando os agentes envolvidos nessa mesma prática de tortura, inscrevem o reenquadramento do evento em um paradoxo. Esse paradoxo se dá justamente porque o “porquinho” é, ele próprio, o efeito colateral de um consenso em torno do tratamento fármaco-centrado da medida de segurança – é “apenas” sua face (mais) violenta. Nesse sentido, a “*lógica punitivista*” é constitutiva não só da relação entre o agente penitenciário e o paciente, mas também da relação entre a equipe de saúde e o interno e, evidentemente, da relação entre ambos e a instituição como um todo. Esse paradoxo constrange o atuar da Defensoria, essa “*tarefa de Sísifo*”, como certa vez me descreveu a própria defensora. A Defensoria tenta impedir abusos que são constitutivos daquele espaço, ao mesmo tempo que pretende garantir os direitos dos pacientes, que, pelas razões anteriores, são sistematicamente violados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: O “PORQUINHO” COMO CONSTITUTIVO DA MEDIDA DE SEGURANÇA

Anderson temia a resposta institucional à sua insurreição. A primeira punição mencionada pelo interno é a aplicação à contragosto da injeção de Haldol®, conhecido como “SOS” no HCTP. O segundo castigo a que alude é o “porquinho”. Será que esses dois modos de punição se relacionam de alguma forma?

O medicamento temido por Anderson é utilizado, supostamente, para conter os pacientes em “crise psiquiátrica”, embora saibamos que essa expressão é, no mínimo, polissêmica, podendo abarcar também os internos insatisfeitos com o “tratamento” recebido. Na cena

etnografada, o “*problema de nervo*”, efeito colateral que o remédio pode causar no organismo do paciente, sofre uma declinação na fala da defensora, que constata que o paciente estava “*nervoso*”. A observação da defensora é confirmada pelas mãos tremulantes do interno – essa categoria, “*nervoso*”, foi utilizada por Anderson para qualificar o guarda que o conteve.

Dos “*nervos*” ao “*nervoso*”<sup>11</sup> a necessidade da injeção para o paciente é dificilmente problematizada na instituição. Quando eu me direcionei à técnica que acompanhou todo o atendimento e pedi para que ela comentasse a queixa feita por Anderson sobre a injeção, ela me respondeu: “*O corpo dele faz reação, mas não quer dizer que não precise*”. Há uma separação implícita nessa fala entre o corpo de Anderson e o próprio. “*O corpo dele faz reação, mas não quer dizer que [ele] não precise*”. Esse “ele” eclipsado é o objeto da disciplina: a injeção é para o bem “dele”, apesar de seu corpo. Como nos fala Foucault (2010, p. 32), trata-se, aí, de alcançar o sujeito, sua “alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo”.

E o “porquinho”? A dimensão confusa entre a figura imaginária “porco” e sua sádica materialidade – “*sala com cocô*” – nos remete ao mais “baixo materialismo” (Bataille, 2018) que, para mim, sustenta o ideal do tratamento fármaco-centrado no manicômio judiciário. Sem o “porquinho”, não poderia haver o interno (“*sou disciplinado*”) que adere ao tratamento e suas injeções. Para conseguirmos analisar essa imbricada constatação, temos de ter algumas precauções. Como vimos anteriormente, nós não podemos separar a figura do “porquinho” de sua realidade material, tampouco poderíamos reduzi-lo à “*sala com cocô*”. Não podemos separar a forma de seu conteúdo, se quisermos levar a sério o medo experimentado por Anderson. Nesse sentido, deveremos refletir sobre a forma como a figura do “porquinho”, em particular, e da “tranca”, em geral, se inscreve no contexto do hospital de custódia.

O paradoxo do tratamento-compulsório da medida de segurança, manifesto na forma de um cuidado que é também controle, deve ser entendido a partir da conversão de lógicas supostamente distintas em uma mesma instituição. Ainda que existam conflitos entre técnicos e agentes penitenciários em torno dos ideais de segurança e tratamento (Carrara, 1998), ambos os grupos pareciam convergir com a necessidade do Estado de garantir algum tratamento ao interno. Como exposto em Franco (2018), a modalidade fármaco-centrada de tratamento é a privilegiada no HCTP; concluirei aqui que o “porquinho” é o *resto* desse modelo. Ao “porquinho” é endereçado quem não adere ao tratamento ou, de forma geral, resiste ao

---

<sup>11</sup> Para uma análise sobre a categoria do “nervoso” na antropologia da saúde, confira os trabalhos de Luiz Fernando Dias Duarte (1986, 1993, 1994, entre outros).

investimento disciplinar da instituição. É, inclusive, difícil de discernir se o nome é atribuído ao lugar ou àqueles que são para lá enviados, todos percebidos como menos que humanos. Insisto mais uma vez – o “porquinho” é o que resta do consenso farmacológico do HCTP, é aquilo que resiste à sua sublimação. É lá onde se concentra o que está dispersado no cotidiano de um interno, seja em um hospital psiquiátrico convencional, seja em um manicômio judiciário o “*Você vai tomar remédio sim, querendo ou não*”, como disse, certa vez, um agente penitenciário para um paciente.

O castigo, mas também a “tortura”, como afirma o antropólogo Michael Taussig (2008, p. 104-105), “é o outro lado do sublime” estatal. O “porquinho” é a expressão da “matéria baixa” batailliana, o resto material que resiste à sublimação do ideal do tratamento farmacológico, *isso* que, abjeto, o nega: “[a] matéria baixa é exterior e estranha às aspirações ideais humanas e se recusa a se deixar reduzir às grandes máquinas ontológicas que resultam dessas aspirações” (Bataille, 2018, p. 161). Se há uma “grande máquina ontológica” movida pelo esforço estatal de fazer tratar, o que escapa de seu investimento? O que faz a máquina com o que lhe excede? Creio eu que, para que essa máquina sustente seu mais nobre ideal terapêutico, ela recalca seus restos, *i.e.*, muda-se uma peça ou outra, mas não se soluciona seu constante desencaixe: todos aqueles que não aderem aos seus desígnios, corpos “surtados”, sujeitos intratáveis.

Essa forma de cuidado, seja em seu aspecto mais rotineiro (a obrigação de tomar injeções), seja em sua feição renegada (“porquinho”), é atravessada pela passagem dos binarismos fazer viver e deixar morrer, do biopoder, para o fazer morrer e deixar viver, do poder soberano (Foucault, 1999), isto é:

Enquanto o desejo explícito do estado biopolítico é o de preservar a vida de seus cidadãos (seu corpo político), ele é assombrado pelo outro lado de sua lógica binária – que há alguns que não merecem fazer parte de sua cidadania. Eu digo “assombrado” porque a lógica vitalista afirmadora-da-vida [*life-affirming*] da biopolítica que faz seu caminho por políticas públicas, relatórios, leis têm sua própria vida psíquica, uma vida que revela esse binarismo sem a menor necessidade da análise acadêmica. Isto é, o desejo soberano de matar *surge* [*shows up*] mesmo onde é mais reprimido (Stevenson, 2014, p. 196, grifos no original).

\*\*\*

No dia 22 de maio de 2017, Anderson foi encontrado morto dentro do hospital de custódia e tratamento psiquiátrico. O interno teria supostamente cometido suicídio 20 dias depois de outro paciente ter se matado na mesma instituição. A audiência de desinternação de Anderson estava marcada para a semana seguinte de seu falecimento.

## REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
2. BATAILLE, Georges. O baixo materialismo e a gnose. *In*: BATAILLE, Georges. **Documents**: Georges Bataille. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p. 153-163.
3. BRASIL. **Lei de Execução Penal**. Lei nº 7.210 de julho de 1984. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L7210.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7210.htm). Acesso em: 27 mar. 17.
4. BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
5. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos. *In*: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, p. 451-473, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/36432>. Acesso em: 30 mar. 2024.
6. CARRARA, Sérgio. **Crime e Loucura**: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século. Rio de Janeiro: EdUERJ; São Paulo: EdUSP, 1998.
7. CHAUI, Marilena. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
8. CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 357-383, out. 2005a.
9. CRAPANZANO, Vicent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, jun. 2005b.
10. DAS, Veena. The signature of the State: the paradox of legibility. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the margins of the State**. New Mexico: School of American, 2004. p. 225-252.
11. DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**: Vincennes, 1978-1981. 2 ed. Fortaleza: EdUECE, 2012.
12. DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa** (nas classes trabalhadoras urbanas) . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.
13. DUARTE, Luiz Fernando Dias. Os nervos e a antropologia médica norte-americana: uma revisão crítica. **Physis, Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 43-93, 1993.
14. DUARTE, Luiz Fernando Dias. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? *In*: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 83-90.

15. FASSIN, Didier. **Humanitarian reason**: a moral history of the present. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2012.
16. FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Trad. Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
17. FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. *In*: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: a vontade de Saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 125-152.
18. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
19. FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
20. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 38. ed. Petrópolis: Vozes 2010.
21. FRANCO, Túlio Maia. “O comprimido entra e o chip sai”: uma análise etnográfica da medicalização da periculosidade em um manicômio judiciário. **Campos - Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 19, n. 2, p. 103-126, jul. 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/65096>. Acesso em: 30 mar. 2024.
22. FRANCO, Túlio Maia. O limite do cuidado: relações entre Estado e família na desinternação de pacientes de manicômios judiciários. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 59, p. 263-290, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2022v1n59ID25652>. Acesso em: 30 mar. 2024.
23. FRANCO, Túlio Maia; VINUTO, Juliana; VARGAS, Joana Domingues. Quando a segurança é a prioridade: Práticas de gestão em instituições híbridas de interface com a prisão. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, edição especial, n. 5, p. 1-24, 13 dez. 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/56652>. Acesso em: 30 mar. 2024.
24. GARLAND, David. La nueva cultura del control del delito. *In*: GARLAND, David. **Cultura del control**: crimen y orden social em la sociedade contemporánea. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005. p. 275-312.
25. GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. *In*: GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-356.
26. GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
27. GUATTARI, Félix. A transversalidade. *In*: GUATTARI, Félix. **Psicanálise e transversalidade**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015. p. 101-117.
28. INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. *In*: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org.). **Cultura, percepção e ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012a. p. 15-

- 29.
29. INGOLD, Tim. Introduction. *In*: JANOWSKI, Monica; INGOLD, Tim (org.). **Imagining landscapes: past, present and future** (anthropological studies of creativity and perception). Farham/Burlington: Ashgate, 2012b. p. 1-18.
30. MALINOWSKI, Bronisław. Introdução: Tema, método e objetivo desta pesquisa. *In*: MALINOWSKI, Bronisław. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Ubu, 2018, p. 55-84.
31. MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
32. MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. **Lua Nova**, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/>. Acesso em: 30 mar. 2024.
33. PERES, Maria Fernanda Tourinho; NERY FILHO, Antônio. A doença mental no direito penal brasileiro: inimputabilidade, irresponsabilidade, periculosidade e medida de segurança. **Hist. ciênc. saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 335-355, 2002.
34. SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
35. SCHAEFER, Donovan. **The evolution of affect theory: the humanities, the science, and the study of power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
36. SCHUTZ, Alfred. The problem of rationality in the social world. **Economica**, Londres, v. 10, n. 38, p. 130-149, 1943.
37. SILVA, Martinho Braga Batista e. O desafio colocado pelas pessoas em medida de segurança no âmbito do Sistema Único de Saúde: a experiência do PAILI-GO. **Physis** (UERJ. Impresso), Rio de Janeiro, v. 20, p. 653-682, 2010a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/5Wtj33JTDtdw5rkffCsSfNx/?lang=pt>. Acesso em: 30 mar. 2024.
38. SILVA, Martinho Braga Batista e. 2010b. As pessoas em medida de segurança e os Hospitais de Custódia e Tratamento Psiquiátrico no contexto do Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário. *In*: **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 95-105. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/jhgd/article/view/19948>. Acesso em: 30 mar. 2024.
39. SMITH, Dorothy. K is mentally ill: the anatomy of a factual account. *In* SMITH, Dorothy . **Texts, facts and femininity: Exploring the relations of ruling**. Londres: Nova Iorque: Routledge, p. 9-40, 1990.
40. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
41. STEVENSON, Lisa. The psychic life of biopolitics: survival, cooperation, and Inuit community, **American Ethnologist**, Malden, v. 39, n. 3, p. 592-613, 2012. Disponível em:

<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1548-1425.2012.01383..>  
Acesso em: 30 mar. 2024.

42. STEVENSON, Lisa. **Life beside itself**: imagining care in the Canadian Arctic. Oakland: University of California Press, 2014.
43. TAUSSIG, Michael. **The magic of State**. Londres: Routledge, 1997.
44. TAUSSIG, Michael. Zoology, magic and surrealism in the War of Terror. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 34, n. 2, p. 98-116, 2008.
45. TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e drama: um ensaio da antropologia da experiência (primeira parte). Trad. Herbert Rodrigues. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 177-185, 2005.
46. VARGAS, Joana Domingues. **Crimes sexuais e sistema de justiça**. São Paulo: IBCCRIM, 2000.
47. VINUTO, Juliana; FRANCO, Túlio Maia. “Porque isso aqui, queira ou não, é uma cadeia”: as instituições híbridas de interface com a prisão. **Mediações**, Londrina, v. 24 n. 2, p. 265-277, mai-ago. 2019. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/35450/32332>. Acesso em: 30 mar. 2024.

*Túlio Maia Franco*

Doutorando em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8405-8522>. E-mail: [tuliofranco90@gmail.com](mailto:tuliofranco90@gmail.com)

# O catálogo *A África na vida e na cultura do Brasil*: confluências entre os estudos de folclore e os estudos étnico-raciais

The catalog *Africa in the life and culture of Brazil*: confluences between folklore studies and ethnic and racial studies

Ana Teles Silva

Museu Nacional de Belas Artes, Instituto Brasileiro de Museus, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

Em 1977, o antropólogo e estudioso de folclore Manuel Diéguas Júnior produziu para o *2<sup>nd</sup> World Black and African Festival of Arts and Culture*, em Nigéria, Lagos, Kaduna, o catálogo denominado *A África na vida e na cultura do Brasil*. Essa publicação, encomendada a Diéguas pelo Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores, buscou produzir um panorama sobre a influência africana em várias esferas da cultura brasileira. Para escrever esse catálogo, Diéguas lançou mão de uma rede de especialistas, estudiosos de folclore, historiadores e antropólogos de diversos estados brasileiros que pudessem informá-lo sobre as características da influência africana em seus estados, e a partir disso construiu uma síntese histórica e geográfica sobre a dita África no Brasil. Neste trabalho pretendemos, a partir da análise do referido catálogo e da rede de relações e trajetória profissional de Diéguas, compreender que imagem da África no Brasil é construída. Ao longo do trabalho mostramos que essa imagem se desenvolve no seio das confluências entre estudos de folclore, estudos étnico-raciais e antropologia.

**Palavras-chaves:** Estudos de Folclore, FESTAC, Estudos étnico-raciais, Manuel Diéguas Junior.

---

Recebido em 22 de dezembro de 2022.  
Avaliador A: 06 de março de 2023.  
Avaliador B: 14 de março de 2023.  
Aceito em 27 de abril de 2023.

---



## ABSTRACT

In 1977, anthropologist and folklore scholar Manuel Diégues Júnior produced for the 2nd World Black and African Festival of Arts and Culture, in Nigeria, Lagos, Kaduna, the catalog *Africa in the life and culture of Brazil*. This publication, commissioned by the Cultural Department of the Ministry of Foreign Affairs, sought to produce an overview of African influence in various spheres of Brazilian culture. To write this catalogue, Diégues made use of a network of specialists, folklore scholars, historians and anthropologists from different Brazilian states who could inform him about the characteristics of African influence in their states, and from this he constructed a historical and geographical synthesis about the so-called Africa in Brazil. In this work, we intend, based on the analysis of the aforementioned catalog and Diégues' network of relationships and professional trajectory, to understand what image of Africa is constructed in Brazil. Throughout the work we show that this image develops within the confluences between folklore studies, ethnic-racial studies and anthropology.

**Keywords:** Folklore studies, FESTAC, Studies in race and ethnicity, Manuel Diégues Junior.

## INTRODUÇÃO

Em 1977, o antropólogo e estudioso de folclore Manuel Diégues Júnior produziu para o 2<sup>nd</sup> World Black and African Festival of Arts and Culture (FESTAC), em Nigéria, Lagos, Kaduna, o catálogo denominado *A África na vida e na cultura do Brasil*. A publicação foi encomendada a Diégues pelo Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores, é apresentada em três línguas – português, inglês e francês – e procura apresentar o que seria a influência cultural africana na formação brasileira, examinando essa influência no processo histórico, nos diferentes tipos físicos de brasileiros, nas artes, na cultura popular, na linguagem, na alimentação e na culinária.

Para escrever esse catálogo, Diégues lançou mão de uma rede de especialistas, estudiosos de folclore, historiadores e antropólogos em diversos estados brasileiros que pudessem informá-lo sobre as características da influência africana em seus estados. A partir disso, construiu uma síntese histórica e geográfica sobre a dita África no Brasil. Neste artigo pretendemos analisar a forma como esse autor constrói um mapeamento da cultura africana no Brasil consoante

às formas de pesquisa, coleção e exposição dos estudos de folclore. Intencionamos, então, compreender como a trajetória intelectual de Diégues, sua carreira profissional – que incluiu um período no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – e sua inserção no campo dos estudos de folclore configuram seu modo de mapear, classificar e selecionar certos aspectos da influência africana na vida brasileira, produzindo, assim, uma imagem do continente que é valorizada, sobretudo, na esfera da cultura popular e em sua relação com a formação da cultura brasileira. O artigo pretende, mais do que compreender o pensamento intelectual de Diégues, mostrar o modo como esse catálogo é construído a partir de um imaginário próximo dos estudos de folclore e como esse campo dos estudos de folclore, no Brasil, teve intercessões com o campo da antropologia e com os estudos étnico-raciais.

Dessa forma, iniciaremos o artigo tratando das relações fluídas que existiam entre os campos de estudos de folclore, antropologia e estudos étnico-raciais. Em seguida trataremos da figura de Diégues no centro das relações entre essas disciplinas e de como ele lançou mão de suas relações estabelecidas com estudiosos de folclore e antropólogos para escrever seu catálogo. Trataremos, então, do festival e abordaremos sua inserção no contexto de aproximações político-econômicas do Brasil com África. O catálogo, embora produzido na segunda metade da década de 1970, é tributário da vitalidade que tiveram os estudos de folclore até meados do século passado e das relações fluídas entre o campo dos estudos do folclore, da antropologia e das relações étnico-raciais que havia até os anos 1960. A centralidade conferida no catálogo à cultura popular, a noção de relações raciais harmoniosas e um interesse pela África, sobretudo em suas reverberações no Brasil, são analisados a partir da perspectiva dessas relações entre estudos de folclore, antropologia e estudos étnico-raciais.

Assim, para além do questionamento da imagem construída por Diégues do Brasil como um país de integração racial, algo bastante questionável, interessa-nos entender a partir de que parâmetros essa imagem é construída. Diégues constrói uma imagem do Brasil como um país onde há harmonia racial e uma integração completa dos afro-brasileiros à sociedade nacional; parte, portanto, da valorização da mistura. Para esse autor, como para muitos estudiosos do folclore, a mistura estaria presente na cultura popular, que precisaria ser investigada, catalogada e registrada como o cerne da nacionalidade. A valorização da ideia de uma contribuição africana e da mistura passa, no caso de Diégues, pelo conhecimento da cultura popular. Assim, a ideia de influência africana é construída por meio dessa confluência entre os estudos étnico-raciais – entendidos como um campo de investigação das religiões de matriz africana – a antropologia e os estudos de folclore.

## ESTUDOS DE FOLCLORE, ANTROPOLOGIA E ESTUDOS ÉTNICO-RACIAIS: CAMPOS QUE SE INTERCONECTAM

Diégues foi um atuante intelectual na rede de estudiosos de folclore, escrevendo artigos e mantendo contato com outros estudiosos de folclore e antropólogos que foram acionados quando da produção do catálogo.

Os estudos de folclore no Brasil, embora nos dias atuais estejam distantes da antropologia e do ambiente acadêmico, compartilham uma história com a disciplina no cenário das ciências sociais do Brasil no século XX (Cavalcanti *et al.*, 2012; Silva, 2015; Vilhena, 1997b). Isso se evidencia quando observamos que autores hoje identificados com o campo dos estudos de folclore transitavam também no campo da antropologia em processo de desenvolvimento, como Theo Brandão, Edison Carneiro, José Loureiro Fernandes e Saul Martins, entre outros. O recurso ao trabalho de campo, a leitura de autores do campo da antropologia, a ocupação de cadeiras de antropologia na universidade, a participação em congressos de antropologia e mesmo a atuação na fundação da Associação Brasileira de Antropologia<sup>1</sup> são todos aspectos que fizeram parte do campo dos estudos de folclore.

É importante destacar ainda que o final dos anos 1960 marca um processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil, com a criação dos cursos de pós-graduação (Corrêa, 1987). Esta seria mais uma razão para o declínio do movimento folclórico no Brasil da década de 1960: a perda de espaço para o campo das ciências sociais, que então se institucionalizava. Para o sociólogo Florestan Fernandes, o folclore seria uma disciplina do campo da estética, não se afigurando enquanto uma disciplina científica (Cavalcanti; Vilhena, 2012). Em *Evolução dos estudos de folclore no Brasil*, Edison Carneiro (1962) defende que estaria ocorrendo, se comparado aos primeiros escritos de Silvio Romero e Amadeu Amaral, no momento dos anos 1960, uma progressiva cientificização da disciplina no Brasil, discordando, assim, da posição de Florestan Fernandes, que afirma que o folclore não pode se tornar uma disciplina científica. No entanto é preciso compreender que esse processo não se dá da mesma forma em todo o país – se nos estados do Sudeste, sobretudo em São Paulo, essa disputa é bem marcada pelos embates entre o sociólogo Florestan Fernandes e o estudioso de folclore Edison Carneiro, e depois entre a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz e o estudioso de

---

<sup>1</sup> Manuel Diégues Júnior e Edison Carneiro, autores atuantes na rede de estudiosos de folclore, são lembrados por Roberto Cardoso de Oliveira como participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (Oliveira, 2003).

folclore Rossini Tavares, em outros estados, as relações entre ciências sociais e estudos de folclore continuam bastante fluídas. Cavalcanti (2012) nos mostra como o estudioso de folclore Domingos Vieira Filho, em sua atuação enquanto folclorista ativo na Subcomissão Maranhense de Folclore, ajudou a delinear o cenário contemporâneo das políticas públicas e o “[...] próprio desenho das ciências sociais no contexto local” do Maranhão. De forma similar, Valle e Vieira (2020) mostram como os dois campos estavam interligados na criação do Instituto de Antropologia no Rio Grande do Norte, tendo como figuras centrais desse processo os estudiosos de folclore Câmara Cascudo e Veríssimo de Mello. Ainda podemos apontar para o estado de Sergipe, destacando Beatriz Dantas, antropóloga cujo livro *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988) teve importância ímpar para o campo do estudo das religiões afro-brasileiras e era membra da comissão sergipana de folclore, assim como seu professor Felte Bezerra, antropólogo e membro da Comissão Sergipana de Folclore. Dessa forma, é importante compreender o catálogo redigido por Diégues no seio dessas confluências entre antropologia, estudos de folclore e estudos étnico-raciais, na medida em que os especialistas consultados por ele faziam parte de cada um dos campos ou dos três.

A confluência entre os estudos étnico-raciais e os estudos de folclore deve ser compreendida, assim, no quadro mais amplo dos estudos de folclore em sua relação com a antropologia no Brasil. Conforme aponta Maggie (2015, p. 106), nos dois congressos afro-brasileiros realizados na década de 1930 estavam interligados os estudos de folclore, os estudos do negro e a antropologia acadêmica:

Tanto o primeiro quanto o segundo congresso foram importantes para delimitar a cultura afro-brasileira como um campo de estudo visto na perspectiva de uma antropologia mais acadêmica e na perspectiva ligada aos estudos folclóricos. Com efeito, os dois congressos foram organizados com o objetivo de unir os estudiosos acadêmicos com os intelectuais ligados ao movimento folclórico e ambos os grupos com figuras importantes do mundo religioso (Maggie, 2015, p. 106, tradução nossa).

Silva (2012, p. 84), em sua reconstituição do campo dos estudos étnico-raciais, aponta como os descendentes de africanos, principalmente em sua cultura religiosa, tornaram-se um campo de observação científica. Na visão deste autor, o tema dos estudos étnico-raciais saiu da esfera da medicina e passou para a esfera das ciências sociais, acompanhando a passagem de um objeto de estudo visto a partir da biologia para outro visto a partir da cultura. Para o, autor a passagem foi relativamente fácil, no entanto disputas mais sutis teriam se dado no interior das ciências sociais entre folcloristas e cientistas sociais “[...] no estabelecimento de competências acadêmicas e definições desse ‘objeto’” (Silva, 2012, p. 101). Embora consideremos que a disputa entre o campo dos estudos de folclore e o das ciências sociais tenha se dado de forma

mais marcante no Sudeste, sobretudo em São Paulo, a preocupação de constituir os estudos de folclore como um campo científico fez parte da história dos estudos de folclore. Cremos, portanto, que a legitimação do campo dos estudos de folclore enquanto disciplina científica no Brasil passou também pelo abarcamento do campo dos estudos étnico-raciais enquanto uma área de interesse desses estudos.

Conforme nos mostram Cavalcanti *et al.* (2012), os estudos de folclore constituíam um campo de interesse e investigação sobre as culturas populares que pode ser periodizado no Brasil de 1870 a 1960, embora tenha se estendido para além disso. Como apontam Cavalcanti e Correa (2018), os estudos de folclore foram precursores da antropologia e das ciências sociais na abordagem das expressões da cultura popular. O campo dos estudos de folclore teve atuação importante na produção de expressões da cultura popular, muitas vezes praticadas por grupos majoritariamente negros. Abreu (2018, p. 121) discute a importância dos estudiosos de folclore para o processo de patrimonialização do jongo no início do século XXI:

Por sua vez, entre as principais referências para a construção do Dossiê do Iphan sobre o Jongo no Sudeste, encontram-se folcloristas que estudaram as comunidades de São Paulo, entre os anos 1950 e 1960, como Alceu Maynard Araújo, Rossini Tavares de Lima e, a maior delas, Maria de Lourdes Borges Ribeiro – todos participantes da poderosa Comissão Paulista de Folclore e da Comissão Nacional (Rubião, 2015; Jongo no Sudeste, 2007).<sup>2</sup>

Atualmente há um renovado interesse pelos temas da cultura popular por parte de uma nova geração de antropólogos que promove uma releitura de temáticas caras aos estudos de folclore<sup>3</sup>.

Nos dias de hoje, o interesse pelos estudos de folclore renovou-se imensamente com a investigação da própria história das ciências sociais, com o desenvolvimento da etnomusicologia, dos estudos do pensamento social, da crítica literária, dos muitos novos campos temáticos da antropologia – como os estudos de rituais e performance, da arte, dos objetos, das práticas e expressões culturais populares, abarcadas desde os anos 2000 pelas políticas públicas de patrimônio cultural imaterial (Cavalcanti, 2019, p. 165).

Esses estudos tiveram sua primeira institucionalização em 1948, com a criação da Comissão Nacional de Folclore a partir de uma iniciativa das Nações Unidas para promover a paz entre os povos depois da Segunda Guerra Mundial (Vilhena, 1997b). Com apoio da Unesco,

---

<sup>2</sup> Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1984) escreveu *Jongo*, da série *Cadernos de Folclore*, editado pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

<sup>3</sup> Ver Cavalcanti *et al.* (2012), Gama Silva (2012) e Cavalcanti e Correa (2018).

o movimento articulou uma rede nacional de estudiosos organizados através de um centro configurado pela comissão que se ligava, nos diferentes estados brasileiros, às então chamadas subcomissões de folclore, intelectuais e estudiosos que, interessados na cultura popular de forma mais ou menos diletante, foram chamados a participar dessa rede.

Em 1958, esse processo de institucionalização se aprofunda, com a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), autarquia do governo federal vinculada ao Ministério de Educação e Cultura. Embora, conforme aponta Vilhena (1997b), a partir de 1964, o movimento folclórico tenha entrado em declínio, no sentido de que a ampla mobilização em torno de congressos e de formas de produzir visibilidade tenha diminuído, a CDFB e a rede de estudiosos que em torno dela gravitava continuou ativa. Como Vilhena mesmo aponta, é na década de 1960 que a CDFB passa a editar a *Revista Brasileira de Folclore* (1961-1976), onde eram publicadas notícias sobre os estudiosos de folclore e a cultura popular, pesquisas, reflexões e resenhas de livros e outros periódicos. A CDFB transformou-se, em 1974, no Instituto Nacional de Folclore (INF), e corresponde hoje ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, ligado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A campanha tinha o objetivo de promover divulgar, preservar e promover pesquisas sobre o folclore brasileiro. Dentre as publicações editadas pela campanha estão a *Revista Brasileira de Folclore* (1961-1976) e os *Cadernos de Folclore – Séries 1* (1964-1974) e *2* (1975-1985).

Os anos 1970 para a rede de estudiosos de folclore configurou-se de forma diferente das décadas de 1950 e 1960, no sentido de que havia menor visibilidade desses estudiosos, através de congressos e tentativas de inserir esse saber enquanto disciplina acadêmica, e maior ênfase no fortalecimento e no trabalho junto às comissões estaduais (Silva, 2015). Em 1974, há a mudança de direção da CDFB – sai o diplomata Renato Almeida e assume Braulio de Nascimento, funcionário da Biblioteca Nacional. A CDFB torna-se Instituto Nacional de Folclore e é incorporada pela Fundação Nacional de Arte (Funarte). A Funarte, criada em 1974, autarquia do governo federal que incorporou o Instituto Nacional de Música, de Teatro, de Artes Plásticas e de Folclore, dispunha de um volume grande de recursos e de um quadro bastante qualificado (Botelho, 2000). Dessa forma, o INF consegue a sua sede própria em 1976, através dos esforços também de Diégues, que desde 1974 chefiava o Departamento de Ação Cultural do Governo Federal. Também nesse ano é instalado o Museu de Folclore Edison Carneiro. As publicações da campanha continuam até 1976, no caso da *Revista Brasileira de Folclore*, e ganham uma nova série, no caso dos *Cadernos de Folclore*. Os anos 1970 caracterizam-se também pela criação de festivais, no setor da cultura, e congressos, como o Congresso de Laranjeiras (Aguiar, 2011). Nesse caso, Braulio Nascimento apoiou a Comissão Sergipana de

Folclore na criação do congresso, que se tornou anual e constituiu-se num fórum de debates entre estudiosos de folclore e outros intelectuais sobre políticas de apoio à cultura popular, além de ter promovido apresentações de grupos considerados folclóricos. O apoio e o trabalho junto às comissões estaduais deram-se através da publicação de pesquisas realizadas nos estados por meio dos *Cadernos de Folclore*.

## MANOEL DIÉGUES JÚNIOR

Manuel Diégues Júnior nasceu em 1912, em Alagoas. Formado em Direito, foi funcionário do IBGE. Diégues esteve próximo da rede de estudiosos de folclore, tendo participado do grupo de trabalho para a criação da CDFB junto com Edison Carneiro, Joaquim Ribeiro e João Simeão. Em 1961 integrou o Conselho Nacional de Folclore, constituído para orientar os trabalhos da CDFB (Ferreira, 2012).

Além disso, era um assíduo escritor de artigos sobre folclore. Entre 1953 e 1959, escreveu a coluna *Folclore e história*, no Diário de Notícias, dois *Cadernos de Folclore* e seis artigos na *Revista Brasileira de Folclore*.

Diégues também teve uma carreira como antropólogo, tendo sido professor universitário, diretor do Centro Latino-Americano de Ciências Sociais e da Associação Brasileira de Antropologia.

A obra de Diégues é vasta<sup>4</sup>, e seu livro *Etnias e culturas no Brasil* (Diegues, 1952a) teve ampla circulação em cursos universitários, perfazendo seis edições.

Em 1974, o intelectual foi nomeado pelo ministro da Cultura, Ney Braga, como diretor do Departamento de Ação Cultural, onde permaneceu até 1979. Como já mencionado, sendo próximo dos estudiosos de folclore e estando à frente do departamento, Diégues empreendeu esforços para que o Instituto Nacional de Folclore adquirisse uma sede própria. Foi, ainda, enquanto funcionário do governo brasileiro que o intelectual escreveu o catálogo para o festival na Nigéria, cioso, portanto, da imagem de nação que apresentaria ao exterior.

Em sua pesquisa seminal sobre o movimento folclórico, Vilhena (1997b) arrola Diégues como um de seus atuantes membros, com importância na elaboração do conceito de folclore

---

4 Outras obras de destaque do autor são estas: *O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional* (1980); *O engenho de açúcar no Nordeste* (1952b); *Regiões culturais do Brasil* (1960); e *Literatura de cordel* (1975).

que seria utilizado pela CDFB. Além da já mencionada participação do grupo de trabalho que elaborou o plano para proteção das artes populares, plano este que seria o embrião da CDFB, Diégues teve ainda importante atuação na elaboração da Carta do Folclore Brasileiro (Diégues, 1954), na qual é formulada a ideia do folguedo como principal característica representativa do chamado folclore brasileiro.

Castro Faria (1992), em seu obituário para Diégues, o descreve como um dos últimos intelectuais polígrafos. O conhecimento da trajetória profissional de Diégues revela um intelectual que transitou pelas áreas dos estudos de folclore, dos estudos étnico-raciais da antropologia, da geografia cultural, e ainda ocupou cargos na área das políticas públicas para a cultura. Esse trânsito de Diégues por essas diferentes áreas não foi incomum na história da antropologia até os anos 1970 no Brasil.

## **O FESTAC NO SEIO DAS DISTENSÕES NA POLÍTICA CULTURAL DA DITADURA MILITAR E DOS “ANOS DOURADOS” DA POLÍTICA EXTERNA EM RELAÇÃO À ÁFRICA**

O contexto político brasileiro no período em que ocorreu o Festac era de mudanças e distensões no regime ditatorial militar iniciado com o golpe de 1964. Na área cultural, a década de 1970 configurou-se como um momento de angariar simpatias junto aos setores culturais contrários ao regime militar (Miceli, 1984). Esse período caracteriza-se pelo investimento na consolidação de programas e ações para a área cultural (Miceli, 1984; Ortiz, 1994). Tal processo inicia-se no governo Médici (1969-1973), na gestão do ministro Jarbas Passarinho, que, embora tenha ficado mais conhecido pela expansão do ensino superior, teve a criação do Programa de Ação Cultural (PAC) como uma das importantes diretrizes de política cultural daquela época. No entender de Miceli (1984), o PAC promoveu o financiamento de áreas de produção cultural, até então sem recursos oficiais, tendo se constituído também como uma tentativa de aproximação em relação aos setores artísticos e culturais opositores à ditadura militar (Miceli, 1984). No governo seguinte de Ernesto Geisel houve investimento em diversas áreas culturais e a nomeação do ministro Ney Braga como forma de promover um degelo com o setor cultural opositor à ditadura militar.

A nomeação de Diégues, homem considerado de esquerda, para a direção do

Departamento de Ação Cultural veio no esteio desse movimento. O Departamento de Ação Cultural desenvolveu políticas de apoio ao teatro, às artes plásticas, à música e às cidades históricas, criou a Embrafilme e a Funarte – autarquias de apoio ao cinema, no caso da primeira, e às artes em geral, no caso da segunda. Para Miceli (1984), foi na gestão Ney Braga que se criaram uma série de diretrizes que direcionaram a ação governamental na área cultural. Cohn (1984) considera que houve uma política nacional de cultura nos anos 1970 com um objetivo bem definido de codificar o controle sobre o processo cultural.

Ortiz (1994) ressalta ainda o aporte de recursos direcionado à área cultural por meio do Plano Nacional de Cultura a partir de 1975. Esses recursos eram oriundos de uma fase de otimismo econômico decorrente do segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (Ortiz, 1994). A repressão e os arbítrios da ditadura militar contra os seus opositores, porém, corriam paralelas a essa relativa abertura ao setor cultural.

Além da área cultural, a política externa brasileira em relação à África também passou por uma fase significativa de investimentos na década de 1970. Anteriormente ao governo Jânio Quadros, o Brasil tendencialmente se alinhava a Portugal na defesa da manutenção das colônias daquele país. Jânio Quadros iniciou uma política externa independente do Brasil em relação a Portugal e buscou aproximação com os países africanos então em processo de descolonização<sup>5</sup>. Foram abertas diversas embaixadas brasileiras em países africanos e embaixadas africanas no Brasil. Para produzir maior conhecimento sobre a África foi criado o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA). Em 1959, ainda no governo de Juscelino Kubitschek, havia sido criado o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Para Saraiva (1996), outro fator de aproximação eram as ilusões culturalistas, a ideia de que o Brasil era um país sem racismo e que a solidariedade e proximidade cultural poderiam unir o Brasil à África. O golpe civil-militar de 1964 precipitou, no entanto, o fim desses esforços de aproximação com os países africanos. O governo de Costa e Silva tinha uma política de alinhamento com o governo norte-americano e afastou-se dos países africanos. No entanto os governos ditatoriais da década de 1970 retomaram, ainda que em outras bases, os esforços empreendidos pelo governo Jânio Quadros no início da década de 1960. Nos anos 1970, a tônica da busca de aproximação com a África era, sobretudo, comercial. Os países africanos, como Nigéria e Angola, poderiam fornecer petróleo ao Brasil e em troca abrir seu mercado aos produtos industrializados brasileiros. Na análise de Saraiva (1996), tais políticas

---

<sup>5</sup> Em 1963 o Museu Nacional de Belas Artes adquire a sua coleção de arte africana a partir da compra da coleção do adido cultural Gasparino da Matta (Batista, 2018).

de aproximação com a África vieram no esteio de um governo nacionalista autoritário que se voltava para o desenvolvimentismo. O viés culturalista de aproximação com a África, buscando raízes de expressões culturais comuns e negando o racismo brasileiro, contudo, continuava presente.

Nesse contexto de busca por intercâmbio comercial e cultural com a África é que ocorre o Festac. Do lado africano, a Nigéria, país que então buscava se consolidar como liderança no continente africano, utilizou os fartos recursos advindos da exploração do petróleo para a promoção do Festac (Dávila, 2011).

## A PARTICIPAÇÃO BRASILEIRA NO FESTAC – DUAS IMAGENS DE PAÍS EM CONFRONTO

O Festac durou dois meses, de janeiro a fevereiro de 1977. Esse festival se constituía de uma série de apresentações artísticas de delegações de países africanos recém-independentes e de outros países; ao todo estiveram presentes 60 nações. As apresentações eram de artes plásticas, dança, música, teatro, cinema e literatura, além de um colóquio sobre civilização e educação negras<sup>6</sup>.

A participação brasileira foi organizada pelo Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores e do Ministério de Educação e Cultura. Foram vários representantes da área artística.<sup>7</sup> A área das artes plásticas teve especial destaque, com a organização da mostra *Impacto da cultura africana no Brasil*, com curadoria do crítico de arte Clarival do Prado Valladares. A mostra de artes plásticas foi constituída majoritariamente por artistas plásticos afrodescendentes, geralmente identificados enquanto artistas populares ou *naif*. A mostra também incluiu o artista branco Candido Portinari como um exemplo de artista que representou em suas obras a população negra. Embora não seja o objetivo deste artigo analisar as outras

---

6 Apresentaram trabalhos para este colóquio os seguintes intelectuais brasileiros: Fernando Mourão apresentou *Presença cultural africana e a dinâmica do progresso sociocultural brasileiro*; Jorge Alabija apresentou *Medicina tradicional e moderna*; Rene Ribeiro apresentou *Igrejas e cultos no Brasil*; Ieda de Castro apresentou *Culturas africanas na América: localização dos empréstimos – a influência do bantu na língua brasileira*; Clarival do Prado Valladares apresentou *Sobre a ascendência africana nas artes brasileiras*; Antonio Vieira da Silva apresentou *Caminho vivencial de um autor afro-brasileiro*.

7 Segundo Pontual, foram os seguintes os representantes brasileiros na área artística: “[...] em música (Gilberto Gil e Paulo Moura), dança (Olga de Alabete e o grupo do coreógrafo Clyde Morgan), cinema (Isto é Pelé, Partido Alto e Artesanato do Samba, os dois últimos de Rubem Confeto e Vera Figueiredo e Zózimo Babul)”(Pontual, 1977a)

contribuições da delegação brasileira ao Festac, tudo leva a crer que também apresentavam esse viés de construir um recorte da influência africana no Brasil por meio da cultura popular<sup>8</sup>.

Além da delegação oficial do governo brasileiro, participou desse festival Abdias do Nascimento, artista, teatrólogo, professor universitário e ativista da causa negra. Naquele momento, Nascimento, após um período de autoexílio nos Estados Unidos, ministrava aulas como professor visitante da Universidade de Ifé, na Nigéria. Esse intelectual logrou apresentar um documento no festival no qual denunciava a imagem transmitida pelo governo brasileiro de que o Brasil seria um país miscigenado e sem conflitos raciais<sup>9</sup>. A delegação brasileira do festival foi informada pelo embaixador brasileiro na Nigéria de que seria importante manter a imagem do Brasil como o único país que conseguiu construir uma sociedade multirracial sem conflitos nem choques (Dávila, 2011). O governo ditatorial brasileiro, então, que buscava transmitir a imagem do Brasil como um país onde o racismo estaria ausente, tentou impedir sua fala no festival, mas, através do apoio de delegados norte-americanos, Nascimento conseguiu expor o seu ponto de vista.

## **O CATÁLOGO A ÁFRICA NA VIDA E NA CULTURA DO BRASIL**

Buscando obter informações de forma a subsidiar a escrita do catálogo, Diégues contata especialistas de diversos estados brasileiros, solicitando informações sobre a influência africana na vida cultural brasileira naquela região. Em suas missivas, enviadas ao longo do ano de 1973, Diégues informa a esses especialistas que dispõe de recursos para financiar estudantes em pesquisas de campo com a finalidade de buscar as informações solicitadas.

Em carta para René Ribeiro, em 22 de julho de 1973, – as cartas para os outros especialistas seguem o mesmo modelo –, Diégues (1973, p. 1) solicita informações sobre a influência africana em Pernambuco e expõe o seu projeto para a escrita do catálogo:

---

8 Mattos (2016, p. 184) pondera sobre o perfil dos artistas visuais selecionados para compor a mostra de artes visuais de curadoria do crítico de arte Clarival do Prado Valladares: “A oscilação entre a extrema pobreza original de artistas como Miguel dos Santos e Francisco Biquiba (Mestre Guarany) e a ascensão social por meio da formação acadêmica em Juarez Paraíso são exemplos da heterogeneidade dos artistas selecionados. Mas, naquele momento, a maioria dos criadores era autodidata. Eram reconhecidos no sistema de arte brasileiros como primitivos, populares, ingênuos ou *naif*”.

9 Essa experiência é contada em Nascimento (1981).

Trata-se da preparação de um trabalho sobre a presença do negro africano na vida e na cultura do Brasil. Não é um estudo sobre o problema da escravidão, número de escravos entrados, distribuição desses escravos, ou coisas equivalentes, de natureza puramente histórica. Isso seria lateral. O maior aprofundamento é fixar a contribuição do africano, ou do negro, ou do mestiço, como escravo a princípio, depois como homem livre, nas diversas atividades que podem tornar-se, e se tornaram em muitos casos, representativas de sua presença cultural... contribuição do negro em nossa cultura contemporânea; ou seja, dados, informações, publicações, folhetos, indicações, etc., a respeito dessa presença em Pernambuco e sua contribuição na formação cultural respectiva, hoje perceptível e existente. Destacaria, por exemplo, manifestações de arte, de letras, de ciências, de artesanato: os folguedos, danças, cantos, festas, música e instrumentos musicais, cultos religiosos (xangôs, macumbas, etc.); na culinária através de comidas típicas de origem negra-africana; na linguagem local em palavras, frases, ditos, maneiras de expressar-se, gestos, etc.; enfim todas aquelas manifestações em que se faça sentir a influência ou contribuição do elemento negro ou mestiço. Um outro aspecto importante seria saber se há ainda núcleos de população de origem negro-africana, descendentes de antigos escravos, e onde se situam tais núcleos. Segundo informações que colhi, sei, por exemplo, que os há ainda em Minas Gerais.

No estado de Minas Gerais, o autor consulta Saul Martins, antropólogo e folclorista, e inclusive incentiva a publicação de uma Semana de Estudos Afro-Brasileiros, realizada pelo Instituto Histórico Geográfico de Minas Gerais em 1938. Em Recife, o autor solicita informações a René Ribeiro, antropólogo especialista em religiões afro-brasileiras que também apresentou trabalho no Festac. O correspondente baiano é Vivaldo Costa Lima, antropólogo e professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisador e participante do candomblé que se interessou principalmente pelas permanências no culto aos orixás entre o Brasil e a África, além de fundador do já mencionado CEAO. No Pará, o antropólogo Napoleão Figueiredo<sup>10</sup> é o antropólogo contatado por Diégues. Em Goiás, é contatada a folclorista Regina Lacerda, e também neste caso Diégues incentiva a publicação de um estudo sobre a influência afro-brasileira naquele estado. No Rio Grande do Sul, Dante de Laytano, folclorista e historiador, é acionado. Na Paraíba são contatados os historiadores Virginius de Gama e Melo e Waldice Mendonça. No Maranhão, o romancista e jornalista Josué Montello é contatado. No Amapá, Alberto Uchoa é o especialista para quem Diégues escreve.

Tratando-se de um catálogo que projetava uma imagem do Brasil e dos afrodescendentes no Brasil para o exterior, pretendemos analisar que imagem do Brasil e dos descendentes de africanos é projetada nele.

O início do catálogo apresenta a história da nação brasileira, sua geografia e o encontro de diferentes grupos étnicos em seu território. Os grupos indígenas, a vinda de escravizados

---

10 Napoleão Figueiredo era professor da Universidade Federal do Pará (UFPA) e pesquisador das religiões de matriz afro-brasileira. Foi autor do Caderno de Folclore *Banhos de cheiro, de ariachês e amacis* (1983).

africanos e as diferentes correntes de imigração europeia a partir do século XIX são abordados. Diégues fala dos diferentes grupos étnicos de africanos trazidos pelo tráfico negreiro ao Brasil, de sua distribuição geográfica, da participação de afrodescendentes em fatos importantes da história do país e de destaques nas áreas das artes ou das ciências. O retorno de alguns escravizados à África e a fixação na Nigéria, onde constituíram o bairro brasileiro, também são mencionados. Na primeira parte do catálogo, a ênfase maior é nos africanos e sua história no Brasil, começando com a escravização. A formação de quilombos também é discutida.

O processo da escravidão e a conseqüente vinda de africanos para o território brasileiro resultaram, na visão apresentada por Diégues (1977, p. 123-124), numa influência que abarcou várias áreas da vida social:

Embora condicionada pela escravidão, essa influência foi grande: grande e profunda, se considerarmos sua presença ainda hoje, marcando muito de nossa vida, de nossas técnicas, de nossa maneira de ser, de nossas expressões linguísticas, de formas de comportamento ainda persistentes na formação brasileira. Herança cultural, portanto, imensa, e tão grande, tão significativa, tão expressiva, que ainda hoje sentimos sua presença viva e atuante.

Diégues não deixa de considerar, no entanto, que a escravidão pode ter modificado a cultura original dos escravizados, prejudicando-a e prejudicando também sua possibilidade de transmissão. Ainda assim, essa influência se faria presente em toda a cultura brasileira.

A mestiçagem é outro assunto abordado por Diégues (1977, p. 134), que caracteriza as diferentes misturas que resultam em diversos fenótipos, assim listadas: “[...] cabra, mulato de cor alaranjada, mulato de cor enserada, cor de canela, crioula cor vermelha, cabra roxa, cabra ataiocado, cor fula, e por aí afora”. Assim, se, por um lado, há a influência africana na vida nacional; por outro, o africano, mesmo o escravizado, e seus descendentes também são integrados à vida nacional. Assim Diégues contrapõe os quilombos, como o de Palmares, aos escravos que lutaram junto com seus senhores.

Muitos escravos lutaram ao lado de seu senhor contra os invasores; participaram os negros dessa reação contra o domínio holandês, dando prova, desta maneira, de seu espírito já brasileiro, integrado no sentido de nossa formação de base essencialmente lusitana (Diégues Jr., 1977, p. 137).

Após uma introdução à história do Brasil e do papel dos africanos em seu território de uma forma geral, Diégues passa a analisar a contribuição dos africanos e de seus descendentes de uma forma específica. O tópico o negro e o mestiço na cultura brasileira analisa a contribuição dos africanos e de seus descendentes nas diferentes áreas culturais. É subdividido nas seções

Ciências e Letras; Artes Plásticas; Música; Teatro; Cinema e Desportos.

Na seção Ciências e Letras, o caráter de exceção de negros participantes desses campos logo de partida é explicitado: “Claro que não são casos comuns; antes, exceções, embora já na República se tenha tornado mais possível [...]” (Diégues Jr., 1977, p. 153). No campo da literatura, Diégues destaca Machado de Assis e os poetas Luis Gama e Cruz e Souza. Para o autor, os poetas negros, quando houve, trataram pouco da questão da negritude ou da escravidão, o que seria realizado, ao contrário, por poetas brancos: “De modo geral foram poetas brancos os que, em sua poesia, mais se voltaram para os temas da escravidão ou do negro, engajando-se, como Castro Alves, no movimento abolicionista” (Diégues Jr., 1977, p. 140). Diégues atribui isso ao fato de que estes poetas já se encontravam plenamente integrados à sociedade nacional.

Em relação ao campo das artes plásticas, a presença de artistas negros foi expressiva no período colonial, com a arte barroca. No século XIX, no entanto, essa presença vai diminuindo, com o aumento de artistas europeus: “Já em nosso tempo, contemporaneamente, diminui a presença do negro ou do homem de cor nas artes plásticas” (Diégues Jr., 1977, p. 142).

Diégues (1977, p. 142) cita alguns artistas negros da contemporaneidade e, da mesma forma que no campo das letras, enfatiza que nem sempre usaram técnicas ou trataram de temáticas exclusivamente negras, o que seria um sinal de participação completa dos artistas negros “[...] no espírito artístico do tempo”. A dúvida sobre a maior participação do negro no campo das artes plásticas fica: os objetos de culto afro-brasileiros são ou não objetos de arte<sup>11</sup>?

No campo das ciências, também Diégues considera que não são comuns os casos de negros que ingressaram nesse campo. Algumas exceções apontadas são o psiquiatra Juliano Moreira, a médica Nina Rodrigues e o engenheiro André Rebouças.

Com relação ao teatro, Diégues (1977, p. 146) inicia o tópico sobre o negro no teatro lembrando os festejos e as representações do chamado folclore brasileiro: “Congos, congadas, bumba-meu-boi eram antes que folguedos, como hoje os conhecemos, formas de representação feita sempre em momentos festivos – Natal, Reis por exemplo”.

Em seguida fala do Teatro Experimental do Negro, projeto do teatrólogo negro Abdias do Nascimento, descrito como uma *experiência sociorracial*. Outros grupos teatrais fundados por negros também são lembrados, como o Teatro Folclórico Brasileiro, iniciativa de Solano Trindade.

No campo do Cinema, Diégues fala de atores negros e filmes realizados sobre a temática

---

11 Para Conduru (2019) os médicos Nina Rodrigues e Arthur Ramos (1954) e o museólogo e crítico de arte Mario Barata foram os primeiros a considerar a dimensão artística dos objetos de culto afro-brasileiros.

afro-brasileira. Não haveria, no entanto, produtores e diretores de cinema negros, nem a temática racial teria grande destaque.

É no campo da música que Diégues considera ser maior a influência africana, sendo a sincopa a sua contribuição mais original. Para Diégues (1977, p. 159), o africano no Brasil nunca deixou de bailar ou cantar: “Cantava no trabalho, bailava nos instantes de folga”. Por isso a música brasileira “[...] tem uma nítida marca negra; uma visível influência africana” (Diégues Jr., 1977, p. 159).

Vários são os cantores brancos cuja música sofreu influência afro-brasileira. A presença do negro na música viria ainda do tempo da escravidão. A musicalidade faria parte da natureza do negro e influenciou na criação de diversos ritmos populares:

O negro era por natureza musical e sobretudo cantador; cantavam os escravos em todas as oportunidades: no trabalho do eito, não raro com cantos especiais para a manhã, o meio-dia e a tarde. Afora os cantos de trabalho na lavoura, havia os cantos de festas em bailados e festejos; cantavam carregando fardos ou pianos, ou vendendo qualquer mercadoria; cantavam o fandango, o lundu, a chula, os vissungos, – estes no final das refeições, passando inclusive a influir nas festas dos brancos e em quase toda a população. E esta influência – a do negro na música – iria prolongar-se não apenas com sua participação em atividades de cantos, mas igualmente na formação das escolas de samba, onde o elemento negro teve um papel importante (Diégues Jr., 1977, p. 144).

Diégues fala dos compositores negros na música erudita e, sobretudo, de sua influência na cultura popular. Essa influência está presente na música popular em maior escala, mas também na música erudita, como no exemplo de Villa Lobos. “Villa Lobos é um exemplo; seus choros, Danças Africanas, Xangô, Estrela e Lua Nova são músicas em que a temática africana está presente, envolvida pela criação erudita, mas sentida em sua expressão rítmica” (Diégues Jr., 1977, p. 144).

Diversos músicos negros e mestiços são enumerados por Diégues. Como em relação a outras formas artísticas, o autor salienta o fato de que não cantam temas da negritude: “Não há o que chamaríamos uma inspiração de assuntos ou de expressão negros” (Diégues Jr., 1977, p. 145).

O cantor e compositor Dorival Caymmi é lembrado, no entanto, como um caso de artista que trabalha temáticas africanas.

O batuque presente ainda no período colonial evoluiu para uma série de danças regionais:

No processo de evolução verificado, surgiram danças que foram tomando denominações próprias: ora samba, na Bahia e no Rio; ora tambor de crioula no Maranhão; ora tambor, no Piauí; ora coco em quase todo o Nordeste, em particular do Ceará às Alagoas; ora jongo em São Paulo e Rio de Janeiro (Diégues Jr., 1977, p. 161).

O samba foi a principal música de influência africana no Brasil. É na escola de samba que se encontra reunida essa influência na dança, música e instrumento:

Nela se reúnem não só antigas formas populares de cortejo como ainda danças angolanas introduzidas no Brasil, principalmente, ou destacadamente, o samba, e músicas hoje de caráter urbano. A Escola incorporou, portanto, valores de diferentes origens, mas fundamentalmente o elemento africano, traduzido na dança – o samba (Diégues Jr., 1977, p. 160).

Diégues descreve ainda ritmos regionais, as danças dramáticas e os instrumentos de origem africana.

No tópico sobre os esportes, a transição do futebol de um esporte inicialmente de elite para um esporte com grande participação de afro-brasileiros é enfatizada. A influência africana na forma de jogar futebol, no que seria um futebol bailado, também é tratada neste tópico.

A segunda parte denomina-se “Mestiçagem e transculturação: o negro e o mestiço no Brasil de hoje”, com o subtítulo “O processo de sincretismo e seus resultados através dos tipos étnicos surgidos e da criatividade cultural com a contribuição do negro”. Diégues procura analisar a herança africana a partir da ideia de um sincretismo cultural no qual essa herança seria particularmente forte na religiosidade, na música e na cultura popular. Nesse capítulo Diégues discorre sobre a presença africana na vida familiar e no trabalho, na linguagem, na cozinha e alimentação, novamente na música popular, nas manifestações folclóricas, na vida religiosa e em outras manifestações culturais.

No que tange à vida familiar, Diégues discorre sobre as relações de intimidade entre os negros escravizados e os membros da casa grande, intimidade que resultava no nascimento de filhos mestiços. A mulher negra participava também das atividades domésticas, do cuidado e da amamentação dos filhos da casa grande. O autor aponta para uma hierarquização entre os escravos que trabalhavam na lavoura e os que trabalhavam na casa grande. Aqueles da lavoura estavam em condições piores do que os domésticos. Para Diégues Jr. (1977), a proximidade entre senhores e escravos no âmbito doméstico teria abrandado a dureza do regime escravocrata.

Em relação à linguagem, Diégues considera que os africanos que para cá vieram teriam grande influência nas modificações na língua portuguesa falada no Brasil, não só com a introdução de um vasto vocabulário como também na própria forma de falar o português “particularmente naquilo que Gilberto Freyre definiu como o amolecimento da linguagem, a suavização das expressões, o adoçamento das palavras.” (Diégues Jr., 1977, p. 156).

No campo da culinária, Diégues enumera uma série de alimentos, como o quiabo, o

dendê e a pimenta malagueta, que vieram com os africanos para o Brasil. A forma de preparo e de servir determinados alimentos tiveram sua origem no período colonial, com a presença do negro na cozinha da casa grande.

Diégues dedica o tópico das manifestações folclóricas à influência africana nas expressões da cultura popular. O autor inicia o tópico caracterizando os *folguedos* como um conjunto de *danças dramáticas*:

São os Reisados ou Reisadas, Congados ou Congadas ou Congos, Maracatus, todos eles de início idealizados em torno da coroação de um rei. É, portanto, uma manifestação de dança, canto e cortejo, celebrando a coroação de um rei, ou, em outras variantes conhecidas, a existência de lutas entre tribos e nações (Diégues Jr., 1977, p. 164).

São descritas as variações dessa expressão da cultura popular em suas diferenças regionais. São abordadas as origens africanas ou adaptações de versões europeias por influência africana também de mitos, lendas, advinhas e provérbios. O culto a Iemanjá, praticado nas praias do Rio de Janeiro na virada do ano, é lembrado como outro exemplo de influência africana na cultura popular.

A influência na cultura popular é ampla:

O negro marcou estes folguedos, onde evidentemente entram outros elementos, dando-lhes não só o nome, que, aliás, lhe caracteriza a procedência, como também sua musicalidade, sua dança, suas cantorias, seus instrumentos [...] seus costumes, sua língua nas cantigas (Diégues Jr., 1977, p. 164).

O tópico das práticas religiosas criadas aborda o candomblé e a umbanda:

Do negro se reformularam no Brasil suas práticas religiosas, trazidas da África – de modo particular, entre os nagôs, a religião dos orixás, dando surgimento a formas de vida religiosa que se disseminaram pelo país, com maior ou menor intensidade aqui ou ali (Diégues Jr., 1977, p. 167).

Diégues descreve práticas e nomenclaturas diferentes dos cultos de candomblé e umbanda em diferentes regiões do Brasil. O sincretismo religioso e a predominância da influência iorubá também são abordados.

Por fim, como um sintetizador de todos os elementos culturais atestantes da influência africana, Diégues (1977, p. 171) lembra a vestimenta da baiana:

De fato, da análise dos elementos que integram o traje da baiana, verifica-se que o xale da costa, os braceletes, os argolões são de origem banto; os panos vistosos, as saias rodadas, a cor correspondendo a um orixá, de origem sudanesa; os turbantes e as

chinelas, de origem sudanesa-islamizada ou negro maometana. Está, portanto, no traje da baiana uma síntese da contribuição dos três grupos, e com tal expressividade que se tornou ele um símbolo brasileiro, já hoje universalmente considerado.

Além da baiana<sup>12</sup>, o vaqueiro e o gaúcho também possuem qualidades sintéticas, compondo, cada um, um tipo regional representante das três raças brasileiras, respectivamente o negro, o português e o índio: “É um dos elementos mais expressivos da influência cultural africana entre nós, por isso que traduz uma síntese de elementos dos três grandes grupos culturais que se encontraram no Brasil” (Diégues Jr., 1977, p. 171).

Concluindo o catálogo, Diégues expressa a opinião de que a formação brasileira e a cultura brasileira deram-se a partir da integração completa das três raças, e não caberia discriminação ou maior predomínio de uma sobre a outra. Em sua visão, essa integração seria tão completa que não haveria motivos para o negro brasileiro buscar qualquer tipo de ativismo racial.

O catálogo termina com a recomendação de Diégues para que haja maior intercâmbio entre Brasil e África com programas de estudos, uma vez que é grande a influência africana no Brasil.

## A INFLUÊNCIA AFRICANA EM MINIATURA: O TRAJE DA BAIANA

A partir de estudos anteriores sobre a composição étnica do Brasil e do contato com intelectuais, historiadores, antropólogos e estudiosos de folclore, Diégues constitui um catálogo no qual realiza um mapeamento da influência africana no Brasil. A classificação, o mapeamento e o inventário da cultura popular são métodos de trabalho próximos dos estudiosos de folclore, ciosos sempre do risco de desaparecimento das expressões populares com os processos de modernização. No entanto, como podemos observar, embora Diégues procure inventariar a influência africana em diversas áreas, é na cultura popular que o autor enfatiza essa influência. Assim, é interessante observar que os tópicos ciências e letras, teatro e artes plásticas se

---

12 A poetisa Cecília Meirelles (2003) interessou-se também pela figura da baiana que via nas ruas do Rio de Janeiro, vendendo seus quitutes, usando balangandãs e panos da Costa, em tudo remetendo a tradições oriundas de regiões do continente africano. Ela as captou em desenhos e descreveu-as em comentários na exposição *Batuque, samba e macumba*, realizada em Portugal, em 1933, que deu origem ao livro de mesmo nome.

desenvolvem em menos páginas. Além disso, a influência africana e a participação do negro são descritas como limitadas. Esses tópicos ocupam uma página e meia, no caso das artes plásticas, e duas e meia, no caso do cinema. Ciência, letras e teatro ocupam duas páginas. Já música ocupa três páginas na primeira abordagem e quatro páginas na segunda. Manifestações folclóricas ocupam três páginas e meia. Mesmo a seção sobre teatro é introduzida com a lembrança dos autos populares (expressões, portanto, da cultura popular).

Diégues analisa e enfatiza a influência africana numa série de temas caros aos estudos de folclore, sejam nas danças dramáticas, e suas variações regionais, sejam nas congadas, nos reisados, no maracatu, nos diversos ritmos, como o coco, o frevo e o samba, e nas lendas e superstições. Mas Diégues avança também em outros temas que, se não podem ser classificados como folguedos, também fizeram parte do interesse de investigação dos estudos de folclore, como a culinária e a religiosidade de matriz africana. Essa busca pela influência africana em diversas áreas, no entanto, diz menos respeito à África em si e mais à África enquanto constituidora da nacionalidade brasileira.

Vilhena (1997a) fala do conceito de África no Brasil em sua análise das diferentes etapas do pensamento social brasileiro. Para o autor, a África, nesse caso, é, sobretudo, uma metáfora, na medida em que o interesse não é pela África tal como está geograficamente situada, e sim pelo legado da escravidão e pelos descendentes desses escravizados no Brasil e sua relação com a questão da identidade nacional (Vilhena, 1997a). Dessa forma, o estudo do negro, ou da África nas ciências sociais, também se insere na construção da nação. Vemos assim como esse projeto de *nation building* (Stocking Jr., 1982) perpassa o campo da antropologia e dos estudos de folclore em suas conexões com os estudos étnico-raciais. No caso dos estudos de folclore, a imagem de uma nação é construída principalmente por meio das expressões da cultura popular.

Mas como Diégues constrói a África no Brasil nesse catálogo? Como explicar, por um lado, a abrangência da cultura africana no catálogo de Diégues e, por outro lado, sua concentração na cultura popular – a tal ponto que pode ser sintetizada no traje da baiana? Assim, se, por um lado, Diégues enxerga a influência africana como abrangente em todas as áreas da vida social brasileira, por outro, enxerga no traje da baiana uma qualidade sintetizadora de toda essa influência. No primeiro caso, a influência africana é ampla e totalizadora:

É uma presença constante e expressiva, porque se alonga da vida de família, das atividades domésticas, da criação dos ioiosinhos a atividades econômicas, na diversidade de explorações agrárias existentes, à criação artística, às manifestações folclóricas, a formas de dança ou de canto, a práticas religiosas, enfim aos mais variados e diversos aspectos que na formação brasileira caracterizam o Brasil contemporâneo (Diégues Jr., 1977, p. 123-124).

No segundo caso, a essa abrangência da influência africana se contrapõe à qualidade sintetizadora do traje da baiana. O conceito de modelo reduzido de Lévi-Strauss nos ajuda a compreender a interpretação que Diégues realiza do traje da baiana. Situando a arte entre o pensamento mágico e o pensamento científico, Lévi-Strauss constrói a ideia de modelo reduzido para compreender o fenômeno do encanto que a arte suscita. Esse encanto está na possibilidade de enxergar o objeto no seu todo, invertendo a lógica visual usual do conhecimento, de proceder pelas partes de um objeto para só então chegar ao todo:

A resistência que ele nos opõe é sobrepujada com a divisão da totalidade. A redução da escala inverte esta situação; quando menor, a totalidade do objeto parece menos perigosa; pelo fato de ser quantitativamente diminuída, parece-nos qualitativamente simplificada. Mais exatamente, essa transposição quantitativa aumenta e varia o nosso poder sobre um homólogo da coisa; por intermédio dele, ele pode ser tomado, sobrepesado na mão, apreendida por um só golpe de vista [...] Inversamente do que se passa quando procuramos conhecer uma coisa ou um ser do tamanho natural, no modelo reduzido o conhecimento do todo precede o das partes (Lévi-Strauss, 1989, p. 39).

Dessa forma, podemos ver como a figura da baiana representa no pensamento de Diégues a totalidade da influência africana na formação brasileira.

No entanto não é apenas a baiana que pode ser vista como um modelo reduzido – se a figura da baiana possui qualidades sintetizadoras, o mesmo pode ser dito do gaúcho e do vaqueiro:

De origem africana, num interessante processo de sincretismo entre os próprios grupos negros vindos para o Brasil, é o vestuário da Baiana, que – assinala-se – constitui um dos poucos trajes característicos ou típicos do Brasil; os outros dois, o do Gaúcho e o do Vaqueiro do Nordeste” (Diégues Jr., 1977, p. 171).

Como aponta Diégues, estes, juntamente com a baiana, são representantes dos três tipos componentes da nação brasileira.

A ideia mítica de formação da nação brasileira pelas três raças presentes no cenário histórico da colonização é alegorizada no catálogo de Diégues pelas figuras da baiana, do vaqueiro e do gaúcho. Embora haja a crença difusa no lugar superior da cultura portuguesa na hierarquia do triângulo relacional das três raças formadoras, conforme indicou Roberto DaMatta (1981), a ideia é que todos teriam um lugar, ainda que de forma hierárquica.

A forma como Diégues constrói a imagem da África e a imagem de Brasil é através de tipos étnicos que compõem um todo da nação. Além de sua proximidade com os estudiosos de folclore, muito provavelmente o fato de ter sido funcionário do IBGE também influenciou o retrato da influência africana no Brasil descrito por Diégues. As figuras da baiana, do vaqueiro e

do gaúcho, consideradas por Diégues Júnior a síntese do Brasil, estavam retratadas nos desenhos do artista Percy Lau, no encarte da *Revista Brasileira de Geografia*, publicação do IBGE. Essa publicação do IBGE iniciou-se em 1939, período do Estado Novo, e continuou a ser publicada até os anos 1970. Retratava diversos tipos humanos presentes nas diversas regiões brasileiras<sup>13</sup>. Daou (2001) aponta que o regime autoritário do Estado Novo situou as tradições e a população do país enquanto *locus* da identidade nacional. É no esteio desse movimento que se produziu o tópico *tipos e aspectos*, no contexto da contagem geral da população realizada pelo IBGE (2001). Na análise de Daou (2001), essa publicação produzia, através de suas ilustrações, uma imagem de país coeso, cujas partes regionais formavam um todo e nas quais as ilustrações operavam a síntese do país. A criação desse tópico (*tipos e aspectos*) privilegia o espaço geográfico e o estabelecimento de áreas culturais, práticas caras à antropologia cultural norte-americana que encontraram espaço no consórcio entre a geografia e a antropologia (Daou, 2001). Dessa forma, além dos estudos de folclore, a imagem de nação construída por Diégues teve pontos de contato com os *tipos e aspectos* produzidos pelo IBGE. Em ambos os casos, estudos de folclore e *tipos e aspectos* – produzidos a partir da influência da antropologia cultural norte-americana – formaram uma imagem de nação no qual as diversidades regionais compõem um todo nacional. Gama Silva (2012, p. 158), ao analisar a primeira exposição de longa duração do Museu do Folclore Edison Carneiro, inaugurada em 1980, mostra como os objetos tinham, nesse contexto expositivo, “[...] a função de simbolizar a coletividade nacional de maneira genérica e por meio das particularidades regionais, sem que as contextualizações específicas e particularidades dos objetos fossem relevantes”. De forma análoga à construção da exposição do Museu de Folclore, podemos ver como Diégues, ao final do catálogo, constrói, a partir dos trajes da figura da baiana, do vaqueiro e do gaúcho, sínteses de tipos étnicos que compõem o todo da nação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, procuramos analisar a forma de Diégues construir a ideia de integração

---

13 A edição de 1956 apresenta, com textos e ilustrações, tipos da região norte, como o Caboclo Amazônico, o Pescador de Pirarucu, os Seringueiros e os Vaqueiros; da região nordeste, como o Aguadeiro, o Jangadeiro, o Colhedor de Cocos, o Pescador de Tarrafa, as Rendeiras, o Tirador de Caroá, o Vaqueiro, entre outros; da região Leste, como a Lavadeira, o Carvoeiro, as Costeiras, os Faiscadores, as Negras Baianas entre outros; da região Sul, como o Carreteiro, o Ervateiro, o Extrator de Pinho, o Bananeiro, o Gaúcho, o Peão e o Pescador do Litoral Sul; e da região Centro-Oeste, como o Boiadeiro, o Garimpeiro e o Obrageiro.

racial no Brasil e de influência africana no Brasil a partir das confluências entre o campo dos estudos de folclore, da Antropologia e dos estudos étnico-raciais, tais como se desenvolveram no Brasil ao longo do século XX.

Diégues primeiramente mapeia a vasta influência africana em todos os campos sociais e culturais da vida brasileira, descobrindo ser esta uma influência larga e abrangente. No entanto a leitura cuidadosa do catálogo vai revelando que essa influência se concentra principalmente nas expressões da cultura popular, podendo, a tal ponto, ser sintetizada no traje da baiana. A partir das figuras da baiana, do vaqueiro e do gaúcho, Diégues opera um salto totalizante – essas figuras da cultura popular juntas passam a compor o todo da nação. Dessa forma, Diégues refaz a totalidade cara às raízes românticas dos estudiosos de folclore, em que as diversas expressões populares de várias regiões compõem o todo da nação. Podemos compreender a construção da imagem da África no Brasil por parte de Diégues a partir de ideias caras aos estudos de folclore, como a valorização da cultura popular enquanto representativa da nacionalidade.

Essa forma de entender as relações étnico-raciais brasileiras a partir da integração harmoniosa e da influência africana majoritariamente no campo da cultura popular esteve em consonância com os ideais de Estado brasileiro, de segurança nacional e de cultivo da tradição, durante o período da ditadura militar. O catálogo de Diégues, ao contrário das posições de Abdias de Nascimento sobre as relações raciais no Brasil, não ameaçava esses ideais. Não obstante as críticas justas que podemos realizar hoje a este catálogo e sua noção de formação da cultura brasileira constituída por uma pacífica mistura das três raças, cara aos estudos de folclore, creio que a revisitação do catálogo e de muitas outras publicações dos estudiosos de folclore nos dias atuais é importante. Na medida em que guardam parte da história da antropologia no Brasil, e também os primeiros registros de muitas expressões da cultura popular, essas publicações despertam renovado interesse por parte de antropólogos e de grupos populares, que muitas vezes podem lançar mão dessas expressões populares e de seus registros em processos reivindicatórios de direitos, como o direito ao território, no caso de grupos indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais ou urbanas.

## REFERÊNCIAS

1. ABREU, Martha. Folcloristas, historiadores e Jongueiros. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura; CORREA, Joana (org.). **Enlaces**: estudos de folclore e culturas populares. Rio de

- Janeiro: IPHAN, 2018. p. 115-138.
2. AGUIAR, Luciana de Araújo. **Celebração e Estudo do Folclore Brasileiro: o Encontro Cultural de Laranjeiras/Sergipe**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: [https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc\\_number=000769664&local\\_base=UFR01](https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000769664&local_base=UFR01). Acesso em: 30 nov. 2022.
  3. BATISTA, Gabrielle Nascimento. **O que dizer sobre as políticas africanas do Brasil e as artes?** Reflexões sobre as coleções africanas do Museu Nacional de Belas Artes (1961-1964). 2018. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
  4. BOTELHO, Isaura. **Romance de formação: Funarte e política cultural – 1976-1990**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2000.
  5. CARNEIRO, Edison. Evolução dos estudos de folclore no Brasil. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 47-62, maio/ago. 1962.
  6. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Por uma antropologia dos estudos de folclore: o caso do Maranhão. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro (org.). **Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012. p. 150-179.
  7. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; VILHENA, Luiz Rodolfo da Paixão. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro (org.). **Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012. p. 102-147.
  8. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; CORREA, Joana (org.). **Enlaces: estudos de folclore e culturas populares**. Rio de Janeiro: Iphan, 2018.
  9. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro *et al.* Os estudos de folclore no Brasil. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro (org.). **Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012. p. 72-99.
  10. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Mario de Andrade, folclorista. *In*: LOPES, Tele Ancona (org.). **Mario de Andrade: aspectos do folclore brasileiro**. São Paulo: Ed. Global, 2019. p. 147-170.
  11. COHN, Gabriel. A concepção oficial da política cultural nos anos 70. *In*: MICELI, Sergio; MACHADO, Mario Brockmann (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984. p. 85-96.
  12. CONDURU, Roberto. Esse “troço” é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. **Modos – Revista de História da Arte**, Campinas, v. 3, n. 3, p. 98-114, set. 2019. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/336249479\\_Esse\\_troco\\_e\\_arte\\_Religioes\\_afro-brasileiras\\_cultura\\_material\\_e\\_critica](https://www.researchgate.net/publication/336249479_Esse_troco_e_arte_Religioes_afro-brasileiras_cultura_material_e_critica). Acesso em: 30 nov. 2022
  13. CORRÊA, Mariza. **História da antropologia no Brasil (1930-1960)**. São Paulo: Vértice: Editora dos Tribunais; Campinas: Editora Unicamp, 1987.
  14. DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis:

- Vozes, 1981.
15. DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
  16. DAOU, Ana Maria. Tipos e aspectos do Brasil: imagens e imagem do Brasil por meio da iconografia de Percy Lau. *In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). Paisagem, imaginário e espaço.* Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001. p. 135-162.
  17. DÁVILA, Jerry. **Hotel trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980.** São Paulo: Paz e Terra, 2011.
  18. DIÉGUES JR., Manuel. **Cartas de Manuel Diégues.** Rio de Janeiro: Iphan, 1954.
  19. DIÉGUES JR., Manuel. **Etnias e culturas no Brasil.** Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Saúde, 1952a.
  20. DIÉGUES JR., Manuel. **O engenho de açúcar no Nordeste.** Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1952b.
  21. DIÉGUES JR., Manuel. **Regiões culturais do Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1960.
  22. DIÉGUES JR., Manuel. **[Carta para especialista].** Destinatário: René Ribeiro. Cidade, 1973.
  23. 1 carta.
  24. DIÉGUES JR., Manuel. **Literatura de cordel.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1975.
  25. DIÉGUES JR., Manuel. **A África na vida e na cultura do Brasil: contribuição para o estudo das influências africanas e sua presença na formação brasileira.** Rio de Janeiro: Artes Gráficas Schulze, 1977.
  26. DIÉGUES JR., Manuel. **O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional.** Maceió: Edufal, 1980.
  27. FARIA, Luiz de Castro. Manuel Diégues Júnior (1912-1991). **Anuário Antropológico**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 227-233, 1992.
  28. FERREIRA, Claudia Marcia. **Conferência no Centenário de Manuel DIÉGUES – Museu da República – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.** Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Ministério da Cultura, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OsNMGwvJjQE>. Acesso em: 10 nov. 2015.
  29. FIGUEIREDO, Napoleão. **Banhos de cheiro, ariachés e amacis.** Rio de Janeiro: Funarte, 1983.
  30. GAMA SILVA, Rita. **A cultura popular no museu de folclore Edison Carneiro.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.
  31. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tipos e aspectos do Brasil.** 6. ed. aumentada. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.
  32. LÉVI-STRAUSS. **A ciência do concreto: o pensamento selvagem.** Campinas: Papirus,

- 1989.
33. MAGGIE, Yvonne. No underskirts in Africa: Edison Carneiro and the “lineages” of Afro-Brazilian religious anthropology. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p.101-127, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/bWFyZZhVh4Qgp3sJzbgCbLG/?lang=en>. Acesso em: 30 nov. 2022.
34. MATTOS, Nelma Cristina Silva Barbosa de. **Identidades nas artes visuais contemporâneas**: elaboração de uma possível leitura da trajetória de Ayrson Heráclito, artista visual afro-brasileiro. 2016. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/27532>. Acesso em: 30 nov. 2022.
35. MEIRELLES, Cecília. **Batuque, samba e macumba**: estudos de gesto e de ritmo – 1926-1934. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
36. MICELI, Sergio. O processo de “construção institucional” na área cultural federal (anos 70). In: MACHADO, Mario Brockmann (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984. p. 53-83.
37. NASCIMENTO, Abdias do. **Sitiado em Lagos**: autodefesa de um negro açoitado pelo racismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
38. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Cinco décadas de reuniões e a consolidação do campo antropológico**: conferência de abertura em comemoração aos 50 anos da 1.ª Reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2003.
39. ORTIZ, Renato. **Estado autoritário e cultura**: cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1994.
40. PONTUAL, Roberto. Festac: a presença do Brasil. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 3 fev. 1977a. Caderno B, p.10.
41. RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954.
42. RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **O jongo**. Rio de Janeiro: Funarte, 1984.
43. SARAIVA, José Flávio Sombra. **O lugar da África**: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias. Brasília: Editora da UnB, 1996.
44. SILVA, Ana Teles. **Na trincheira do folclore**: intelectuais, cultura popular e formação da brasilidade – 1961-1982. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=2366895](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=2366895). Acesso em: 30 nov. 2022
45. SILVA, Wagner Goncalves. Os escritos reunidos do antropólogo e obá Vivaldo da Costa Lima. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 45, p. 175-178, 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0002-05912012000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000100007&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 10 jun. 2022.
46. STOCKING JR., George. Afterward: a view from the center. **Ethnos**, [S. l.], n. 47, p.

172-186, 1982.

47. VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do; VIEIRA, José Glebson. Folclore, antropologia ou ciências sociais: a autonomização de um campo científico no Rio Grande do Norte. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, Campina Grande, v. 40, n. 2, p. 252–273, 2020. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/678>. Acesso em: 30 nov. 2022.
48. VILHENA, Luís Rodolfo. **Ensaio de antropologia**. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 1997a.
49. VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e missão: o movimento folclorista brasileiro (1947-64)**. Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlio Vargas, 1997b.

*Ana Teles Silva*

Técnica em Assuntos Culturais no Museu Nacional de Belas Artes. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2369-217X>. E-mail: [silvateles@gmail.com](mailto:silvateles@gmail.com)

# “Desaprendendo emoções indesejáveis”: o ciúme nas relações entre não monogâmicos negros

“Unlearning unwanted emotions”: jealousy among black non monogamous people

**Rhuann Fernandes**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Claudia Barcellos Rezende**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

O objetivo do artigo é discutir o lugar do ciúme no discurso amoroso de pessoas não monogâmicas negras. Para tal, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os fundadores do maior grupo de Facebook de não monogâmicos negros do Brasil. Ao investigar as tensões e estratégias mobilizadas por esses sujeitos, percebemos que eles classificam o ciúme como um dos maiores malefícios da “herança monogâmica”, que traz consigo a ideia de posse do outro. Assim sendo, partem do princípio de que o ciúme é construído, ou, mais precisamente, “inventado”. A análise do ciúme nesse contexto permite mostrar especificamente as negociações e as dinâmicas de interação estabelecidas em torno do arranjo não monogâmico de modo mais amplo, sendo a desnaturalização e a tentativa de “superação” de tal sentimento atitudes que legitimam o próprio arranjo afetivo-sexual em questão e a construção de uma identidade negra.

**Palavras-chave:** Não monogamia, Ciúmes, Emoções, Identidade negra.

---

Recebido em 02 de fevereiro de 2023.

Avaliador A: 20 de março de 2023.

Avaliador B: 06 de junho de 2023.

Aceito em 17 de julho de 2023.

---



**ABSTRACT**

This article aims to discuss the meaning of jealousy in non-monogamous black people's discourse about love. To this end, semi-structured interviews were conducted with the founders of the Facebook group *Afrodengo – Amores Livres*, the largest group of non-monogamous black people in Brazil. When investigating the tensions and strategies mobilized by these subjects, we noticed that they classify jealousy as one of the greatest harms of the “monogamous inheritance”, which brings with it the idea of possessing others. Therefore, they assume that jealousy is constructed, or, more precisely, “invented”. The analysis on jealousy in this context shows the negotiations and interaction dynamics established under the non-monogamous arrangement, with the denaturalization and attempt to “overcome” this feeling as attitudes that legitimize the affective-sexual arrangement in question and the construction of a black identity.

**Keywords:** Non monogamy, Jealousy, Emotions, Black identity.

**INTRODUÇÃO**

Nas conversas entre homens e mulheres negros não monogâmicos no grupo de Facebook *Afrodengo – Amores Livres*, a construção de um discurso amoroso fala menos do sentimento do amor, priorizando várias outras emoções que seriam significativas nesses vínculos afetivos<sup>1</sup>. Inevitavelmente aparecem falas sobre o “lugar do ciúme” na relação não monogâmica. Uma indagação recorrentemente trazida por esses sujeitos é “como lidar com o ciúme?”, pergunta que, na maioria das vezes, resulta de um recente envolvimento do parceiro com terceiros. Falar sobre o ciúme implica discutir um processo complexo de transformação do eu, a gestão dos sentimentos, a não comparação e a não hierarquização de relacionamentos.

Assim, neste artigo, examinamos o lugar do ciúme no discurso amoroso de pessoas não monogâmicas negras, pensando essa emoção a partir de duas perspectivas. Primeiro, a partir da noção de “trabalho emocional” de Arlie Hochschild (2013), pensamos o ciúme como um sentimento que, no universo pesquisado, deve ser “desaprendido” como uma forma de crítica às relações monogâmicas; enquanto “ato de tentar mudar em grau ou qualidade, uma emoção ou

---

<sup>1</sup> O artigo é uma versão desenvolvida de resultados apresentados na dissertação de mestrado de autoria de Rhuann Fernandes, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS-UERJ) sob orientação de Claudia Barcellos Rezende.

um sentimento” (Hoschild, 2013, p. 184), o trabalho emocional sobre o ciúme, entendido como “fantasma da monogamia”, o toma como objeto de reflexão e superação. Segundo, discutimos o modo como as negociações feitas em torno desse sentimento e das relações afetivo-sexuais apontam para as micropolíticas existentes (Lutz; Abu-Lughod, 1990), especificamente as que envolvem as relações de raça na sociedade brasileira. Além disso, esse discurso emocional é também político, na medida em que o ciúme é uma questão fundamental do processo de “descolonizar os afetos”, eixo central de um projeto de identidade negra.

Entendemos o ciúme e o amor, como outros sentimentos, como construções culturais situacionais, o que quer dizer que as maneiras como os sujeitos se posicionam em uma relação partem de certos códigos, situando-os e posicionando-os em um contexto histórico particular (Rezende; Coelho, 2010). Como sugerem Catherine Lutz (1986) e Eva Illouz (2011), as emoções devem ser vistas como elementos de natureza contextual, volátil e transitória que apontam para formas de conduta social, e não como dimensões exclusivamente subjetivas. A proposta de estudar discursos emotivos, ademais, põe o foco da pesquisa no modo como são produzidos e expressos em contextos de interação específicos, atravessados por relações de poder (Lutz; Abu-Lughod, 1990), daí sua dimensão micropolítica.

Analisamos essas questões no material reunido a partir da análise do conteúdo do grupo de Facebook *Afrodengo – Amores Livres*, o maior grupo de não monogamia entre negros no Brasil. A análise de conteúdo das postagens foi efetuada de 1º de janeiro a 30 de junho de 2020. O grupo, voltado apenas para pessoas negras, foi criado no dia 25 de fevereiro de 2018. A escolha do grupo se deu por duas razões específicas: em primeiro lugar, pela percepção de que o *Afrodengo – Amores Livres* está inserido em um campo de disputa de narrativas engajadas nos conflitos em torno da “forma mais saudável” para uma pessoa negra se relacionar afetivo-sexualmente; em segundo lugar, pelo fato de hoje ser o maior grupo privado de Facebook – em números de integrantes (1,2 mil membros) – de não monogamia entre negros no Brasil<sup>2</sup>.

Foram examinadas as interações em torno das postagens no ambiente virtual do grupo

---

2 Para entrar no grupo, algumas regras são colocadas pelos moderadores. Para que sejam observadas, antes de se ser inserido e aceito, o ingressante deve responder a algumas perguntas, incluindo o questionamento sobre o que é exigido: ser negro e não monogâmico. Em geral, as pessoas que não são não monogâmicas recorrem ao argumento de que estão à procura de instruções e do modo de pôr a não monogamia em prática, como relatado por uma das moderadoras do grupo. No fim, há uma contradição explícita: de um lado, o grupo não é para curiosos, e sim para as pessoas que se definem como não monogâmicas; de outro, permite-se a entrada de pessoas cuja finalidade é saber mais sobre a não monogamia – com algumas resistências – pois o grupo também se propõe a ser uma referência de aprendizado no assunto. A aproximação e a entrada de um dos autores no grupo foram realizadas no ano de 2019, pelo fato de o próprio se interessar de modo pessoal no assunto, identificando-se como um homem negro e não monogâmico. Isso facilitou a execução e a condução da pesquisa, pois já conhecia alguns fundadores, moderadores e integrantes que atuavam intensamente no grupo.

com o intuito de entender as características mais gerais da não monogamia consensual praticada por pessoas negras, os impasses desses indivíduos, a incorporação e o atrelamento de suas especificidades no modelo de relação, bem como a lógica peculiar e interna do grupo. Antes de começar a desenvolver essa investigação, conversamos com seus administradores/moderadores, pedindo a autorização para analisá-lo, com o compromisso de não divulgar informações pessoais de quaisquer integrantes nem comprometer a integridade dos usuários. Ao observar os conteúdos transmitidos no interior do grupo, foram avaliados os efeitos das informações compartilhadas e dos relatos constatados sobre não monogamia pelos usuários; também foram consideradas suas interpretações sobre amor, intimidade e relações afetivo-sexuais. Assim, na análise, apontam-se as complexidades das interações que conformam a realidade social do grupo investigado.

Para Daniel Miller *et al.* (2019), em investigações em mídias sociais, faz mais sentido considerar as postagens e o conteúdo nelas presentes em termos de gênero, semelhança e diferença, bem como suas consequências sociais e emocionais para os usuários da rede em questão, em vez de levar em conta a plataforma propriamente dita, pois “é o conteúdo postado que é significativo quando tratamos de por que as mídias sociais importam [para as ciências sociais]” (Miller *et al.*, 2019, p. 28). Nesse sentido, foram analisadas as publicações de 2020 dentro do grupo indicado, mapeando as postagens que obtiveram mais reações e interações.

Além disso, ficamos atentos ao modo como as discussões suscitadas pelos interlocutores no interior do grupo eram atravessadas pela questão racial. Sendo assim, mapeamos principalmente as postagens mais curtidas e respondidas, compreendendo-as em termos do impacto que cada uma tinha nos indivíduos e na interação em geral. Pode-se dizer que parte do *corpus* da análise são os sentidos presentes nas imagens e nos textos escritos e construídos pelos integrantes em um grupo no ambiente digital Facebook<sup>3</sup>.

Esses dados foram complementados com entrevistas semiestruturadas realizadas com os fundadores do grupo, em 2021, seis mulheres e cinco homens, todos pessoas cisgênero. Das seis mulheres, cinco se entendem como bissexuais, e uma, como pansexual. Já os homens são todos heterossexuais. Dos onze entrevistados, sete têm filhos. A média de idade dos entrevistados é de 37 anos. Todos os entrevistados residem no Brasil, no centro de grandes metrópoles. Além disso, considerando o grau de escolaridade e a ocupação profissional deles, pode-se dizer que a maioria pertence a camadas médias<sup>4</sup>.

---

3 As postagens do grupo analisadas não expressam uma homogeneidade em termos de opiniões e tendências dos usuários, portanto nossas observações e afirmações não contemplam a totalidade dos posicionamentos dos indivíduos ali presentes.

4 Apesar de o grupo ter uma ampla diversidade, os interlocutores entrevistados (fundadores e moderadores),

A decisão por realizar as entrevistas individuais com os moderadores e fundadores do grupo e/ou pessoas que estiveram presentes no início de sua criação se dá pelo interesse em entender as motivações da elaboração de um grupo como o *Afrodengo – Amores Livres* e no que, na trajetória afetivo-sexual desses indivíduos, os mobilizou a fundá-lo<sup>5</sup>. Além disso, buscávamos explorar com mais profundidade as experiências não monogâmicas desses agentes, com a pretensão de compreender as razões pelas quais essas pessoas negras escolhem a não monogamia, os principais desafios presentes em sua sociabilidade delas e como é tornar-se não monogâmico.

É importante dizer que o *Afrodengo – Amores Livres* foi criado após o rompimento de um grupo anterior, conhecido como *Afrodengo*, grupo de paquera virtual voltado apenas para pessoas negras fundado em 2017 que era a maior rede virtual de afetividade entre negros do Brasil e atualmente 54,3 mil membros. Segundo consta na página *Afrodengo*, trata-se de “um grupo de paquera virtual criado para pessoas negras e tem como proposta ser um espaço de interação, flerte, construção de relações saudáveis, saídas casuais com o intuito de fortalecer a afetividade negra tão abalada no período pós-abolição” (Facebook, 2018).

Ocorreu uma acirrada dissidência entre não monogâmicos e monogâmicos negros no contexto do *Afrodengo*, porém, surgida de disputas nas quais os monogâmicos argumentavam, de acordo com nossos interlocutores, que a “não monogamia não era para pessoas pretas, era coisa de branco”. O *Afrodengo – Amores Livres* surgiu, então, da necessidade de romper com essa premissa e propor a discussão da não monogamia entre pessoas negras, levando em consideração também as dinâmicas dos atravessamentos de gênero e sexualidade. A motivação para a criação do grupo não foram apenas os desentendimentos com os monogâmicos negros no *Afrodengo*, que levam em conta suas experiências negativas em grupos de não monogamia mistos, onde visualizavam dinâmicas e atitudes explicitamente racistas praticadas por não

---

correspondem ao perfil da maioria das pessoas que participam do grupo. O perfil dos participantes do *Afrodengo – Amores Livres* é prevalentemente universitário e de camadas médias urbanas. A bissexualidade feminina, contrastando-se com a heterossexualidade masculina, é também uma tendência. Os locais onde os entrevistados vivem atualmente estão distribuídos de forma proporcional nos estados do Rio de Janeiro, de São Paulo e da Bahia. Quanto à escolaridade, nove dos interlocutores têm pós-graduação, um tem formação técnica, e um, formação básica (ensino médio). Já no que diz respeito à ocupação profissional, é possível observar uma diversidade de profissões: há duas pessoas professoras (maior frequência absoluta); cozinheiro; designer gráfico; gestor de projetos; jornalista; massoterapeuta; pesquisador; químico; enfermeiro e gestor do trabalho.

5 Esse foi o critério central para escolha dos entrevistados. As entrevistas duraram em média duas horas e foram realizadas em um único encontro. Antes de realizá-las, foram explicados aos interlocutores o propósito da investigação e seus objetivos. Devido à pandemia de covid-19, as entrevistas foram feitas por meio do Zoom Meeting, ferramenta de videoconferência que permite fazer reuniões e eventos *on-line*. Todas as entrevistas foram cuidadosamente transcritas. Por fim, a análise, a interpretação e as nossas inferências em torno das falas dos entrevistados são de nossa completa responsabilidade.

monogâmicos brancos.

Na primeira parte do texto, discutimos o modo como o desenvolvimento do amor erótico-sexual nas sociedades ocidentais modernas – cuja base é a exclusividade afetiva e sexual – surge articulado ao ciúme, como uma gramática emotiva. Em seguida, apresentamos a maneira como os interlocutores entendem a não monogamia, associando-a a uma identidade negra. Na terceira seção, examinamos as tensões, negociações e estratégias mobilizadas pelos interlocutores para lidar com o ciúme nas relações não monogâmicas.

## **OS PILARES DO “EU ROMÂNTICO”: MONOGAMIA, AMOR E CIÚME**

Para Anthony Giddens (1993), o casamento legal monogâmico no Ocidente assumiu legitimidade a partir dos processos de industrialização que afetaram inteiramente as dinâmicas sociais e contribuíram, com a lógica de família burguesa, para a cimentação do capitalismo industrial emergente. A partir do final do século XVIII, de acordo com o autor, constata-se a emergência do amor erótico-sexual, ao qual se incorporaram pela primeira vez o “amor” e a “liberdade”, ambos julgados como estados normativamente ambicionáveis.

Giddens (1993) afirma que só então ocorreu a vinculação entre amor, sexo e conjugalidade, quando o casamento deixou de ser um problema patrimonial e passou a ser entendido como um provável corolário do amor erótico ou sexual em uma versão romântica. Nessa ótica, passa-se a valorizar a lógica de fidelidade, entendida como exclusividade afetiva e sexual entre homens e mulheres, cuja premissa básica é a atração sexual e o amor/desejo mútuo entre os enamorados. Nesse formato de relação, os parceiros são escolhidos por meio de anseios individuais e procura-se concretizar a relação em um arranjo monogâmico. Desse modo, concebem-se a monogamia e o amor como sinônimos.

Conforme propõe Denis de Rougemont (1988), o casamento passou a ser visto como uma possível consequência do amor erótico-sexual em sua versão romantizada, na qual teríamos um percurso clássico e padronizado: depois de se apaixonar, namora-se, noiva-se e, por fim, estabelece-se o pacto monogâmico central, o casamento. Essa instituição pressupõe a obrigatoriedade de fidelidade e de eternidade que produz a noção normativa de exclusividade afetivo-sexual. Isto é, só é possível amar uma pessoa de cada vez. Esses seriam os princípios do amor para os euroamericanos, disseminado para outras regiões do globo com os processos de

dominação de povos não europeus, como argumenta Jacqueline Sarsby (1983).

O principal lema desse modelo monogâmico tradicional, patriarcal e heteronormativo presente nas sociações ocidentais é – como verificado em muitas novelas e filmes – encontrar “o verdadeiro amor da vida”, único, de preferência, e manter a relação apenas com ele, quiçá eterna. Nessa ótica, como argumenta André Lázaro (1996), o “mito do amor romântico” no ocidente se sustenta nos princípios de exclusividade e fidelidade, que apresentam a monogamia como o único, espontâneo e natural formato de relacionamento humano. Para concretizá-la, deve-se ser atingido por uma ligação cósmica e verdadeira.

Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977) mostram o modo como, na peça *Romeu e Julieta*, entendida como mito de origem das sociedades ocidentais modernas, o amor é um sentimento que vem do acaso; é espontâneo e traça destinos, impõe e contraria as obrigações familiares e sociais, submetendo os indivíduos a valores de outra ordem. Há aí uma ideia de amor idealizado, de mútua adoração, reciprocidade, docilidade e ternura, o que o torna uma instância transcendental. Os autores denominam esse fenômeno “desrazão amorosa”, o que levaria os indivíduos a se afastar de uma razão social tradicional e holística, presente, por exemplo, na Idade Média. Com a Modernidade, a metáfora do coração associada ao amor se coloca acima dos laços de sangue, e a escolha do parceiro exclui qualquer necessidade externa.

Esse amor romântico incorpora o casamento monogâmico, sendo nele institucionalizado, e passa a ser visto como garantia de moralidade, uma instituição na qual um homem e uma mulher decidem por consentimento mútuo – o que é novo, historicamente – fundar uma família baseada na razão do amor, não na paixão sexual. Aqui, projeta-se que quem ama não sente atração e desejo por mais ninguém. Verifica-se também uma narrativa de casal igualitário: apesar de se entenderem como indivíduos, quando enamorados, os dois assumem uma “identidade homogênea”, o que Tania Salem (1989) chama de “simbiose do casal apaixonado”, que acontece, segundo a autora, quando o casal se entende como indivíduo dual, isto é, um como parte integrante do outro. Ou seja, não existe mais Romeu sem Julieta, nem Julieta sem Romeu. Eles só são reconhecidos juntos, agora os corpos estão ligados e tornaram-se um só. Há uma tensão, contudo, entre a tendência à simbiose e a busca de preservação da identidade individual no casal igualitário, especialmente devido aos valores individualistas modernos que atravessam a construção do casamento.

Essa tensão é explorada por Maria Luiza Heilborn (2004), ao discutir as características da igualdade, da liberdade, da mudança e da singularidade individuais como elementos que confrontam a lógica inexorável do amor romântico no casamento moderno. Esse amor, entendido por seus interlocutores como um sentimento espontâneo, intenso, puro e livre, traz alguns

dilemas na intimidade, na institucionalização da vida a dois. Por exemplo, conforme a autora, o “dilema da distância” se apresenta como central: as noções de privacidade e intimidade refletem os fatores favoráveis da proximidade entre os sujeitos casados, bem como os desfavoráveis, que apontam para a “invasão” ou o “sufoco” quando afetam a liberdade e a autonomia dos parceiros, valores elementares do indivíduo moderno.

Com efeito, as relações amorosas monogâmicas são exemplificadas, no universo da comunicação de massas, através de enunciados que colocam a exclusividade como inevitável, implicando renúncias, possessividade e intensidade (Lázaro, 1996). Nessa esteira, outro sentimento vinculado ao amor é o ciúme, que é romantizado, além de entrelaçado com a ideia de desejo genuíno e a exigência da exclusividade mutuamente consentida.

Nesse sentido, como sugerem Rezende e Coelho (2010), o ciúme deve ser considerado, longe de universal, um estado emocional que faz sentido em contextos sociais específicos, articulados a formas de parentesco e aliança particulares. O desenvolvimento do ciúme, nessa perspectiva, se dá em torno de “regras de relacionamento” socialmente compartilhadas, que o tornam legítimo e esperado em relações conduzidas “[...] por expectativas prescritas de reciprocidade e exclusividade, mas que o condenam em outros modelos de relacionamento nos quais a ‘regra’ é o compartilhar do outro, a exemplo dos modelos poligâmicos” (Rezende; Coelho, 2010, p. 12).

Nessa ótica, legitimado, o ciúme pode ser considerado “prova de amor”, e sua ausência seria sinal de desinteresse amoroso. O ciúme é codificado, assim, como demonstração de afeto e cuidado, entrando nas relações como um “tempero”. Como sugere Niklas Luhmann (1991), há alguns traços comuns do ciúme no contexto ocidental que são pautados por uma ideia de envolvimento real ou imaginário do parceiro com outra pessoa fora de seu relacionamento primário. Quer dizer, um sujeito é tido pelo ciumento como valioso e importante, o centro de sua vida, numa relação na qual ele procura se inserir como dependente, em termos emocionais. Nessa lógica, o ciúme parte de um rival, incita uma reação diante da ameaça e, por fim, faz o ciumento arrumar meios para eliminar os riscos da perda de seu amor para outrem.

Desse ponto, propomos pensar o conjunto de elementos amor, monogamia, fidelidade, ciúmes, exclusividade etc. situados nas visões de mundo das sociedades ocidentais modernas. Remetem à existência de padrões culturais e a processos de aprendizagem resultantes de fatores históricos que levam em conta principalmente uma noção de pessoa inteiramente atomizada, individual e dotada de *psique* presente nesse universo (Araújo; Castro, 1977). Ainda que o amor e o ciúme possam ser encontrados em outras sociedades, não se dá a eles o mesmo lugar na constituição dos vínculos sociais, como reconhece Josefina Pimenta Lobato (2012), ao

comparar o discurso amoroso no Ocidente e em contextos não ocidentais. Por essa razão, o amor e o ciúme, em particular, devem ser compreendidos como tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem.

## **NÃO MONOGAMIA E CIÚME**

As relações não monogâmicas se inserem em uma gramática cultural específica, marcada pela “emancipação feminina” e pela emergência de uma linguagem terapêutica no contexto das relações amorosas. Tais elementos, em conjunto, caracterizam uma forma bastante particular de crítica à ética amorosa romântica e monogâmica, bem como a seus principais valores, como o ciúme. Exemplos privilegiados do relacionamento puro e do amor confluyente (Giddens, 1993), portanto, que estipulam uma ética de si e explicitam também a individuação em rede, seriam os não monogâmicos (Cardoso, 2010), que não se baseiam na exclusividade afetivo-sexual entre os parceiros e extrapolam a ideia do casal heterossexual.

Para Vania Silva, Geraldo Neres e Rosangela da Silva (2017), os não monogâmicos procuram o somatório de técnicas viabilizadoras não apenas do conhecer o que se é, mas também do produzir a si mesmo, em que os indivíduos valorizam, principalmente, a autonomia, a franqueza e a liberdade no relacionamento afetivo-sexual, embora com inúmeras contradições e ambiguidades em suas vivências. Como constatado por esses autores, parte dos não monogâmicos acreditam que seu formato de relação, embora não possa ser definido previamente, opera com os valores de liberdade e sinceridade, evocados constantemente para fortalecer a crença de que não deve haver cerceamento dos sentimentos nem dos parceiros, tal como amor e o desejo por outrem, que seriam, assim, mais honestos que o monogâmico.

Dardo Borna Jr. (2018) argumenta que os não monogâmicos priorizam seus vínculos afetivo-sexuais a partir de bases além das românticas. A busca romântica implacável para formar uma unidade com um parceiro seria, para os não monogâmicos, uma alienação monogâmica com vistas a promover homogeneidade na relação, perdendo de vista os traços e potencialidades de cada individualidade presente no(s) relacionamento(s) em questão. Em vista disso, para os não monogâmicos, a defesa de múltiplos relacionamentos afetivos, íntimos e sexuais é valiosa do ponto de vista moral (ou ético), e essa perspectiva confere potencial subversivo à não monogamia. Em outros termos, adotam uma filosofia básica: amar uma pessoa pelo resto da vida é algo inconcebível, por isso os indivíduos podem amar e ser amados por mais de uma pessoa

simultaneamente, primando por um caráter ético de compromisso, consenso e honestidade.

Antonio Pilão (2017) identifica que a não monogamia é uma autonomia do eu em busca de equidade com o(s) outro(s), afirmando ser esse arranjo um posicionamento moral, mais que uma prática sexual, que envolve a produção de si por meio da franqueza, oferecida e exigida dos demais. Justamente por isso, os não monogâmicos entendem que sentir ciúmes, competir por amores e torná-los exclusivos representam os principais perigos para ele; diante deles, procuram desenvolver, mediante autocríticas e constantes diálogos, mecanismos para um cuidado maior de si e do(s) parceiro(s) envolvido(s) na relação. Ou seja, classificam a monogamia como um “fantasma presente e visível”, tratam-na como hegemônica e entendem que, por serem criados nesse formato, levam tempo para se desvencilhar de alguns comportamentos trazidos e impostos por ele.

De fato, no grupo *Afrodengo – Amores Livres*, o arranjo não monogâmico é valorizado por duas características gerais: a) por ser um modelo crítico à monogamia e a seus “valores convencionais”, como a ideia de “amar apenas uma pessoa de cada vez”; e b) por se tratar de uma orientação relacional aberta à possibilidade de estabelecer e manter vínculos amorosos e de intimidade com mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Tal arranjo é entendido como proveitoso e benéfico, contanto que haja consentimento informado entre as partes. Isto é, as pessoas envolvidas na relação, partindo dos pressupostos de “honestidade” e “sinceridade”, devem saber que estão se engajando nesse tipo de relacionamento não exclusivo do ponto de vista afetivo e sexual.

Por outro lado, a não monogamia se apresenta como alternativa à construção de um “novo eu”, mesmo que seja um movimento criado no Ocidente, que serviria para desmobilizar e dissuadir as suas bases, como a ideia de família burguesa. Um dos resultados que percebemos, então, é que essa tensão revela a dimensão relacional da noção de identidade, afastando premissas exclusivamente subjetivistas e/ou objetivistas do conceito.

Ao investigarmos as tensões e estratégias mobilizadas pelos participantes do grupo para desenvolverem uma ética amorosa não monogâmica, notamos que os não monogâmicos classificam o ciúme como um dos maiores malefícios da “herança monogâmica”, que traz consigo a ideia de posse do outro. Assim sendo, partem do princípio de que o ciúme é construído, ou, mais precisamente, “inventado”. Muitos comentam a importância de “desaprender” esse sentimento para se afastarem dos “fantasmas da monogamia”, sendo tal atitude interpretada como o principal desafio na prática não monogâmica, revelando também o quanto os sujeitos estão preparados para assumir esse modelo de relação.

Nesse sentido, ocorrem dois processos entrelaçados: a) desaprender a monogamia, isto

é, na transição para não monogamia iniciar o desmanche dos valores aprendidos na trajetória afetivo-sexual, como a crença de que o amor só é verdadeiro quando é exclusivo; e b) desaprender para aprender outras condutas amorosas-éticas, que implicam transformação e reconstrução de si – entendido como algo permanente, já que as vivências são atravessadas diariamente pelo “sistema monogâmico” – e a busca por autoconhecimento e por mecanismos para lidar com os próprios dilemas em torno do apego, da culpa, dos ciúmes, de inseguranças e medos.

Em relação a esses primeiros processos, muitos interlocutores comentam a importância da terapia no curso de desaprender os valores monogâmicos, ou ao menos utilizam demasiadamente uma linguagem terapêutica para tal. O postulado de estudar as emoções, esmiuçá-las, para compreender-se é evidente em seus discursos, dado que acreditam que os sentimentos são socialmente construídos, e não algo inato, inevitável ou impossível de superar. Nesse sentido, o ciúme e a possessividade, por exemplo, podem ser trabalhados e revistos desde que os sujeitos tenham vontade/coragem para confrontá-los, mas reconhecendo as dificuldades que esse percurso vai exigir, sobretudo em termos de entender os próprios limites pessoais. Fala-se sobre como a não monogamia é um caminho de autodescoberta, o que levaria o não monogâmico a ter, de modo intenso e ininterrupto, contato particular com os próprios sentimentos. Para os não monogâmicos negros, viver as emoções em plena liberdade, sem ancorar-se em um modelo pronto e rígido de relação afetivo-sexual, os potencializa a sair do lugar e romper com significados preestabelecidos de expressão de seus próprios afetos.

O ciúme é o exemplo mais citado por eles para exemplificar o desaprender e é, ao mesmo tempo, tido como o principal desafio na prática não monogâmica. Para eles, os indivíduos já devem entrar na relação não monogâmica sabendo que têm que repensar o lugar do ciúme. Esse sentimento é apontado como algo a ser trabalhado na terapia ou em diálogo constante com o(s) par(es) amoroso(s). Esses interlocutores fazem questão de dizer que sentem, sim, ciúmes, quebrando um mito a seu respeito de que seriam mais tranquilos e resolvidos em relação a esse sentimento.

Adoraríamos que isso fosse verdade, mas a real é que fomos todos socializados nessa cultura de escassez do amor, de exclusividade, controle e propriedade sobre o outro. É um processo bem desafiador, e não sabemos se haverá um momento em que estaremos imunes aos ciúmes (Irie<sup>6</sup>, 35 anos, mulher cis, bissexual, 2020).

Na realidade, o sentimento não é negado, mas “trabalhado”. Esses indivíduos alegavam predisposição a se defrontar com o ciúme, encarando-o como negativo e observando-o como uma

---

<sup>6</sup> Todos os nomes mencionados são fictícios para preservar o anonimato das pessoas estudadas.

emoção que precisa ser admitida e interrogada com frequência. Para ilustrar, Akin (homem cis heterossexual de 47 anos, 2020) utilizou uma metáfora: disse que o ciúme pode ser interpretado, no contexto não monogâmico, como um “ioiô emocional”, que vai e volta, mas não desaparece, e quem consegue diminuí-lo e controlá-lo crítica e abertamente na(s) relação(ões) vive melhor.

A gente entende o ciúme como um problema, a gente entende que vai sentir ciúme, mas que a gente vai problematizar esse ciúme, então acho que essa talvez seja a grande diferença. Vou te falar... É um processo doido, nem todo mundo quer enfrentar o ciúme, quer estar lidando com essas contradições, sabe? Tá lidando com esses problemas que aparecem pra gente no dia a dia. Eu falo: “Cara, o fato de eu ser não monogâmica é porque eu gosto do conflito”. Eu tenho que me colocar permanentemente em desconstrução, em crítica, sabe? (Oluwadolupo, 32 anos, mulher cis, bissexual, 2020).

Acho que é um grande desafio quebrar essa barreira do ciúme, quebrar esse pensamento, porque é uma coisa construída ao longo da vida, e demora muito tempo, desde pequeno a pessoa pensa assim. Por isso que esse processo é contínuo. Eu sou uma pessoa não monogâmica hoje, mas eu sou uma pessoa que não sou iluminada, entender os ciúmes e superá-los é um processo contínuo. Sou uma pessoa que tenho ciúmes, tenho coisas assim, só que eu penso que o ciúme é uma coisa que diz respeito muito mais a mim do que à outra pessoa (Ayo, 28 anos, mulher cis, bissexual, 2020).

Assim, de acordo com essas pessoas, a diferença entre os não monogâmicos e os demais, em relação ao ciúme, seria se propor ao exercício de lidar com esse sentimento, notando quando ele aparece e investigando suas causas, em vez de romantizá-lo e tratá-lo como prova de amor. Para Akin, a não monogamia é libertadora por obrigá-lo a tratar do ciúme e de outras “perturbações naturalizadas”, como a noção de posse do outro e os artifícios utilizados e transformados em chantagens emocionais para que esse outro realize as vontades do parceiro, ainda que indiretamente.

Eu tinha ciúmes, eu tenho até hoje, mas eu aprendi que é uma questão minha que eu tenho que lidar. Não é o outro, é uma coisa que é problema meu, a pessoa [não] tem nada a ver com isso [risos]. Então eu percebi que eu preciso compreender onde eu estou insegura e trabalhar isso. A diferença eu acho que é justamente essa, quando você está numa relação monogâmica você tem essas inseguranças e você acaba passando pro outro, nesse sentido de querer controlar, querer saber com quem se relaciona, o que vai fazer final de semana, pra onde vai, ligar quando sair, ligar quando chegar. E eu acho que a relação monogâmica acaba demonstrando ciúme dessa forma (Irie, 2020).

Para lidar com ciúmes, eu fui conversando e lendo muito. Hoje eu entendo e falo: “Cara, tá tudo bem. Tá tudo bem eu sentir ciúme”. O importante é você identificar que está agindo como uma pessoa ciumenta e querer trabalhar isso, não culpar o seu parceiro. Acho que essa é uma grande diferença, talvez, dos relacionamentos monogâmicos, né? Onde o ciúme é um ato heroico, uma verdadeira demonstração de amor. Daí não se trabalha isso, porque há uma naturalização desse sentimento, né? (Naomi Luz, 40 anos, mulher cis, bissexual, 2020).

Percebe-se que os não monogâmicos negros do grupo *Afrodengo – Amores Livres* estão imersos em um processo de psicologização que enfatiza o indivíduo como cerne de suas preocupações. Eles se apropriam, para a explicação dos dramas individuais e suas resoluções, de um discurso terapêutico que, por sua vez, é apreendido como inteiramente subjetivo. Assim, reconhecem os sentimentos como não naturais por um lado e, por outro, acabam por exercer uma intelectualização desses elementos, a partir do argumento da necessidade de terapia para melhor trabalhar com as “emoções que não são bem-vindas”. Essa intelectualização, ou melhor, esse letramento afetivo, por seu turno, torna os sentimentos, aparentemente, passíveis de manipulação, ou seja, verdadeiros objetos a serem investigados pelo eu. Nessa perspectiva, viver uma relação amorosa não monogâmica exige desses sujeitos um artesanato, um intenso trabalho pessoal, desenvolvido mediante várias oficinas (nesse caso, são trazidos como referências o espaço da terapia e o especialista psi, que os auxilia nos dilemas experienciados).

Essas pessoas entendem que, no início do processo de reconstrução de si, é comum pensar que, se o parceiro é livre para se relacionar com quem e como quiser, chegará um momento em que ele optará por ignorar completamente seus sentimentos ao amar outro alguém, negligenciando-os. A insegurança que produz o ciúme vem desse pensamento. Não à toa, ao descreverem seus ciúmes, os membros do grupo explicaram-me que o sentimento tem a ver com a insegurança de perder o(s) parceiro(s), do medo de o(s) companheiro(s) se apaixonar(em) por outra pessoa e esquecer(em) seu vínculo e suas responsabilidades com a antiga relação amorosa. Simultaneamente, identificam que tem a ver com o ego ou uma espécie de vaidade pessoal, já que o medo é de que o(s) parceiro(s) encontre(m) pessoa(s) mais interessante(s) que eles.

Em nossa análise, percebemos que, no caso das mulheres negras, a insegurança de perder o outro, por vezes, tem a ver com histórias de preterimento afetivo, pois não tiveram, em suas trajetórias, experiências significativas como aquela proporcionada pelo parceiro atual. Daí, aparece o medo de serem trocadas e/ou abandonadas, ao ver o parceiro feliz com outra(s) pessoa(s), gerando inúmeros incômodos e comportamentos hostis. Já para os homens negros, notamos que o ciúme frequentemente vem também de uma insegurança de perder sua companheira, mas sua manifestação é marcada por uma disputa em torno do “ego inflado”. Procuram mostrar-se uns melhores que os outros, sobretudo em termos profissionais. Em outras palavras, a insegurança masculina está associada a uma perda de *status* em relação a outro homem, devido à possibilidade de ele ter um melhor emprego, uma melhor condição de vida etc. A aparição do ciúme traduz-se, então, em competitividade, manifestada em atitudes provativas.

Essa questão do *status* profissional e de sua associação ao ciúme entre os homens negros, todavia, merece uma atenção especial: os homens entrevistados todos originários de

classes populares e tiveram pouquíssimas condições financeiras e materiais, e isso ditou o ritmo de envolvimento afetivo-sexual com as mulheres em suas trajetórias amorosas. Seus relatos sugerem que os homens brancos, mesmo pobres, eram vistos como mais descolados, cheirosos, bonitos, elegantes, em suma, como referência de beleza e *status* adquirido simbolicamente pela brancura da pele. Para terem segurança e tentarem competir na conquista das mulheres ou estarem minimamente próximos dos sujeitos brancos, eles procuravam trabalhar demasiadamente – mesmo que em serviços subalternos – para ter dinheiro e comprar roupas, joias, tênis e até mesmo motocicletas. Desse modo, acreditavam-se atraentes e reconhecidos, ou melhor, “vistos”.

Ainda que estivessem munidos desses elementos, era crucial que se portassem discursivamente como “verdadeiros ganhões bons de cama” e exímios conquistadores. Sem isso, não havia autoestima e segurança para tentar desenvolver relações afetivo-sexuais, pois esses enunciados positivavam a cor de sua pele negra. Nesse caso, eles próprios identificam que a competitividade manifestada em virtude do ciúme ainda é transposta como a marca de uma ferida aberta para as relações não monogâmicas atuais. A todo tempo precisam se provar por meio de suas profissões, situações financeiras e/ou performances sexuais para ter segurança.

De maneira geral, os entrevistados apontam os problemas que o ciúme pode gerar na relação não monogâmica. Por um lado, quem o sente pode entendê-lo como algo estarrecedor, que gera vergonha, o que pode fazer com que o sujeito não se sinta preparado suficientemente para assumir e viver a não monogamia e desconfie de sua capacidade de reconstrução. Isso pode abalar profundamente sua autoestima e o deixar vulnerável ao ponto de não desenvolver segurança para dar continuidade a uma relação não monogâmica ou se envolver numa relação desse tipo de modo efetivo. Por outro lado, o indivíduo pode desenvolver comportamentos controladores para que seu parceiro não se relacione com terceiros – ou melhor, para que se relacione apenas com pessoas com as quais o indivíduo se identifique, o que é chamado de “poder de veto”. Akin comentou que esse é um fenômeno comum de quem manifesta ciúmes.

Os entrevistados deram depoimentos semelhantes, ao falar de quando começaram a ver o ciúme de outro modo. Prezaram, inicialmente, por repensar a ideia de concorrência que esse sentimento evoca. Eles afirmam que, a todo momento, colocavam-se em comparação aos afetos de seus parceiros, o que os deixavam inseguros. A perspectiva mudou quando eles “elevaram a própria autoestima, enquanto pessoas negras”, e assumiram para si mesmos que jamais dariam conta sozinhos de fazerem felizes as pessoas com as quais se relacionam. Daí, removeram um fardo das costas e entenderam que não só eles, mas também seus parceiros não podem ser completados inteiramente. Lueji (32 anos, mulher cis, pansexual, 2020) disse que é uma

questão de inverter a chave para compreender o ciúme de outro modo:

[...] o meu parceiro é tão foda quanto eu, é justamente por isso que não conseguirei dar conta disso tudo, não posso satisfazê-lo sozinha, não posso completá-lo, ele precisa de outras pessoas fudas. Aliás, precisamos. E que bom por isso, se somos fudas, temos que nos envolver com pessoas fudas, e isso não deve me deixar insegura.

Para Ayana (38 anos, mulher cis, bissexual, 2020),

Assim, como eu penso comigo de ficar com outras pessoas, pelo mesmo motivo eu não posso colocar essa responsabilidade no colo do meu companheiro, do tipo assim: “Eu te completo, eu sou maravilhosa pra você, então você vai ficar só comigo”. Não, isso não faz o menor sentido. Ele tem que procurar outras pessoas que são fudas também, que são legais, para ele ter outras visões de mundo, e eu tenho que ficar feliz por isso. Não posso podar isso da pessoa seguir, crescer e viver outras coisas. O ciúme muitas das vezes vem dessa sensação de inferioridade que temos frente aos desejos de nossos parceiros.

Olodutum (38 anos, homem cis, heterossexual, 2020) elencou inúmeras formas como abordou o ciúme em sua trajetória afetivo-sexual. De início, comentou uma ética do cuidado que pode ser desenvolvida no interior dos relacionamentos não monogâmicos. Dialogar sobre o ciúme do outro é uma forma eficaz, segundo ele, de transmitir apoio, ainda mais se esse outro for recente na não monogamia. Para ele, o posicionamento requer paciência e consideração pela pessoa que está ao seu lado, pois não se pode ser ingênuo, imaginando que o(s) parceiro(s) deixará(ão) de ter ciúmes. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidado para não idealizar o amor por uma pessoa e suportar demais os traumas dela.

Conforme Olodutum interpreta, com isso bem-resolvido entre os parceiros, há uma estratégia a ser adotada: fetichizar o ciúme e tirar o suposto outro do lugar de ameaça do relacionamento amoroso em questão, mas sem objetificá-lo. Para ele, isso só é possível pelo fato de que, na não monogamia, o ciúme, assim como qualquer outro sentimento naturalizado, não tem um lugar. O importante é entendê-lo como prejudicial à relação:

O ciúme apresenta o outro como ameaça. E aí, às vezes, nessa brincadeira do fetiche, você começa a perceber que o outro não é uma ameaça, mas o outro faz parte da brincadeira, faz parte do tesão. E aí, você sente tesão da pessoa tá sentindo tesão, a pessoa sente tesão por você tá sentindo tesão, e assim vai. Tem uma dança aí entre a ética do cuidado e o fetiche.

Independentemente da maneira como tentam sanar os ciúmes, todos procuram desenvolver como resposta sentir alegria ao ver seu parceiro feliz com seus afetos e/ou em projetos nos quais possam não estar incluídos. Por exemplo, Ayana acredita que, se o ciúme

surge do fato de o indivíduo simplesmente se sentir mal por seu parceiro possivelmente estar se relacionando com outro(s) ou pois o indivíduo imagina que há uma pessoa externa à relação que pode “roubar” seu(s) parceiro(s), o movimento contrário é a felicidade sentida pelo fato de o(s) companheiro(s) estar(em) se relacionando e tendo alegrias com outro(s) indivíduo(s). Um exemplo disso seria a noção de “compersão”, categoria afetiva que pode ser entendida como uma aversão reflexiva ao ciúme, seu verdadeiro oposto. Assim, não monogâmicos não se deixam “dominar” pelo ciúme e procuram visualizar o parceiro com outra(s) pessoa(s), sentindo-se bem com esse posicionamento.

Todavia, para desenvolver tal sentimento, é necessário o tão comentado autoconhecimento. Para os entrevistados, conhecer a si mesmo significa buscar caminhos para não invadir os outros com os quais se relacionam com questões e dilemas próprios e fazer propostas absurdas devido ao ciúme e à insegurança. Isso porque, entendendo a si, os limites pessoais ficam mais evidentes. O próximo passo seria, então, externalizá-los ao(s) parceiro(s), propondo tratos e definições que sejam benéficos para os envolvidos e os façam evoluir gradativamente no interior do arranjo não monogâmico.

## NEGRITUDE E NÃO MONOGAMIA

Esse trabalho de autoconhecimento, que busca desaprender o ciúme e desenvolver a compersão, surge, para os não monogâmicos negros pesquisados, como uma forma de priorizar vínculos afetivos a partir de bases que não as românticas. Eles não falam do amor em si, mas de relações. Assim, há uma dupla característica nesses discursos: existe o sentimento do amor e a relação amorosa, sendo o amor um sentimento e uma relação. Quer dizer, a dinâmica da relação se refere àquilo que as pessoas falam, mais do que ao sentimento amoroso propriamente dito. Quando discutem o sentimento, propõem que o “amor”, embora político, não pode ser fechado em uma categoria, justamente para que não seja engessado e seja entendido como uma emoção aberta, com múltiplas características e desvinculada da exclusividade. Interpretam-no, portanto, como algo transitório e em permanente movimento.

Nesse mesmo sentido, a categoria não monogamia era abordada de modo flexível por eles. Trata-se de um termo guarda-chuva que abarca vários modelos consensuais de relação, como poliamor, relações livres/amor livre, relacionamento aberto, *swing*, anarquia relacional e poliginia, entre outros. É importante dizer que há vários conflitos e discordâncias quanto aos

princípios da não monogamia entre eles, de modo que o termo “não monogamia” era utilizado para propor múltiplos modelos relacionais e suas possibilidades plurais, e menos para apresentar modelos de modo particularizado.

De fato, como argumenta Pilão (2022), a categoria “não monogamia” é ampla e imprecisa, podendo englobar práticas e conceitos diversos. O seu emprego como uma identidade é, de acordo com o autor, recente e surge em decorrência da popularização das categorias relacionais acima citadas. Ser “não monogâmico”, portanto, permite às pessoas que transitem entre essas e outras formas de relacionamento, proporcionando uma sensação de maior autonomia e flexibilidade do que aquela proporcionada caso assumissem uma única modalidade relacional.

Nessa direção, observamos dois aspectos nos discursos: o afastamento e o conflito entre não monogâmicos negros e monogâmicos negros, e o entendimento por parte dos não monogâmicos de que não adianta apenas se relacionar entre negros, é necessário “descolonizar os afetos”. Para tal, propõe-se a não monogamia. Ou seja, a própria ideia de “raça” é acionada por esses sujeitos para conferir legitimidade ou deslegitimar relacionamentos amorosos, havendo um complexo entrelaçamento entre os discursos acerca do amor e da negritude.

Por exemplo, nesse grupo não basta o amar entre negros como estratégia contrária ao racismo. É necessária a “descolonização dos afetos” (categoria mobilizada pelos interlocutores), que promove uma ética amorosa capaz de problematizar e desmistificar a fantasia romântica, que reproduz articulações afetivas excludentes entre as próprias pessoas negras, para as quais é fundamental desaprender o ciúme. Notamos que uma importância significativa é atribuída ao ato de pôr em questão e discutir exaustivamente o amor romântico e as suas características, colocando-se como pessoas que procuram questionar não só as ilusões desse ideal, mas as violências simbólicas, inclusive generificadas, produzidas por ele.

Os não monogâmicos do *Afrodengo – Amores Livres* criticavam duramente a premissa, trazida no interior do *Afrodengo*, grupo com o qual romperam, de que a não monogamia não era para eles por ser “coisa de branco”. Na verdade, como argumentou Danso (38 anos, homem cis, heterossexual, 2020), ouvir esse argumento é uma forma de ser duplamente desumanizado, pois falar para uma pessoa negra que ela não pode algo por ser negra é uma tentativa de minar uma agência e destituí-la de discernimento e movimento, como se existisse uma essência que determinasse um lugar de negro e um lugar de branco infundavelmente.

Os não monogâmicos do grupo estudado, por outro lado, dizem que o que é padrão branco é a monogamia, por se tratar de uma herança colonial que opera com uma moralidade cristã de controle do corpo e da sexualidade, mesclando-se, atualmente, com o amor romântico. Para eles, os monogâmicos deixam de lado a historicidade da mononormatividade (categoria mobilizada

pelos interlocutores para se referirem ao regime familiar e afetivo-sexual monogâmico), que teria uma relação intrínseca, sobretudo na América Latina, com o colonialismo. Dessa forma, apontam para a contradição dos argumentos que os monogâmicos manifestavam no *Afrodengo*, afirmando que se apegavam a uma “concepção de amor e família falida”, que agora procura-se “pintar de preto” para dizer que está tudo bem.

Um das coisas que Bintu (32 anos, mulher cis, bissexual, 2020) percebe constantemente são monogâmicos negros, sobretudo mulheres, que dizem que nunca foram assumidas em suas relações amorosas e que lutaram muito para encontrar alguém que desse esse passo. Observa-se que, nessa lógica, o medo do abandono e da rejeição manifesta-se, de modo mais impetuoso, em pessoas racializadas e/ou que sofrem outras opressões. Por essa razão, conforme essa interlocutora, muitas delas sonham com um relacionamento “monogâmico padrãozinho”, pois isso lhes foi negado em seus percursos afetivos. Assim, parte-se de um não-lugar, ou, em termos nativos, “um lugar de escassez” para eleger tal formato de relação. Dessa maneira, a monogamia e o ideal do amor romântico, para muitas dessas pessoas, funcionariam como vias mais cômodas, pois prometem garantias de estabilidade, profundidade e construção de intimidade com o outro.

No entanto, para eles, o amor romântico produz esperanças cruéis de relações amorosas impraticáveis em uma prateleira afetiva racista, sexista e classista. Essa prateleira é marcada por um ideal estético branco, jovem e magro, em que mulheres negras ocupam os piores lugares, são objetificadas sexualmente e não são entendidas como dignas de receber amor/afeto e de serem assumidas socialmente. Quando assumidas, devido aos traumas do preterimento, sentem-se insuficientes para o parceiro e acabam em relações muitas vezes marcadas por machismo e cerceamentos, renunciando às suas vontades para manter o parceiro ao seu lado, entendendo-o como o único capaz de assumi-la e lhe dar amor.

Na análise desses sujeitos, pautados pela negritude, os monogâmicos mostravam-se entusiasmados, no contexto do *Afrodengo*, com um modelo de amor romântico vendido como amor preto ou amor afrocentrado, no qual “vale de tudo para se aprisionar um príncipe negro ou uma princesa negra, sem necessariamente considerar as terríveis expectativas que esse amor traz, como o ideal de felicidade e eternidade”, comentou Danso. Nesse sentido, os interlocutores frisavam que, embora seja válida como estratégia política contra o racismo, a ideia de amor negro nos moldes monogâmicos nada mais é do que um desdobramento penoso do amor romântico. Para eles, trata-se de um ideal eurocêntrico ilusório, que vende sonhos irrealizáveis e ocasiona danos irreparáveis a longo prazo.

Nota-se, portanto, que esses sujeitos centralizam seus argumentos em questões

sociopolíticas que lhes atravessam na transgressão que fazem do que denominam “estrutura monogâmica”. Para eles, o posicionamento político de negros se amarem é importante, mas, se for monogamicamente, continua-se a compactuar com um regime de opressão fundado no colonialismo. Assim, apesar das ações históricas do movimento negro terem sido fundamentais para propor outra forma de visualizar a intimidade e o amor entre negros no Brasil, parece que não foi suficiente, pois o amor entre negros foi a todo tempo defendido em torno da monogamia do modelo judaico-cristão, não sendo potencialmente descolonizador. Defendem que, para descolonizar os afetos e a si próprios, é fundamental suprimir a monogamia, o que exige o letramento afetivo discutido na seção anterior. Do contrário, certas opressões derivadas desse arranjo, como a legislação sobre o corpo e a expressão da afetividade do outro por meio dos ciúmes, e a naturalização dos papéis de gênero continuarão sendo reproduzidas entre os negros.

Além disso, por mais que os não monogâmicos negros procurem abordar as relações sexuais despidas de uma carga moralizante, entendendo que elas não podem ser dilemas ou tabus, ficam incomodados com a maneira como qual algumas pessoas brancas, no interior dos grupos não monogâmicos mistos, reduzem tudo ao prazer sexual, em uma postura, segundo eles, “individualista”, sem levar em consideração aspectos políticos mais amplos. Daí a necessidade de fundar um grupo (*Afrodengo – Amores Livres*) que não apenas tratasse de raça e não monogamia, mas que visualizasse esse arranjo, por um lado, como uma postura política questionadora da mononormatividade que, segundo eles, fosse pautada pelas violências da exclusividade e, por outro lado, sensível a questões políticas e coletivas das pessoas negras em geral.

Aqui se observa uma contradição, todavia: a categoria não monogamia, entre eles, é interpretada como fluida, mas ao mesmo tempo cria seus próprios marcos e enquadramentos. Por exemplo, a necessidade de enquadrar a não monogamia como algo que não é “putaria” – para legitimar esse arranjo diante dos enunciados dos monogâmicos negros – é uma forma de fugir do estigma social. Nesse sentido, os sujeitos da pesquisa procuram criar suas próprias gramáticas morais e emocionais, havendo uma ideia de cuidado coletivo entre os negros que, discursivamente, condena o ciúme e supera a “putaria” e o individualismo, tão comum entre a “não monogamia embranquecida”, essa, sim, atribuída ao descrédito. Elaboram-se, portanto, enquadramentos normativos sobre o que deveria ser uma “não monogamia mais politizada”, aquela que não vise apenas ao sexo e que critique igualmente a liberdade incondicional de pessoas brancas.

Aliás, em torno do argumento de modelo embranquecido de não monogamia, que só visaria ao sexo, há, para além da disputa moral, um jogo de inversão de dominação cultural,

pelo qual pessoas negras acusam pessoas brancas de serem mais individualistas, menos coletivas e, por conseguinte, inconsequentes em relação a considerar o(s) outro(s) afeto(s) em suas ações cotidianas, devido à sua educação enquanto sujeitos brancos. A não monogamia embranquecida seria, então, irresponsável afetivamente. Por outro lado, o mesmo argumento serve para legitimar a não monogamia diante das acusações dos monogâmicos negros, tratando-a como enegrecida quando concretizadas e respeitadas as necessidades de pessoas negras, diferenciando-se, portanto, da não monogamia embranquecida. Esses jogos de inversão são marcados por inúmeras ambiguidades em que a ideia de raça é a todo tempo trazida e negociada para legitimar ou desvalorizar os arranjos afetivo-sexuais.

A contar os conflitos entre monogâmicos e não monogâmicos negros, trazidos discursivamente por esses últimos, fica mais evidente a dimensão micropolítica dos discursos sobre as relações afetivo-sexuais, em que os indivíduos negros promovem uma espécie de dissidência estratégica. Isto é, pessoas e grupos que se inserem em um campo de disputas discursivas engajadas nos conflitos em torno da forma mais saudável para uma pessoa negra se relacionar amorosamente. Dessa forma, torna-se inegável o peso político atribuído pelos interlocutores da pesquisa ao formato “mais adequado” de relacionamento. Os arranjos amorosos são colocados em jogo para tratar de aspectos mais amplos em nosso contexto, visando, principalmente, ao confronto das opressões e à disputa por um regime de moralidade.

Para os não monogâmicos negros, somente tornar-se negro, reivindicar o “amor afrocentrado” e contrariar o relacionamento interracial (palmitagem) não é o bastante para interrogar a colonialidade das emoções. Esses indivíduos entendem que a base da noção hegemônica de amor é a monogamia implantada violentamente pelos europeus. Esse arranjo limita, de maneira geral, a possibilidade de escolhas das pessoas, por conta de sua institucionalização.

Por fim, esses aspectos sugerem como a não monogamia é concebida, ainda que implicitamente, como uma identidade pelos não monogâmicos negros. Nota-se uma constante definição do sentido de si mesmo e de orientação da própria existência por meio da afirmação da não monogamia. Assim, o arranjo tem a potencialidade de revestir os sujeitos dessa pesquisa, atribuindo-lhes significados e sentidos, conferindo autenticidade à sua maneira de amar e de se relacionar com o mundo. Essa identidade não monogâmica é mobilizada e legitimada em torno da negritude e em oposição, por razões distintas, tanto à “monogamia colonizada” quanto à “não monogamia embranquecida”. Essas diferenciações desenvolvem, embora não declaradamente, os enquadramentos do que é um relacionamento mais coerente, nesse caso em especial, a não monogamia, por meio de um critério racial.

Em diálogo com a obra de Kwame Anthony Appiah (2007), entendemos que, assim como qualquer outra identidade, a não monogâmica, descrita aqui, emerge de uma gama de respostas instáveis a forças culturais maiores e em oposição a outras identidades (monogâmicos negros e não monogâmicos embranquecidos), sendo apenas mais uma dentre tantas outras disponíveis para a mobilização política de si de modo mais amplo. Diríamos que a identidade desses sujeitos é definida diante da multiplicidade de grupos aos quais estão relacionados, no caso em questão, os negros e os não monogâmicos, o que mostra que não estão ligados a um único grupo de referência.

Isso nos possibilita também entender que a identidade negra é negociada e disputada no interior de um contexto social determinado, nesse caso em específico, em um grupo de não monogamia, no qual os agentes se situam e conduzem suas preferências. Ou seja, o processo de construção de identidade é desenvolvido por intermédio da ordem das relações entre os indivíduos no grupo, bem como suas posturas e reivindicações em torno das relações amorosas. A construção da ideia de negritude e relação não monogâmica se dá a partir da desconstrução da ideia de amor ocidental, já que essa ideia aparece como algo colonial. Reivindicar a negritude no contexto desses não monogâmicos negros, então, se relaciona com entender a relação amorosa de outra forma. A não monogamia (re)constrói e afirma a negritude, acionando uma insurgência contra o ideal de amor romântico e o arranjo monogâmico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que as relações afetivo-sexuais, sejam elas não monogâmicas, sejam monogâmicas, são atravessadas pelo desdobramento e iteração de um intenso processo de singularização dos atores sociais, tal como aplicado às relações interpessoais íntimas, como um dado direto do constrangimento social, econômico, político e tecnológico que vem ocorrendo no mundo contemporâneo. Esse processo de singularização traz para o interior das relações amorosas a ideia de reconstrução do eu por meio do domínio de uma linguagem terapêutica, que exige uma procura intelectual, em termos de reflexividade, para alcançar mudanças comportamentais e rever atitudes no contexto dos laços afetivos.

Não à toa, ao longo do texto, diante dos discursos de nossos interlocutores, chamamos atenção para o fato de que, ao procurarem outras formas de visualizar o amor, a sexualidade e as relações afetivo-sexuais de modo geral, concebendo novos modelos e arranjos, na tentativa

de dismantelar as bases das concepções românticas de relacionamento e diminuir seu papel, os não monogâmicos estão inclinados a procurar uma “autenticidade de si” em suas relações amorosas por meio do domínio de uma gramática psicologizante. Essa linguagem terapêutica é um traço fundamental no discurso dos interlocutores da pesquisa, pois toma espaço para orientar a conduta afetiva e promove a ideia de que os sujeitos precisam estar em busca, antes de tudo, de si próprios, identificando seus anseios e particularidades para que, posteriormente, exijam e determinem um relacionamento íntimo e benéfico em suas vidas.

O vocabulário terapêutico, com o argumento de relações sadias, é utilizado para libertação das relações íntimas da assimetria, desenvolvendo certos jargões, como por exemplo, a lógica de trocas equitativas que devem atravessar o relacionamento amoroso não monogâmico. Nesse sentido, exige-se dos sujeitos intensa reflexividade sobre seus laços afetivo-sexuais, comportamentos e sentimentos.

Isso nos mostra que a não monogamia aparece como uma experiência que tem também contradições entre o que as pessoas dizem/entendem que fazem e o que estão fazendo de fato. Por exemplo, de um lado, há um elemento de individualismo moderno evidente no caráter psicologizante da experiência, o que aparece nas práticas do cuidado de si, na linguagem terapêutica para escrutinar e lidar com as emoções como algo individual, na busca por relações “saudáveis”, por se autoconhecer, ter autoestima etc. De outro lado, os interlocutores do *Afrodengo – Amores Livres* estão argumentando que a não monogamia rompe com o modelo ocidental moderno do amor romântico monogâmico, pois produz relações múltiplas e diversas em que há cuidado, afeto, respeito etc., sem as coerções, regulações, restrições, assimetrias e desigualdades da monogamia.

O problema é que o amor, a monogamia, a família moderna – todos estão relacionados à emergência do individualismo e do indivíduo como valor, algo que aparece entre os nossos interlocutores quando falam sobre as práticas de “cuidado de si”, da valorização da liberdade, da gestão de emoções etc. Ou seja, temos arranjos que são ao mesmo tempo construídos por valores individualistas modernos, mas se contrapõem a esses valores, ao dar relevo e importância a múltiplas relações e pessoas.

Nesse processo, o ciúme em especial é interrogado, trabalhado e entendido como algo que precisa de atenção, sendo tensionado a todo instante para que as pessoas envolvidas na relação consigam “lidar melhor” com ele. Nota-se que os sujeitos procuram uma variedade de técnicas para capacitar o eu a ganhar e exercer uma conscientização, um projeto para alavancar e sanar suas necessidades sentimentais, a serem apreciadas, geridas, selecionadas e, por fim, fiscalizadas, para que se tornem melhores.

Artifícios para o controle de ciúmes, por exemplo, são desenvolvidos, baseados em sua compreensão como uma construção social nociva, um dos maiores malefícios da “herança monogâmica”. Além disso, procuram erradicar competições e hierarquias, tidas como características essenciais da monogamia e responsáveis pelas principais mazelas nos relacionamentos afetivo-sexuais. Nesse sentido, o modo como entendem o sentimento do ciúme mostra sua articulação com as dinâmicas de gênero, na qual homens devem competir pela proeza sexual e mulheres se veem preteridas por outras, bem como de raça, na qual a percepção de inferioridade diante de pessoas brancas afetaria sua autoestima. Ao articular a vivência do ciúme ao modo como as dinâmicas de gênero e raça atravessam as relações amorosas, o discurso dos nossos interlocutores adquire uma dimensão micropolítica, como propõem Abu-Lughod e Lutz (1990), realçando desigualdades e relações de poder. Essa dimensão é ainda mais reforçada, pois desaprender o ciúme se torna parte relevante de um projeto político de “descolonizar os afetos”, base de não monogamia como projeto identitário negro.

Ao mesmo tempo podemos entender esses esforços de “desaprender” o ciúme como um trabalho emocional proposto por Hoschild (2013), por meio do qual as pessoas buscam ajustar o que sentem em certos contextos de interação. Não se trata apenas de não expressar ciúme, mas de tentar mudar o sentimento, articulado a um projeto moral e político de construção de uma identidade negra. No universo pesquisado, esse sentimento interfere na vivência das relações afetivo-sexuais não monogâmicas, entendidas como um modelo que “descoloniza afetos” e afirma a negritude.

Assim, a adesão e a vivência de relações afetivo-sexuais não monogâmicas, segundo os interlocutores da pesquisa, se embasam na recusa da monogamia como parte do regime colonial europeu branco. A monogamia estaria atrelada a visões individualistas das relações amorosas que se contrapõem a valores coletivos e aspectos políticos mais amplos associados a um projeto particular de identidade negra. É por isso que há a crítica de que pessoas negras em relações monogâmicas ainda estariam presas a formas colonizadas e opressoras de vivências afetivas.

Assim, em busca de um projeto de identidade negra, o grupo estudado propõe “descolonizar os afetos” na experiência da não monogamia. Os interlocutores pensam em que medida as emoções são construídas, ou, mais precisamente, “inventadas” dentro de um contexto social determinado. Como a monogamia é considerada hegemônica, essas pessoas entendem que, por serem criadas nesse formato, levam tempo para se desvencilhar de alguns comportamentos. Por meio de uma linguagem terapêutica, o grupo pesquisado procura promover circunstâncias especiais para suas vivências amorosas, que se tornam elementos centrais de seus projetos políticos de identidade.

## REFERÊNCIAS

1. APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2007.
2. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Romeu e Julieta e a origem do Estado. *In: VELHO, Gilberto (org.). Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 130-169.
3. BORNIA JR., Dardo Lorenzo. **Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/193166>. Acesso em: 20 jan. 2023.
4. CARDOSO, Daniel. **Amando vári@s: individualização, redes, ética e poliamor**. 2010. Tese (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/5704>. Acesso 20 jan. 2023.
5. FACEBOOK. **Descrição do grupo**. [S. l.], [s. n.], 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/afrodengo/>. Acesso em: 29 set. 2020.
6. GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.
7. HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
8. HOSCHILD, Arlie. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. *In: COELHO, Maria Claudia (org.). Estudos sobre interação*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 169-210.
9. ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
10. LÁZARO, André. **Amor: do mito ao mercado**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
11. LOBATO, Josefina Pimenta. **Antropologia do amor: do Oriente ao Ocidente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
12. LUHMANN, Niklas. **O amor como paixão: para a codificação da intimidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
13. LUTZ, Catherine. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. **Cultural anthropology**, Arlington, v. 1, n. 3, p. 287-309, aug. 1986.
14. LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction. *In: LUTZ, Catherine A.; ABU-*

- LUGHOD, Lila (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
15. MILLER, Daniel *et al.* **Como o mundo mudou as mídias sociais**. Londres: UCL Press, 2019.
16. PILÃO, Antonio Cerdeira. **“Por que somente um amor?”**: um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/862954.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2023.
17. PILÃO, Antonio Cerdeira. Ativismos não-monogâmicos no Brasil contemporâneo: a controvérsia poliamor-relações livres. **Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 1-24, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/QmP3dyFhnkVRJJx7XMGLbmJ/>. Acesso em: 20 jan. 2023.
18. REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia Pereira. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2010.
19. ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o Ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
20. SALEM, Tania. O casal igualitário: princípios e impasses. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 24-37, fev. 1989.
21. SARSBY, Jacqueline. **Romantic love and society**. London: Penguin Books, 1983.
22. SILVA, Vania Sandeleia Vaz da; NERES, Geraldo Magella; SILVA, Rosangela da. Michel Foucault e o Poliamor: cuidado de si, parresía e estética da existência. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 24, n. 48, p. 87-108, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/18968>. Acesso em: 20 jan. 2023.

*Rhuann Fernandes*

Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5012-5352>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: [rhuannfernandes.uerj@gmail.com](mailto:rhuannfernandes.uerj@gmail.com)

*Claudia Barcellos Rezende*

Professora Titular na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorado em Antropologia pela London School of Economics. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0297-1540>. Colaboração: Redação e Revisão. E-mail: [cbrezende65@gmail.com](mailto:cbrezende65@gmail.com)

# Espanha e seus museus pela construção do conhecimento antropológico

Spain and its museums for the construction of the anthropological knowledge

**Renata Montechiare**

Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

A concepção e o desenvolvimento da antropologia em museus na Espanha encontram particularidades pouco compartilhadas com seus pares europeus. Este trabalho pretende analisar o pioneirismo dos estudos antropológicos efetivados no país com a colaboração de museus no século XIX como um *locus* privilegiado de análise e compreender seu parco desdobramento a partir da primeira metade do século XX, diante da conjuntura político-social que enfrentou. Por meio de etnografia e revisão bibliográfica, o artigo busca conhecer as dimensões que a disciplina alcançou em Madri e em Barcelona no período e compreender a suposição local de que seus museus antropológicos “não deram certo”. A pesquisa culmina na análise sobre as condições políticas e sociais às quais esteve o país submetido nos períodos da consolidação da disciplina e de seus museus.

**Palavras-chave:** Antropologia espanhola, Museu de antropologia, Museu de etnologia, Espanha.

---

Recebido em 04 de março de 2023.  
Avaliador A: 01 de maio de 2023.  
Avaliador B: 05 de setembro de 2023.  
Aceito em 22 de novembro de 2023.

---



## ABSTRACT

Anthropology in Spain was created and developed in a specific context, distinct from other European countries. This paper intends to analyze the innovation of anthropological studies in collaboration with museums in Spain in the 19<sup>th</sup> century and understand why it couldn't continue its development during the first half of the 20<sup>th</sup> century, considering the social and political context. The research attempts to comprehend the ways in which the discipline could advance; based on fieldwork and the review of historic literature, the research aims to understand the local assumption that Spain's anthropological museums have "failed". The research culminates in an analysis of the political and social conditions to which the country was subjected during the periods of consolidation of the discipline and its museums.

**Keywords:** Spanish anthropology, Museum of anthropology, Museum of ethnology, Spain.

## APRESENTAÇÃO

A antropologia e os museus trilharam caminhos de aproximações e distanciamentos desde o século XIX até os dias de hoje. Como uma das instituições mais contínuas, os museus reuniram coleções antropológicas, compondo dos gabinetes de curiosidades às vitrines de “artes primeiras”<sup>1</sup>. Tornaram-se espaços de estruturação da disciplina na Europa e funcionaram como laboratórios onde antropólogos exerciam suas práticas de pesquisa e testavam hipóteses de trabalho (Bennett, 1995; Gonçalves, 2007). Assim, na constituição da antropologia no século XIX, o museu teve papel central para a reunião, a análise e a exibição de coleções supostamente capazes de representar materialmente as formas de vida dos povos que as produziram.

As transformações nos museus de antropologia relacionam-se de múltiplas formas às mudanças da própria disciplina. Passadas as primeiras décadas do século XX, quando vinham há cerca de meio século funcionando como lugares de análise da cultura material produzida por povos “exóticos”, seu momento de exaltação foi aos poucos esmaecendo. Os países onde a etnografia se legitimara como método após a década de 1930 passaram por um resfriamento das relações entre os pesquisadores e os museus. Isso aconteceu em função do que sugeria o material trazido das pesquisas de campo pelos antropólogos. A exemplo de Franz Boas,

---

<sup>1</sup> Denominação empregada às coleções antropológicas do *Musée du quai Branly*, em Paris, inaugurado em 2006.

eles concentravam-se em observações e registros dos relatos “nativos” em seus pormenores. Pretendiam contemplar apontamentos que mostrassem o modo de pensar dos pesquisados (Stocking, 2004), enfatizando das práticas cotidianas aos mitos. Os objetos isolados da observação participante já não pareciam suficientes para explicar a cultura, e o interesse das pesquisas ganhou novo foco. A transformação das relações com os museus, tornados objetos de estudo, ocorreria na sequência da descolonização africana e asiática nos anos 1960 e 1970.

Nesse percurso, em cada país, a antropologia e os museus movimentaram-se de acordo com suas próprias premissas, refletindo escolhas, aspectos culturais, políticos e sociais. Na Espanha não foi diferente.

Realizei pesquisa de campo com museus antropológicos espanhóis entre 2010 e 2016. Ao dialogar com meus pares no Brasil, a investigação gerou um questionamento recorrente: mas existe antropologia na Espanha? Uma sombra de desconfiança e incerteza parecia atravessar os debates sobre histórias da antropologia no mundo, colecionamento e museus científicos, afinal poucos são os antropólogos espanhóis conhecidos por aqui.

Se havia dúvida sobre sua existência contemporânea, o pioneirismo da fundação do *Museo Nacional de Antropología de Madrid* (MNA), em 1875, confirmaria a concomitância do debate antropológico na Espanha no período, assim como ocorria em seus vizinhos europeus. De fato, a segunda metade do século XIX teve Pedro González de Velasco, médico craniologista fundador do museu, impulsionando pesquisas no país em diálogo com cientistas de outras partes da Europa<sup>2</sup>. Nesses primórdios, a disciplina desenvolveu-se essencialmente em espaços externos à universidade.

A pesquisa apontou para o fato de que a hesitação quanto ao rendimento da disciplina na Espanha não é exclusiva do pensamento brasileiro sobre os espanhóis. Estes, contemporaneamente, também demonstravam comedimento e até certo lamento quanto aos caminhos da institucionalização de seus principais museus antropológicos e etnológicos.

Sánchez (1990) observa o pouco interesse dos pesquisadores da história da antropologia espanhola pelas primeiras décadas do século XX, enquanto foram crescentes os trabalhos sobre o início de seu desenvolvimento na segunda metade do século XIX, período no qual o referido museu foi concebido. Assim, o ciclo que se inicia após o fim da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), chamada de “antropologia da etapa franquista”, de acordo com o autor, foi rechaçado pelos pesquisadores dos campos da antropologia e do folclore no país. Pouco se produziu e

---

<sup>2</sup> São conhecidas as memórias de Velasco acerca de suas relações científicas, tanto na aquisição de objetos para o que hoje o MNA convencionou delimitar como as coleções que originaram o museu quanto nas polêmicas trocas de restos mortais com Paul Broca em Paris. Ver Giménez Roldán (2012), Schiller (1979).

difundi para fora da Espanha a respeito do período franquista (1939-1976), que coincidiu com a expansão da disciplina dentro e fora da Europa (Ribeiro, 2006). Ainda de acordo com Sánchez (1990), a recusa à pesquisa sobre a antropologia dessa etapa se deu “*por considerarla (con gran parte de razón) tanto aniquiladora de los caracteres culturales propios de sus respectivas autonomías como estéril en lo referente al desarrollo de estudios antropológicos válidos*” (Sánchez, 1990, p. 61).

Com a redemocratização do país depois de 1975, o renascer da atividade intelectual propriamente antropológica coincide com a “hora do entusiasmo”: o conjunto de museus revitalizados e inaugurados no país, conforme analisado por Maria Bolaños (2005).

No presente trabalho, as análises partem das observações de campo produzidas e da revisão bibliográfica sobre o tema dos museus antropológicos e etnológicos, especificamente os da Espanha. Dialogam conceitualmente com os trabalhos relativos a museus, patrimônio cultural e memória, conforme estudados por José Reginaldo Santos Gonçalves (2007), e ainda com os resultados de pesquisa entre antropólogos na Espanha, apontados por Christina Rubim (2018) sobre o desenvolvimento da disciplina no país, especialmente fora da academia.

Mais especificamente, a concepção e o desenvolvimento da antropologia na Espanha são aqui apresentados por meio de dois de seus museus antropológicos<sup>3</sup>. Localizados nas duas principais cidades do país, o *Museo Nacional de Antropología de Madrid*, criado em 1875, encampa a forte ascensão das teorias evolucionistas, enquanto o *Museo Etnológico de Barcelona*, criado no fim dos anos 1940, em meio à ditadura franquista, dialoga sobre folclore e identidade nacional. Estado, política e ciência caminham lado a lado em etapas de cooperação e de disputas. Seus períodos de constituição são aqui destacados como um meio para conhecermos parte do contexto da antropologia no país e da própria sociedade em cada época. Este trabalho percorre uma hipótese local recorrente sobre o suposto fracasso dos museus dedicados à disciplina antropológica na Espanha que, como veremos, aponta conexões com o colonialismo e o colecionismo extra europeu.

---

<sup>3</sup> Ver mapa de localização dos museus na Espanha, com o resumo das informações sobre suas coleções e exposições de longa duração. Disponível em: <https://maps.app.goo.gl/YexiqksikEPbj8tc7>. Acesso em: 25 set. 2023.

## ANTROPOLOGIA INTERNA E EXTERNA

Entre 2010 e 2011, bem como entre 2015 e 2016, estive em campo em Madri e Barcelona pesquisando museus antropológicos para a tese de doutorado<sup>4</sup>. Na primeira etapa, estive vinculada como bolsista ao *Departamento de Difusión* do *Museo Nacional de Antropología de Madrid* por meio de uma bolsa concedida pelo Ministério da Cultura da Espanha<sup>5</sup>. Nessa temporada, cumpria jornada diária no museu, investigando a coleção de objetos da América que compõem uma das salas de exposição de longa duração. Também apoiava as atividades dos programas de recepção de públicos, especialmente escolares.

Na segunda etapa, já como bolsista de doutorado sanduíche pela Capes, estendi as atividades de pesquisa a Barcelona e dois de seus museus. Dessa vez vinculada à *Universitat de Barcelona*<sup>6</sup>, acompanhei a reabertura do *Museo Etnológico*, fechado para reformulação havia quatro anos, e os primeiros meses de atividade do recém-inaugurado *Museo de las Culturas del Mundo*, com toda a controvérsia que envolveu antropólogos e historiadores da arte sobre sua concepção (Montechiare, 2019).

Com o intuito de investigar a apropriação e o desenvolvimento local da antropologia no mundo ibérico no período de sua concepção e consolidação, os museus parecem bons espaços de observação: seja porque suas coleções funcionaram como fonte para pesquisas etnográficas ou mesmo como a extensão do próprio campo (Gonçalves, 2007); seja porque as categorias locais a que estão submetidos oferecem pistas importantes sobre o modo como a disciplina operou entre antropólogos e profissionais de museus de antropologia.

Ao investigar contemporaneamente os museus antropológicos e etnológicos na Espanha, observa-se uma diferenciação central e preliminar – museus “de culturas” são diferentes de museus “etnológicos”. Por “de culturas” entendem-se popularmente os clássicos museus antropológicos, com suas coleções que remontam aos gabinetes de curiosidades até as expedições às colônias europeias e exposições universais dos séculos XIX e XX. Já os “etnológicos” seriam aqueles dedicados à cultura material interna ao próprio país, ao modo de

---

4 “Museus em transformação: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona”, tese de doutorado, sob a orientação do Prof. José Reginaldo Gonçalves, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

5 *Becas Endesa de Patrimônio Cultural*, concedida pelo *Ministerio de Cultura de España, Fundación Endesa e Fundación Duques de Soria*.

6 Sob a supervisão do Prof. Xavier Roigé, no Departamento de Antropologia Social.

vida espanhol. Os representantes tipológicos no recorte apresentado neste trabalho seriam o *Museo Nacional de Antropología de Madrid*, por um lado, e o *Museo Etnológico de Barcelona*, por outro<sup>7</sup>.

Essa distinção traduz socialmente a forma como os intelectuais por lá, especialmente antropólogos, museólogos e historiadores da arte, entendem as fronteiras entre as coleções. Há, portanto, uma profunda distância entre os estudos dedicados às instituições e coleções de objetos dos “outros” e os estudos dedicados àquelas do “nós”, habitantes do território nacional. O notável esforço de elaboração de um dicionário da antropologia espanhola, levado a cabo por Carmen Ortiz García e Luis Ángel Sánchez Gomez, expõe esse critério de classificação da produção sobre o próprio país e a produção sobre populações externas (Ortiz García; Sánchez Gómez, 1994). Essa distinção dá limites conceituais estritos, tendo sido necessária a explicação sistemática aos meus interlocutores na Espanha de que a pesquisa que eu realizava dedicava-se a “comparar” museus incomparáveis. Do ponto de vista dos antropólogos espanhóis com os quais dialoguei em campo, as tradições que envolvem essas duas correntes são tão singulares que era desafiador pensá-las reunidas.

Porém, tendo estudado também museus na Catalunha, não é possível fazer a afirmação sobre etnologia sem ressalvas. Por lá, o “nós” diz respeito ao que é interno à região e não está circunscrito ao “ser espanhol”, um tipo de “outro”. A distinção identitária, tão fervorosa contemporaneamente nos processos de autonomia da Catalunha diante da Espanha, aparece refletida nas classificações dos museus e suas coleções.

A distinção entre museu “etnológico” e “de culturas” aponta a dedicação ao conhecimento da cultura material interna do país, no primeiro caso – em que exposições propõem, entre outras tantas interpretações, a passagem do mundo rural ao urbano –, e, no segundo, aos objetos de outras partes do mundo – com a exibição de coleções formadas no contexto colonial, tendo ou não a Espanha como metrópole principal. É sabido que essas outras partes do mundo incluem África, América, Ásia e Oceania e excluem a Europa. Isso significa que não se exibem, em geral, objetos dos países vizinhos, apesar de haver exemplares europeus nas coleções estudadas<sup>8</sup>. Trata-se de um legado localizado num espaço/tempo específico dos museus de antropologia e história natural do século XIX e que de certa forma perpetuou-se.

Os museus “de culturas” vinham de uma tradição da Europa que os vinculava às feiras e

---

7 Outros dois importantes museus aos quais essas categorias são atribuídas são o *Museo de América*, em Madri, e o *Museo de las Culturas del Mundo*, em Barcelona.

8 O *Museo Nacional de Antropología de Madrid* possui coleções europeias em sua reserva técnica, em especial objetos da Alemanha, da Finlândia e da Espanha.

às exposições universais, formando coleções chamadas “extraeuropeias”. A *Exposición General de las Islas Filipinas*, em 1887, tem grande importância na história da antropologia espanhola e na formação da enorme quantidade de antropólogos filipinistas no país até os dias de hoje. Nessa ocasião, objetos e seres-humanos das Filipinas foram exibidos na capital espanhola, o que possibilitou aos museus formar e receber coleções originadas no evento (Romero de Tejada, 2007; 2012). Os anos de preparação da exposição no Parque del Retiro indicam o tamanho da empreitada. Para a exibição das embarcações filipinas levadas à Espanha foram construídos um lago e um dos edifícios mais emblemáticos da cidade – o Palácio de Cristal (MNA, 2017).

O caráter enciclopédico de museus como esses (Bennett, 1995) promovia a reunião de objetos variados, de ossadas humanas a esculturas africanas em madeira, de artefatos minerais a plumárias ameríndias. Se no entendimento local um museu “de culturas” aborda temáticas externas à Europa, seu maior representante na Espanha seria o MNA.

**Figura 1.** MNA



**Fonte:** Acervo pessoal (2015).

Na outra margem, as coleções de “etnologia” contemporaneamente apresentadas no principal expoente desse tipo de museu na Espanha concentram-se na acumulação de objetos dedicados a transmitir a transição à sociedade contemporânea. O MEB, inaugurado em 1949 na

montanha de Montjüic, foi reaberto em 2015 depois de anos fechado para obras, imerso numa controvérsia que envolveu a criação de outro museu, este “de culturas”: o *Museo de las Culturas del Mundo* de Barcelona (Montechiare, 2019). O *Museu Etnològic* detém coleções que tratam da cultura catalã e de seus modos de vida, acionando memórias. Apresenta ainda diversos objetos de cultura popular e das festas tradicionais que permanecem vivas na região. Integra e lidera uma importante e articulada rede de museus etnològicos, a *Xarxa de Museus d’Etnologia de Catalunya*, composta por doze museus públicos com coleções etnològicas locais<sup>9</sup>.

Nesse tipo de museus, os objetos são dispostos sequencialmente, como se fossem capazes de explicar ao público visitante duas temporalidades distintas: na história que se conta por meio do museu sobre a primeira metade do século XX, o mundo rural é representado pelas ferramentas de trabalho masculino nas plantações de uva, trigo, oliva; e nos utensílios de uso domésticos femininos, como o tear e os utensílios culinários de cerâmica. Já o mundo urbano aparece representado por objetos que apontam para a industrialização, os registros das funções do Estado durante a Guerra Civil ou os instrumentos de estamperia nas fábricas de tecelagem.

**Figura 2. MEB**



**Fonte:** Acervo pessoal (2015).

A dimensão de tempo acionada nas exposições, acompanhando Fabian (2013), produz a abstração que correlaciona um tempo secular e naturalizado, mas também espacializado. Como

<sup>9</sup> Os museus que integram a rede estão listados no link <https://cultura.gencat.cat/ca/detall/Articles/Xarxa-de-Museus-dEtnologia-de-Catalunya>. Acesso em: 03 mar. 2023

numa tabulação entre acontecimentos e períodos, os objetos tornam-se provas do modo de vida de determinado grupo social num tempo específico, estabilizando concepções e entendimentos sobre a natureza das relações sociais ali presentes.

Jose Reginaldo Santos Gonçalves analisa o pressuposto epistemológico da visualidade produzida por objetos em exibição, como se fossem dotados de capacidades intrínsecas de comunicação com aqueles que o apreciam. Compreendendo que se trata de uma elaboração, ou seja, que não há nada de natural em esperar que o espectador “leia” objetos como se fossem um texto, Gonçalves (2007, p. 53) dialoga com Nélia Dias (1994) sobre o modo “tipológico” de exibição. Escolha metodológica amplamente utilizada por museus europeus no século XIX, o arranjo organiza a visualidade da exibição partindo dos objetos mais simples aos mais complexos, produzindo um conceito linear de evolução (Gonçalves, 2007). Ainda que meus interlocutores em Barcelona reivindicassem um lugar para explicar a cultura da região, há debates internos sobre a validade dessa formulação naqueles museus, no sentido da capacidade de transmitir o passado dos espanhóis às gerações atuais (Mingote, 2009).

Santamarina *et al.* (2008) comparam as legislações patrimoniais regionais na Espanha e comentam o modo como as denominações “etnológico” e “etnográfico” são usadas indiscriminadamente ou com escassa definição. No entanto tomam como pressuposto a noção ampla de que os termos articulam as diferentes manifestações e formas de vida tradicionais – ainda que uma etnografia não tenha sido efetivamente produzida na ocasião da coleta dos objetos ou depois. No caso do MEB, mesmo que as coleções adquiridas em viagens sejam apresentadas como frutos do “trabalho de campo”, não são acionadas como “etnográficas” pelo conjunto de profissionais do museu, como se a característica demandasse dedicação de tempo e pesquisa incompatíveis com o que foi realizado durante as expedições (Montechiare, 2017).

Em outra via de análise, Maria de Lluç Serra (2010) comenta através de um artigo de J. M. Rueda (2007) a influência dos museus parisienses na forma como se concebeu a separação entre as coleções de antropologia na Espanha: o *Musée National des Arts et Traditions Populaires*, por um lado, com suas coleções dedicadas a observar a cultura “interna” do país; e o *Musée de l’Homme*, por outro, interessado no que é “externo” às fronteiras continentais.

No estudo aqui apresentado, o MEB desponta como o principal representante de uma forma de museu dedicada a exibir coleções capazes de apresentar ao público a história de sua população pela perspectiva “etnológica”. Do ponto de vista institucional, linguagens, metodologias e conceitos variaram ao longo do tempo desde sua criação em 1949, como veremos na sequência, sem, contudo, perder de vista sua missão de diálogo para dentro do próprio país.

## UMA ANTROPOLOGIA INSTITUCIONALIZADA EM MUSEUS

A antropologia do momento de sua constituição na Espanha, no século XIX, teve nos museus e sociedades de estudos espaços de debates e experimentações. Nos países hegemônicos, sua institucionalização atravessou relações coloniais que permitiram a aquisição de coleções de cultura material e o deslocamento de antropólogos metropolitanos por longos períodos às colônias para pesquisa de campo.

A relação entre antropologia e museus estabeleceu-se de modo contínuo na segunda metade do século XIX. O desenvolvimento da disciplina, especialmente no sentido associativo entre pesquisadores e seus objetos de estudos, ocorreu por meio do vínculo com os museus. Assim como em outras tradições, na Espanha os estudos em antropologia física e biológica foram pioneiros no estabelecimento de revistas, sociedades e cátedras que, posteriormente, dariam origem à formação universitária. Tratar dos primórdios da disciplina passa por conhecer os museus que a abrigaram, seus diretores, expedicionistas, colecionadores, colaboradores e *marchands* que abriram caminho para os estudos de cultura material que logo levariam antropólogos a campo para observar relatos e objetos em ação.

Pilar Romero de Tejada<sup>10</sup> (1977) marca quatro grandes momentos na história do MNA no que se refere à disciplina antropológica e ao contexto de sua institucionalização no país. O primeiro se estenderia de 1875 a 1882, período em que se denominava *Museo Antropológico* e compreende a data de sua criação e o falecimento de seu fundador, Dr. Velasco.

Pedro González de Velasco, segoviano de origem humilde, tornou-se um importante cirurgião e craniologista da época, empreendendo toda a fortuna que conquistou na construção de um “*templo a la ciencia*” em 1875 (Giménez Roldán, 2012; Romero de Tejada, 1992; Sánchez Gómez, 2014). Uma década antes da criação do museu, no entanto, Velasco fundou a *Sociedad de Antropología*, reunindo médicos, filósofos, juristas e naturalistas em torno dos estudos de etnologia, geologia, história e especialmente de antropologia física (Romero de Tejada, 1977).

Sua dedicação à anatomia o impulsionou a criar um centro de estudos. Ali recebia seus alunos para aulas práticas, editava a revista *Anfiteatro Anatómico Español* (1873-1880), confeccionava e expunha moldes de resina de partes do corpo humano e também as vendia aos laboratórios e universidades na Espanha (Giménez Roldán, 2012). Descrito como um gabinete

---

10 A autora era diretora do MNA no período de fruição de minha primeira bolsa de estudos na Espanha (2010-2011). Tive a oportunidade de entrevistá-la para a tese de doutorado em 2015, quando já havia deixado a direção do museu.

de curiosidades, o museu que criou em 1875 exibia exemplares dos reinos animal, vegetal e mineral, além de objetos dos mais diversos, organizados nas estantes de madeira e vidro características de museus do período<sup>11</sup>.

A segunda etapa se estende de 1883 a 1938, quando o museu passa às mãos do Estado e posteriormente ganha uma *Sección de Antropología y Etnografía* através de um Real Decreto em 1910, criada pelo então *Museo de Historia Natural*, que continha a coleção do gabinete de curiosidades do rei Carlos III (Romero de Tejada, 1977). Nessa segunda fase, denominava-se *Museo de Antropología, Prehistoria y Etnografía* e adquiriu objetos originários das expedições ao Pacífico e à Guiné Equatorial na segunda metade do século XIX, além de parte das aquisições efetuadas durante a *Exposición General de las Islas Filipinas* de 1887.

A Cátedra de Antropologia da *Facultad de Ciencias* da *Universidad Central de Madrid* foi criada em 1892, e muitas de suas disciplinas foram ministradas no MNA a partir de 1910. A estreita relação entre academia e o museu produziu a tradição de ter o professor titular da cátedra como diretor do MNA, sequência interrompida nos anos 1950, já sob o regime do general Francisco Franco. Esse parece ter sido um período de ativa participação de importantes cientistas da época, quando foi, inclusive, fundada a *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* em 1921, com interlocução com outras disciplinas como Direito, sociologia, pedagogia, criminologia e medicina.

Entre 1936 e 1939, a Espanha vive os anos da Guerra Civil, e a paralisia das instituições científicas seria rompida em parte com a instauração do novo regime. Pouco a pouco os laços institucionais presentes entre intelectuais que orbitavam o MNA foram substituídos. A terceira etapa, portanto, tem início com o fim da Guerra Civil em 1939 e com a reforma estrutural necessária à reparação dos estragos produzidos pelos bombardeios para a reinauguração do museu em 1945.

Pilar Romero de Tejada (1977) cita as diretrizes do novo museu antropológico que se estruturava a partir do mesmo edifício e das mesmas coleções, embora rebatizado, conforme apontam as *Notas para la creación del Museo Etnológico Nacional*<sup>12</sup> (novo nome que o MNA passou a adotar):

Hay que quitar al Museo Antropológico, al reorganizarlo como Museo Etnológico Nacional, el aspecto de centro muerto y de final de siglo, apartado por completo de la

<sup>11</sup> Atualmente, o MNA dedica uma de suas salas a cenografar esse período, exibindo parte dos objetos que compõem as coleções originais do museu.

<sup>12</sup> No referido artigo, Pilar Romero de Tejada comenta que a nota não tem assinatura nem data, no entanto refere-se à Ordem Ministerial de 1940, que altera o nome do museu e suas diretrizes.

vida actual y de las directrices nacionales, en el sentido de que la finalidad del Museo debe ser: fomentar el orgullo de ser español por el conocimiento y divulgación de nuestro Imperio, estimular el espíritu aventurero y del afán de viajar de nuestra juventud y lograr el reconocimiento de muchos países – especialmente de los americanos – de que gracias a los navegantes, conquistadores, colonizadores y misioneros españoles han sido incorporados al mundo civilizado.

El fondo actual del Museo Antropológico está constituido por colecciones de tres clases: antropológicas, etnográficas y prehistóricas. De las primeras debe hacerse una instalación discreta, solamente en parte pública. Debe darse principal importancia a las instalaciones etnográficas de nuestras colonias antiguas y actuales [...] (Romero de Tejada, 1977, p. 296).

Por meio das transformações experimentadas pelo MNA nessa fase é possível conhecer os rumos que a disciplina antropológica percorreria na Espanha ao longo do período franquista. No fim da citação, ressalta-se a determinação de manter em discrição as coleções de antropologia do museu, numa referência ao modelo expositivo tipológico evolucionista tradicionalmente utilizado em museus antropológicos da virada do século XIX para o XX. Essa recomendação é analisada por Barañano e Cátedra (2005): não se tratava da superação conceitual do evolucionismo, como seria verificado em outras tradições antropológicas, especialmente na Europa pós-Segunda Guerra Mundial, mas de sua absoluta falta de anuência pelo regime que se instalou no país. O viés criacionista das elites católicas tornou-se a orientação conceitual para os intelectuais à frente das instituições científicas.

Destaca-se também o afã pela exaltação do período colonial por meio das exposições dos objetos no museu. É com esse emblema com que os museus de antropologia europeus e a própria disciplina antropológica passaram a ter que lidar, especialmente a partir da crítica pós-colonial advinda da descolonização da África e da Ásia já na segunda metade do século XX (Montechiare, 2017).

Nessa terceira etapa, outra iniciativa marcaria a história da antropologia na Espanha: a criação do *Instituto Bernardino Sahagún de Antropología y Etnología*, em 1941, cuja sede foi o edifício do MNA pelo menos até 1952. Citado por Pilar Romero de Tejada (1977), o regulamento do instituto orientava o ensino e a pesquisa sobre o homem espanhol “são e normal”, suas variações e relações com países vizinhos. Tinha o objetivo de obter comparações e registros de patologias que subsidiassem iniciativas de “alto valor nacional”, como o “melhoramento da raça”, finalidade vinculada aos valores do regime franquista de exaltação da cultura espanhola, do Império colonial, da unidade nacional e do cristianismo.

A menção ao frei Bernardino de Sahagún merece uma digressão, dada a relevância de seu nome para a história da antropologia espanhola e para a compreensão das pretensões do franquismo a com ele batizar o instituto que dirigiria a antropologia no país por décadas.

O citado instituto remonta à importante figura na história acadêmica e religiosa do país, que é mencionada antecipando em alguns séculos o estabelecimento da antropologia espanhola. O frei Bernardino de Sahagún (1499-1590) trabalhou durante grande parte de sua vida nos territórios dominados pela Espanha no México com a fundação de conventos e o ensino de idiomas. São de sua autoria os 12 volumes do livro *História general de las cosas de la Nueva España y Coloquios y doctrinas cristianas*. Esses trabalhos descrevem aspectos da vida nativa no altiplano central do México a partir de relatos e questionamentos aos indígenas. Ocasionalmente são acionados por espanhóis para classificar seu autor como precursor longínquo da etnologia (Perez de Barradas, 1947), em função da precocidade de seu trabalho de tradução e transculturação na redação dos documentos em nahualtl e castelhano durante as atividades missionárias espanholas no México do século XVI (Benjamin, 2007; Bleichmar, 2012).

Refletindo sobre as visitas familiares no *Museo Nacional de Antropología* do México, Benoît L'Estoile comenta a figura de Bernardino de Sahagún. Ele é narrado pelo museu como exemplo dos cronistas europeus que descreviam as populações nativas das Américas como selvagens e cruéis e difundiam imagens negativas no intuito de legitimar a conquista (L'Estoile, 2007). Batizado com o nome do Frei, o instituto franquista recupera sua memória nos anos 1940, numa conjuntura de valorização dos aspectos nacionalistas da unidade do Estado espanhol e das supostas glórias alcançadas por essa união durante a colonização.

O espectro de relações do instituto não se restringiu a Madri, apoiando projetos em outras regiões da Espanha, como a criação do MEB, em 1949.

A reordenação sofrida pelo MNA nos anos pós-guerra alterou significativamente seus pressupostos, refletindo nas categorias e na forma de expor os objetos a ênfase conceitual da antropologia do período. Em 1947 publica-se um *Guía del Museo Etnológico*<sup>13</sup>, apresentando as coleções da forma como eram distribuídas sob as seguintes classificações: “cultura primitiva”, por um lado, e “culturas superiores de América”, por outro, cujas vitrines organizavam objetos variados da “*Tasmania*”, “*Negritos de Filipinas*”, “*Esquimales*”, “*Los cazadores de cabezas del Amazonas (Jívaros)*” etc.

Romero de Tejada (1977) comenta esse momento de transformações no MNA e o intuito de substituir o modelo de antropologia física e evolucionista adotado até então. Entretanto a opção utilizada para a montagem das exposições foi um tipo de adaptação da proposição de L. Morgan (1877) – citado por Kuper (2008) –, de classificação dos grupos humanos a partir de

---

13 Ver Perez (1947).

estágios evolutivos de selvageria, barbárie e civilização. Aparentemente, o problema estaria mais atrelado ao que confrontava as explicações criacionistas do que ao que se convencionou denominar evolucionismo cultural propriamente.

A quarta etapa teria início a partir da redemocratização em 1975, em que todo o conjunto da sociedade espanhola testemunhou transformações profundas, sendo os museus e a antropologia parte deste processo. Nessa perspectiva mais ampla, Bolaños (2005) analisa o mundo dos museus espanhóis a partir das três décadas que se seguiram; é o que chama de “entusiasmo” pós 1975: da explosão de atividades culturais e artísticas pelo país à reformulação da lei do *Patrimonio Histórico Español* (1985). Os museus tornam-se espaços depositários de discursos de memória, identidade e alteridade, com a crescente entrada de imigrantes nas cidades espanholas, o que transformaria profundamente os estudos antropológicos no país nas décadas seguintes:

Estas gentes extrañas irrumpen en las ciudades españolas con sus visiones del mundo otras, con sus lenguas y sus costumbres remotas e incomprensibles, quebrando el monopolio europeo en la interpretación de la historia y llamando a abandonar la ejemplaridad del modelo occidental (Bolaños, 2005).

## A ANTROPOLOGIA E A CATALUNHA

Em Barcelona, o folclore tornou-se o gancho para a formação de intelectuais ligados à antropologia e a seus museus. A criação do então *Museo Etnológico y Colonial de Barcelona* em 1949<sup>14</sup> teve a contribuição dos folcloristas e etnólogos Joan Amades i Gelats, Ramon Violant i Simorra e August Panyella Gómez, além do impulso do *Instituto Fray Bernardino de Sahagún*. No momento de sua criação, o museu contou com o vínculo institucional do *Instituto Municipal de Ciencias Naturales de Barcelona*, sob o qual esteve alocado junto ao museu de geologia, ao de zoologia e ao instituto de botânica. Naquele período, parecia evidente a associação da etnologia às ciências naturais, conformando o ambiente científico junto às demais instituições de pesquisa da cidade. Posteriormente o museu adotaria a denominação *Museo Etnológico* por décadas até se fundir com outro museu, o *Museo de las Culturas del Mundo*, e mudar de nome novamente em 2017<sup>15</sup>.

---

14 Ano de sua efetiva abertura, enquanto sua fundação oficial seria 1948.

15 Atualmente denomina-se *Museo Etnológico y de Culturas del Mundo* e possui duas sedes.

Os antecedentes da criação desse museu provêm das primeiras décadas do século XX, dentre os projetos impulsionados pelo *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* (Arquivo de Etnografia e Folclore da Catalunha), em 1915. Ainda que um efetivo museu não tenha sido concretizado nesse período, a organização de intelectuais folcloristas e expedicionistas promoveria um *Inventari Etnogràfic de Catalunya* (Inventário Etnográfico da Catalunha) (Huera, 1995), inspiração para outras iniciativas em projetos e pesquisas nos anos seguintes. Já na década de 1920, novamente a ideia de um museu etnológico seria impulsionada, dessa vez com o propósito já definido de refletir “*el ambiente en que se desenvuelve un pueblo determinado y desarrolla sus modos de vida*” (Huera, 1995, p. 152). Percebe-se que, pouco a pouco, as bases de um museu dessa natureza começam a ser formadas; debates e argumentos têm início em décadas anteriores ao espaço político propício para sua inauguração.

Da mesma forma, a aquisição de coleções por parte do Estado espanhol e de colecionadores privados avançaria por diferentes meios, sem, contudo, supor que posteriormente seriam reunidas no *Museo Etnológico*. Suas coleções iniciais, portanto, tiveram origens variadas<sup>16</sup>, embora três fatores sejam marcantes na relação entre o ambiente de pesquisa antropológica e etnológica e a concepção de uma instituição dedicada a esses campos do conhecimento. O primeiro deles são as exposições internacionais realizadas em Barcelona na virada do século XIX para o XX; o segundo, o posicionamento de futuros colaboradores do museu em postos administrativos nas colônias; e o terceiro, a especial contribuição de quatro personagens que saíram a campo em expedições, adquirindo coleções em todos os continentes.

As décadas de 1920 e 1930 em toda a Espanha foram marcadas por um período de intensa movimentação política e bélica em torno da ditadura de Miguel Primo de Rivera, da Segunda República, da Guerra Civil e, em seguida, do regime franquista. Intelectuais posicionados em campos opostos foram afastados, muitos deles deixando o país por curtas ou longas temporadas. Um desses deslocamentos, de Tomàs Carreras i Artau, impactaria na criação do MEB. O fundador do Arquivo, primeiro idealizador do museu do qual se tem registro, regressou a Barcelona após anos de perseguição republicana por suas ideias religiosas e conservadoras. Em seu retorno, retoma a organização do arquivo e da cátedra que dirigia na *Universitat de Barcelona* e assume um destacado posto na direção cultural local. Sob sua influência, o MEB seria criado no fim dos anos 1940 “*seguiendo el gusto del nacional-imperialismo de la época*” (Huera, 1995, p. 154), com o nome de *Museo Etnológico y Colonial*.

---

16 Parte, aliás, é proveniente do *Museu d'Indústries i Arts Populars*, criado em 1942 com a participação do etnógrafo e folclorista Ramon Violant i Simorra.

Localizado ainda hoje em Montjuïc, dentro de um grande parque de onde se vê Barcelona do alto, o museu enfrentou desde o princípio o dilema sobre o recorte conceitual que encamparia. Em conexão com as concepções locais da disciplina antropológica à época, as opções passavam por tratar “etnologicamente” da Catalunha, de seu entorno, dos vínculos históricos que permeiam o que se convencionou denominar Catalunha e de suas relações externas. Etnológico e colonial, portanto, parecia o nome mais adequado para suas pretensões naquele momento.

Abriu suas portas exibindo coleções originárias da então Guiné Espanhola, das Filipinas, da América e do Japão (Serra, 2010), muitas delas adquiridas nas exposições internacionais de Barcelona (1888 e 1929). Contou com o trabalho dos quatro importantes personagens que compuseram a maior parte das coleções que o MEB ainda detém. O diretor do museu, August Panyella, e sua esposa, Zeferina Amil, impulsionaram a constituição de coleções dentro e fora da Catalunha, contando com a colaboração de Eudald Serra, escultor e antropólogo, e Albert Folch, empresário e mecenas do museu (Fornés *et al.*, 2009). Juntos e separados, a partir dos anos 1950 realizaram expedições, iniciando pelas colônias espanholas da época – Marrocos, Saara Ocidental e Guiné Equatorial – e expandindo sua atuação à Ásia, à Oceania e à América já nos anos 1960 (Fornés *et al.*, 2009; Ortiz, 1995).

Conforme mencionado, encerrada a Guerra Civil em 1939, as instituições dedicadas ao estudo da antropologia na Espanha passaram a ser dirigidas a partir das diretrizes do *Instituto Bernardino de Sahagún*, sediado no MNA. A criação de um museu etnológico em Barcelona no fim dos anos 1940, portanto, não passaria à margem desse processo: a presença do instituto compõe o ambiente político e acadêmico que originou o *Museo Etnológico* (Huera, 1993).

Embora os vínculos históricos reúnam os impulsionadores da antropologia e do folclore na Catalunha ao cenário madrileno de delimitação das iniciativas nessas áreas durante a vigência do *Instituto Bernardino Sahagún*, importantes comentadores destacam as particularidades do trabalho desenvolvido em Barcelona no período, recomendando a análise desde suas próprias referências (Calvo i Calvo, 1991; Sánchez Gómez, 1992). Roigé (2015) detalha essa perspectiva, ao afirmar o aparente paradoxo entre a concepção de museus de caráter regional em “pleno franquismo”, quando a unidade espanhola era tema de grande importância. Entende que o folclore não foi visto pelo regime como uma ameaça à uniformidade da Espanha por sua perspectiva conservadora “erudito-elitista” e pela representação de uma sociedade basicamente rural. O autor reconhece, entretanto, sua relevância para a manutenção dos sentimentos nacionalistas na Catalunha.

O MEB, portanto, é criado e se legitima em meio à ascensão e à consolidação da

ditadura franquista na Espanha, apresentando as especificidades do modo de vida local. No entanto suas coleções, suas escolhas expositivas e seus recortes temáticos se tornariam parte da identificação nacionalista crescente, em especial a partir do século XXI, com as reivindicações independentistas.

Se é comum ao pesquisador em campo na Espanha encontrar ressalvas quanto a pessoas e instituições colaboradoras do franquismo, é curioso o fato dos intelectuais que encamparam a criação do MEB passarem por crivos distintos. Na ocasião de sua reinauguração em 2015, o MEB exibia grandes painéis individuais sobre os personagens aqui citados e outros colaboradores históricos do museu. De fato, surpreende sua criação ter sido apoiada por Madri, trazendo o regionalismo catalão diante do discurso da unidade espanhola tão presente no período. Roigé e Arrieta (2010) entendem que o patrimônio etnológico, fixado num mundo rural-natural, tornou-se uma forma de idealização, de modo a não se contrapor à centralidade de Madri, embora tampouco se dissociasse de um imaginário coletivo espanhol. Olhado desde o contexto contemporâneo sobre o passado, poderia parecer contraditório, entretanto a iniciativa manteve-se próxima às elites rurais e clericais comuns ao país (Rubim, 2018). O diálogo para dentro, “etnológico”, e para fora, “de culturas”, encampava interesses locais e nacionais aparentemente sem perturbar ordem vigente.

Há uma farta literatura disponível sobre os museus de etnologia na Espanha devido aos diversos museus atualmente abertos ao público. A literatura do período pós-redemocratização trata da abertura de uma quantidade significativa de museus “etnológicos” locais, interessados em destacar e consolidar símbolos culturais locais abafados durante o regime do General Francisco Franco, que se estendeu de 1939 a 1975 (Inieta, 1995).

Não surgiram apenas novos museus etnológicos como todo um conjunto de pesquisadores interessados na cultura popular tradicional local (Roigé, 2007, 2015). Se o desenvolvimento da antropologia, conforme ocorria nos vizinhos europeus, teve pouca margem na Espanha franquista, o longo período até o fim da ditadura nos anos 1970 foi preenchido pelo interesse no folclore local. O “entusiasmo” que se seguiu a essa etapa abriu espaço para a efetiva manifestação pública das festas populares, e, com elas, aos antropólogos dedicados ao tema. Na Catalunha, destaca-se o interesse de pesquisadores e da sociedade, em seu sentido amplo, pela cultura popular, por seus rituais, emblemas, símbolos e tradições.

## UMA ANTROPOLOGIA QUE “NÃO DEU CERTO”

Os principais museus dedicados à antropologia e à etnologia espanholas nos ajudam a conhecer as margens às quais a disciplina seguiu, ao menos fora do ambiente estritamente acadêmico. Christina Rubim (2018), por sua parte, discute o outro lado da consolidação institucional da antropologia, estudando o que se passou nas universidades ao longo desse tempo. Afirma a intrínseca relação entre Estado, Igreja e intelectuais na formação não apenas da antropologia, mas principalmente da concepção de nação que esta ajudou a formar.

No caminho que traçamos até aqui, é possível verificar etapas que remontam à criação da disciplina e à formação de suas instituições pioneiras e observar a efervescência que a cultura popular produziu nas pesquisas. No entanto aquele que se dedica contemporaneamente a estudar museus de antropologia espanhóis depara com queixas sobre o insucesso de seus representantes no país. Especialmente dos “de culturas”.

Proferida por antropólogos e museólogos na pesquisa de campo que realizei, a afirmação de que os museus de antropologia na Espanha “não deram certo” foi recorrente. Em geral, vinha acompanhada do argumento a respeito da ausência de colônias ibéricas no período em que os demais países europeus formavam suas coleções, como nos casos da Inglaterra, da França, da Bélgica e da Alemanha. Algo nessa abordagem remetia a certa melancolia, pois os comentários caminhavam para o infortúnio espanhol de ter perdido o tempo histórico de usufruir de suas colônias para a formação de coleções e museus. Essa “tendência” chegou em períodos posteriores aos processos de independência.

Ainda que no período da pesquisa de campo o debate sobre museus, pós-colonialismo, descolonização e decolonialidade tenha se tornado crescente (Montechiare, 2020), essa afirmação não passava por qualquer ressalva por parte dos meus interlocutores em campo. Mesmo em Barcelona, onde a crítica à abordagem do MEB reinaugurado promoveu debates sobre a origem e a pertinência das coleções, era sua exibição presente o cerne da questão. Em Madri, havia certo constrangimento com a acusação velada de “museu colonial” por parte de uma fatia do público visitante, embora a solução passasse pela substituição de algumas peças em exibição, e não pelo debate público sobre o tema (Montechiare, 2017).

Há ainda particularidades na tradição antropológica espanhola diante de seus vizinhos europeus, justificada em parte pelo período de controle da formação dos intelectuais exercido durante o franquismo. Exilados no México e nos Estados Unidos, os antropólogos deixaram de formar quadros na Espanha. Esse movimento coincide ainda com as décadas de consolidação

da etnografia como método e da antropologia como disciplina acadêmica na Europa a partir dos anos 1930. Enquanto a Europa saía para pesquisas de campo nas colônias, os espanhóis permaneceram retidos pela Guerra Civil e pelo regime que se instalou pós 1939.

Outro atributo dessa percepção de fracasso dos museus “de culturas” espanhóis, presente nos comentários de funcionários de museus tanto em Madri quanto em Barcelona, relaciona-se com o ressentimento pela falta de clareza por parte dos administradores públicos sobre o papel da antropologia e de suas contribuições para a sociedade. Concluía que a escassez de recursos e investimentos públicos eram sintomas da incompreensão da importância histórica dos estudos antropológicos para o desenvolvimento da ciência, além de seu potencial articulador e mediador de problemas sociais contemporâneos, especialmente relacionados aos imigrantes. Em Barcelona, especialmente, esse argumento apareceu nas entrevistas realizadas com dirigentes dos museus e do setor cultural. Algo como se a antropologia espanhola tivesse permanecido estritamente acadêmica e com pouca interlocução para subsidiar a crítica social, a gestão pública e as decisões políticas.

Em seus estudos, Christina Rubim (2018) encontra semelhantes ponderações a respeito do suposto fracasso da antropologia acadêmica local:

O nacionalismo espanhol possui a singularidade de ter o catolicismo conservador como base cultural, afirma sua história oficial, e a antropologia, como uma percepção plural do mundo, foi quase sempre vista como um campo considerado marginal por alguns antropólogos nativos e também estrangeiros. A antropologia como disciplina acadêmica, segundo os professores com quem conversei, foi de difícil consolidação institucional no país, pela falta de uma demanda do mundo do trabalho (Rubim, 2018, p. 78).

Rubim entrevistou cerca de quarenta antropólogos e antropólogas em diferentes partes do país, investigando a suposta inexistência da antropologia espanhola. Verificou que, de fato, parece haver um entendimento de que a disciplina ali concebida difere em grande medida daquela produzida em outras partes da Europa e que se tornou invisibilizada por pressupostos variados, que passam pela ênfase em elementos regionais ou localizados em períodos específicos. Contudo a autora consolidou três grandes justificativas apontadas como originárias dessa percepção tanto interna quanto externa à Espanha.

A primeira delas, assim como pude verificar em campo em relação aos museus antropológicos, trata da dimensão colonial e a importância que teve para as demais metrópoles europeias:

Como bien saben, la antropología surge en el último cerco del siglo XIX y nasce con una dimensión colonial. España iba en dirección exactamente contraria a la dirección

de buena parte del mundo, y muy concretamente, de Inglaterra. España es el único país que en el siglo XIX no aumenta su imperio y si que lo pierde, desde el 1820 que pierde toda la América y los años 1890 que pierde el resto. Es un país en declive en un aspecto fundamental que es la dimensión imperial (Enrique Luque Baena, 2018, p. 201)<sup>17</sup>.

Desse modo, o espaço geográfico de realização de pesquisas de campo por europeus nas primeiras décadas do século XX se deu efetivamente nas regiões colonizadas. O deslocamento a um território “exótico”, sem paralelo com o modo de vida experimentado pelos habitantes da metrópole, concebeu o método etnográfico identificador da disciplina. No argumento dos antropólogos espanhóis, sem colônias não poderia haver antropologia nos termos de seus pares.

O segundo argumento identificado por Rubim trata de um tema que acomete boa parte dos pesquisadores estrangeiros que se dedica a estudar a Espanha: a *leyenda negra*. Algo como uma “má fama” que perseguiria a Espanha e os espanhóis em diferentes âmbitos, a *leyenda negra* teria sacrificado mais uma reputação ao associar-se à antropologia.

Rubim (2018) recupera as origens dessa mácula no livro *La Leyenda Negra de España*, de Julián Juderías (1914), em que são explicitadas infâmias, injúrias, exageros e equívocos interpretativos relativos ao comportamento de cidadãos espanhóis em ocasiões que vão desde reprimendas individuais até a suposta incapacidade de progresso político do país.

[...] En una palabra, entendemos por leyenda negra, la leyenda de la España inquisitorial, ignorante, fanática, incapaz de figurar entre los pueblos cultos lo mismo ahora que antes, dispuesta siempre a las represiones violentas, enemigas del progreso y de las innovaciones, o, en otros términos, la leyenda que habiendo empezado a difundirse en el siglo XVI, a la raíz de la Reforma, no ha dejado de utilizarse en contra nuestra desde entonces, más especialmente en momentos críticos de nuestra vida social. (Juderías *apud* Rubin, 2018, p. 159).

Nessa chave, a *leyenda negra* teria exercido poder de propaganda contrária, feita por estrangeiros (Rubim, 2018), subjugando os espanhóis por sua origem rural pouco industrializada e sua baixa escolaridade, quando comparados aos vizinhos europeus em períodos equivalentes. Considerar precária ou pouco desenvolvida a antropologia espanhola, portanto, faria parte do preconceito que se formou entre estrangeiros contra o que é espanhol.

Por último, os efeitos dos períodos repressivos e de turbulência política são também apontados como fatores de grande influência, se não o maior deles, no que se refere à incapacidade de formação de antropólogos e de consolidação institucional da antropologia. Rubim (2018)

---

17 Depoimento do antropólogo Enrique Luque Baena, da *Universidad Autónoma de Madrid*, a Christina Rubim em 2009.

enumera a mesma sequência de fatos históricos antes comentada: ditadura de Miguel Primo de Rivera; Segunda República; Guerra Civil; e ditadura do general Francisco Franco. De fato, os sucessivos eventos, atravessados inclusive pela conjuntura internacional de duas guerras mundiais e pela Guerra Fria, aparecem na pesquisa de Rubim como obstáculos inevitáveis a limitar intelectuais e instituições.

A conturbada primeira metade do século XX na Espanha resultou na conformação de certa antropologia que, por sua vez, torna-se visível à sociedade por meio de seus museus. A criação de novas instituições manifesta as escolhas científicas, mas também políticas do período. É o caso do já citado MEB, mas também do MNA, efetivamente inaugurado em 1941, nos primeiros anos do regime franquista. Acompanhando Christina Rubim (2018), a relação intrínseca entre o universo acadêmico e o político na Espanha produzem sentidos e legitimam interpretações. Portanto, olhar para os museus dedicados à antropologia e seus modos de exibir as coleções é uma forma de conhecer a aplicação prática da fusão conceitual e política em um século da ciência no país.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os discursos construídos pelos museus por meio dos objetos compõem ideias que são acionadas para contar determinadas histórias, recuperar memórias, celebrar heróis e conquistas, lamentar perdas. Como se os objetos fossem capazes de testemunhar sobre os acontecimentos que os envolvem (Gonçalves, 2002). Ainda que a forma de contar as histórias mude de tempos em tempos, em grande parte os objetos permanecem os mesmos. Rearranjados, servem a outras narrativas.

A trajetória de constituição, apropriação e desenvolvimento dos museus de antropologia na Espanha acompanhou as condições políticas e sociais enfrentadas por intelectuais posicionados em campos dicotômicos. Exilados, destituídos, deslegitimados, alguns posteriormente reconduzidos, percorreram caminhos que conduziam, na mesma medida, a ciência à qual se dedicavam. Sua capacidade de articulação local dentro e fora da universidade possibilitou a institucionalização da antropologia, ou o princípio do que ela se tornaria. A história da disciplina antropológica e seus museus na Espanha, portanto, se mistura com o turbulento contexto da virada do século XIX para o XX no país.

Pouco a pouco, a etnografia realizada demonstrou que as concepções do que, afinal, seria

a antropologia – e também seus métodos, referências intelectuais, ferramentas de investigação e análises – depende da apropriação local. Esta, por sua vez, parece conduzir a abordagem dos pesquisadores, suas escolhas temáticas, seus intercâmbios e caminhos de superação de fronteiras disciplinares.

Sendo seus museus algumas das dimensões possíveis para compreender a antropologia produzida na Espanha entre meados do século XIX e do século XX, suas singularidades se tornam expressivas: evidenciam-se a cada expografia apresentada ao público visitante. Trata-se de um caminho de institucionalização relacionado, embora independente das primeiras cátedras universitárias e dos atuais programas de pós-graduação. Ainda que transformadas as relações, mesmo hoje seus museus funcionam como espaços de experimentação conceitual e formação de novos pesquisadores.

A apropriação local do movimento conceitual e acadêmico da antropologia na Espanha acontece a partir de questões políticas e sociais bastante particulares. As memórias dos antropólogos e antropólogas sobre sua trajetória e a de seus mestres aponta na direção de uma formação influenciada pelo contexto político nacional. Por razões distintas, sua transformação disciplinar coincide com o impulso mais amplo e conjuntural de rearranjo dos vínculos entre antropologia, museus e cultura material nos países hegemônicos. E em seus próprios termos, os espanhóis moldam um campo de conhecimento em contínua construção.

## REFERÊNCIAS

1. BARAÑANO, Ascención; CÁTEDRA, Maria. La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de antropología y la creación del Museo del Traje. **Revista Política y Sociedad, Madrid**, v. 2, n. 3, p. 227-250, 2005.
2. BENJAMIN, Thomas. Language of colonization, empire, liberty and decolonization. *In*: BENJAMIN, Thomas (ed.). **Encyclopedia of Western Colonialism since 1450**. Farmington Hills: Thomsom Gale, 2007. v. 1. p. A-E.
3. BENNETT, Tony. **The birth of museums: history, theory, politics**. London: Routledge, 1995.
4. BLEICHMAR, Daniela. A botanical reconquista. *In*: BLEICHMAR, Daniela. **Visible empire: botanical expeditions and visual culture in Hispanic Enlightenment**. Chicago, London: The University Chicago Press, 2012. p. 17-42.
5. BOLAÑOS, Maria. La hora del entusiasmo: los museos españoles en las últimas décadas del siglo XX. **Fórum Permanente**, São Paulo, fev. 2005. Disponível em: <http://www>.

- forumpermanente.org/revista/edicao-0/textos/la-hora-del-entusiasmo. Acesso em: 03 mar. 2023.
6. CALVO I CALVO, Luis. **El Arxiu d'Etnografia i Folklore de catalunya y la antropologia catalana**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
  7. DIAS, Nélia. Looking at objects: memory, knowledge in nineteenth-century ethnography displays. *In*: ROBERTSON, George. **Tales of displacement: narratives of home and displacement**. London: Routledge, 1994. p. 162-174.
  8. FABIAN, Johannes. O Tempo e o Outro emergente. *In*: FABIAN, Johannes . **O Tempo e o Outro** – como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. p. 39-70.
  9. FORNÉS, Josep et al. **El Museo Etnológico de Barcelona y sus colecciones americanas**. Artígrama, Zaragoza, n. 24, p. 135-164, 2009.
  10. GIMÉNEZ ROLDÁN, Santiago. **El Doctor Velasco: leyenda y realidad en el Madrid decimonónico**. Madrid: Editorial Creación, 2012.
  11. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso. *In*: LIPPI, Lucia (org.). **Cidade: história e desafios**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2002. p. 108-123.
  12. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Brasília: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).
  13. HUERA, Carme. El Museu Etnològic de Barcelona. **Revista d'Etnologia de Catalunya**, Barcelona, n. 3, p.160-164, 1993.
  14. HUERA, Carme. El Museu Etnològic de Barcelona: formación, desarrollo y previsiones de futuro. **Anales del Museo Nacional de Antropología de Madrid**, Madrid, n. II, p. 151-164, 1995.
  15. INIESTA, Montserrat. Antropología, patrimonio y museos en Cataluña. **Anales del Museo Nacional de Antropología de Madrid**, Madrid, n. II, p. 139-150, 1995.
  16. KUPER, Adam (2008). **A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1877.
  17. L'ESTOILE, Benoît de. **Le goût des Autres**. De l'exposition colonial aux arts premiers. Paris: Flammarion, 2007.
  18. MINGOTE, José Luis. El Museo Nacional de Etnografía – Un camino a recorrer entre a esperanza y la realidad. **Museos.es – Revista de la Subdirección General de Museos Estatales**, Madrid, n. 5-6, p. 222-231, 2009.
  19. MONTECHIARE, Renata. **Museus em transformação: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio

- de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/855493.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2024.
20. MONTECHIARE, Renata. Colecionando arte e antropologia: controvérsia nos museus de Barcelona. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, p. 107-131, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/xVFXS9LmTxMJCWv4jsb97sN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 27 mar. 2024.
21. MONTECHIARE, Renata. Museus em tempos decoloniais: os museus comunitários do Rio de Janeiro em colaboração com o Museo Nacional de Antropología de Madrid. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 32., ABA, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ABA, 2020.
22. MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA. **Imágenes de una exposición** – Filipinas em el parque de El Retiro, em 1887. Dossier de prensa. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, 2017. Disponível em: <https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:144e21bd-7426-4db8-8dd9-95edfc4a6893/dossier-de-prensa-exposici-n-im-genes-de-una-exposici-n--filpinas-en-el-parque-de-el-retiro--1887.pdf>. Acesso em: 06 out. 2023.
23. ORTIZ GARCÍA, Carmen. Els museus d’ultramar i colonials a Espanya. **Revista d’Etnologia de Catalunya**, Barcelona, n. 7, p. 20-29, 1995.
24. ORTIZ GARCÍA, Carmen; SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel (ed.). **Diccionario histórico de la antropología española**. Madri: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Departamento de Antropología de España y América, 1994.
25. PEREZ DE BARRADAS, José. **El Instituto de Antropología y Etnología Bernardino de Sahagún**. Guía del Museo Etnológico. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Bernardino de Sahagún, 1947.
26. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, fev. 2006. Disponível em: <https://rb.gy/psmstg>. Acesso em: 03 mar. 2023.
27. ROIGÉ, Xavier. Museos Etnológicos: entre la crisis y la redefinición. **Quaderns-e Institut Català d’Antropologia**, Barcelona, n. 9, 2007.
28. ROIGÉ, Xavier. Los museos etnológicos en Cataluña. Perspectivas, retos y debates. **Revista Andaluza de Antropología**, Sevilla, n. 9, p. 76-104, 2015. Disponível em: [https://institucional.us.es/revistas/RAA/9/xavier\\_roige.pdf](https://institucional.us.es/revistas/RAA/9/xavier_roige.pdf). Acesso em: 27 mar. 2024.
29. ROIGÉ, Xavier; ARRIETA, Iñaki. Construcción de identidades en los museos de Cataluña y País Vasco: entre lo local, nacional y global. **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, Tenerife, v. 8, n. 4, p. 539-553, 2010. Disponível em: [https://www.pasosonline.org/Publicados/8410/PS0410\\_09.pdf](https://www.pasosonline.org/Publicados/8410/PS0410_09.pdf). Acesso em: 27 mar. 2024.
30. ROMERO DE TEJADA, Pilar. La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974). In: RIVERA, Miguel (coord.). **Antropología de España y América**. Madrid: Editorial Dosbe, 1977.

31. ROMERO DE TEJADA, Pilar. **Un templo a la ciencia** – Historia del Museo Nacional de Etnología. Madrid: Ministério de Cultura; Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1992.
32. ROMERO DE TEJADA, Pilar. La contribución socioeconómica de los sangleyes (chicos) en la Filipinas colonial. **Anales del Museo Nacional de Antropología**, Madrid, n. 13, p. 53-60-, 2007.
33. ROMERO DE TEJADA, Pilar. Lo inmaterial del arte y las artesanías. Los tejidos em las Islas Filipinas. **Anales del Museo Nacional de Antropología**, Madrid, n. 14, p. 45-55, 2012.
34. RUBIM, Christina de Rezende. **A questão nacional e a antropologia espanhola**. Curitiba: Editora Appris, 2018.
35. SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel. La Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (1921-1951). **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, Madrid, Tomo XLV, p. 61-87, 1990.
36. SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel. La antropología al servicio del Estado: el Instituto Bernardino de Sahagún del CSIC (1941-1970). **RDTP**, Madrid, n. XI, v. VIII, p. 29-44, 1992.
37. SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel. El Museo Antropológico del Doctor Velasco (anatomía de una obsesión). **Anales del Museo Nacional de Antropología**, Madrid, v. XVI, p. 265-297, 2014. Disponível em: [https://www.libreria.cultura.gob.es/libro/el-museo-antropologico-del-doctor-velasco-anatomia-de-una-obsesion\\_2905/](https://www.libreria.cultura.gob.es/libro/el-museo-antropologico-del-doctor-velasco-anatomia-de-una-obsesion_2905/). Acesso em: 27 mar 2024.
38. SANTAMARINA, Beatriz et al. Patrimonio etnológico e identidades en España: un estudio comparativo a través de la legislación. **Revista de Antropología Experimental**, Barcelona, n. 8, p. 207-223, 2008.
39. SCHILLER, Francis. **Paul Broca** – founder of French anthropology, explorer of the brain. Los Angeles: University of California Press, 1979.
40. SERRA, Maria de Lluç. Etnologia i museologia – els museus etnològics als anys quaranta. **Revista d’Etnologia de Catalunya**, Barcelona, n. 37, p. 142-144, 2010. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/259352>. Acesso em: 27 mar 2024.
41. STOCKING JR., George. **Franz Boas** – A formação da antropologia americana, 1883-1911. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UFRJ, 2004.

*Renata Montechiare*

Coordenadora do Programa Estudos e Políticas de Cultura e Diversidade na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Sede Brasil. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2466-5843>. E-mail: [rmontechiare@gmail.com](mailto:rmontechiare@gmail.com)

# A elaboração dos discursos em sentenças contra adolescentes (considerados) em conflito com a lei<sup>1</sup>

The elaboration of speeches in sentences against adolescents (considered to be) in conflict with the law

**Carla Manguiera Gonçalves Machado**

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

## RESUMO

O artigo discute a construção dos discursos contidos em sentenças do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ) emitidas contra adolescentes (considerados) em conflito com a lei. Ao longo de dois anos de pesquisa<sup>2</sup>, debruçamo-nos sobre um conjunto de 25 documentos, emitidos ao período entre os anos de 2012 e 2018 de diversas comarcas do estado do Rio de Janeiro. Tendo como elemento central a categoria do *discurso*, destacamos como personagens analisáveis os policiais militares, os familiares dos adolescentes e os juízes, cujas narrativas são flexionadas, acatadas e consideradas a partir do lugar que ocupam e do poder que exercem na estrutura das audiências. Para que fosse possível chegar a essa afirmação, utilizamos o vocabulário de motivos, de Wright Mills (2016), como uma metodologia de categorização. Compreendemos que as decisões judiciais utilizadas ao longo da pesquisa constituem um fluxo invisível, mas igualmente importante, no que se refere ao processamento das ações e suas consequências. Nesse sentido, alegamos que a fala e o discurso possuem um papel primordial na efetivação das ações e do controle social exercido pelas instituições e precisam ser interpretadas junto à sociologia da violência enquanto elemento analítico potencial.

**Palavras-chave:** Adolescentes em conflito com a lei, Discurso, Sentenças, Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada no ST28 – Violência, punição e controle social: perspectivas de pesquisa e análise, do 46º Encontro Anual da ANPOCS (2022).

<sup>2</sup> A pesquisa foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), a quem agradeço.

Recebido em 11 de março de 2023.  
Avaliador A: 16 de junho de 2023.  
Avaliador B: 16 de agosto de 2023.  
Aceito em 16 de outubro de 2023.



## ABSTRACT

The article discusses the construction of discourses contained in sentences of the State of Rio de Janeiro Appeals Court (TJRJ) issued against adolescents (considered to be) in conflict with the law. Over two years of research, we focused on a set of 25 documents, issued between 2012 and 2018 in various districts in the state of Rio de Janeiro. Viewing the discourse category as a central element, we highlight the military police, the adolescents' families and judges as analyzable characters whose narratives are inflected, accepted, and considered based on the place they occupy and the power they exercise in the structure of the audiences. In order to reach this statement, we used Wright Mills' vocabulary of motives as a categorization methodology. We understand that the judicial decisions used throughout the research constitute an invisible, but equally important, flow with regard to the processing of actions and their consequences. In this sense, we claim that speech and discourse have a primordial role in the effectiveness of actions and social control exercised by institutions and need to be interpreted in light of the sociology of violence as a potential analytical element.

**Keywords:** Adolescents in conflict with the law, Speech sentences, Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.

## INTRODUÇÃO

No campo da socioeducação, os trabalhos mais recentes têm privilegiado uma série de questões referentes ao cotidiano dos adolescentes nas instituições socioeducativas, suas relações interpessoais com seus pares e os agentes de segurança (Vinuto, 2014, 2019), mas também com os profissionais técnicos, como assistentes sociais e psicólogos/as (Galdeano e Almeida *et al.*, 2018; Lyra, 2012, 2016, 2020; Mallart, 2014; Martins, 2017; Neri, 2009; Vinuto; Alvarez, 2018). Ainda são rarefeitas as investigações que priorizam, por exemplo, outros elementos do cotidiano do sistema, como os documentos responsáveis pelas comunicações entre o sistema de justiça e as unidades ou os que se voltam para a progressão interna do adolescente com relação à medida que se cumpre (Almeida, 2010; Jesus, 2016, 2020; Machado, 2022). Este último ponto tem se mostrado não somente enquanto uma lacuna que necessita ser preenchida na temática, como tantas outras; é também um lugar profícuo para a elaboração de pesquisas que se comprometam a avaliar elementos que são comuns, que fazem parte do cotidiano das instituições, mas que nem por isso deixam de ser centrais ao processamento das medidas socioeducativas.

Para que uma instituição funcione, para que o sistema siga operando suas funções e que continuemos a questioná-las, é necessário que um movimento intenso, por vezes invisível, aconteça por entre suas paredes. A produção de relatórios sociais e psicológicos e pareceres, além das próprias sentenças judiciais, entre outros, embora sejam documentos corriqueiros, que fazem parte da comunicação intra e extramuros, por exemplo, possuem diversos elementos que nos auxiliam na compreensão do funcionamento do sistema socioeducativo. Mais que isso, são determinantes para pensarmos a tênue relação entre a garantia e a obstrução de direitos para adolescentes. Esse *gap* por nós identificado foi o fio condutor que nos levou ao objeto da pesquisa que origina este artigo, construída a partir de uma análise de sentenças produzidas pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ) contra adolescentes (considerados)<sup>3</sup> em conflito com a lei.

A pesquisa foi desenvolvida entre os anos de 2020 e 2022, tomando como categoria fundamental de análise o *discurso*. A partir de um conjunto de 25 sentenças emitidas pelo TJRJ, buscamos compreender o modo como as narrativas ali contidas eram desenvolvidas por cada uma das personagens elencadas nos documentos. Nesse caso, falamos dos policiais militares (testemunhas de acusação), dos familiares dos adolescentes (testemunhas de defesa) e dos juízes responsáveis pelos casos (decisão final). Era de nosso interesse avaliar não somente o conteúdo de cada narrativa, mas aquilo que era produzido a partir dessas falas na elaboração final das decisões, isso tendo em vista que o lugar ocupado por cada um deles na distribuição do poder produz um tipo de influência (Foucault, 2014). O conjunto de sentenças não configura uma amostra representativa do que é produzido pelo TJRJ, mas é rico em questões que têm servido para a elaboração de uma série de investigações paralelas ao objeto.

Para este artigo, anelamos discorrer sobre a pesquisa e os principais resultados obtidos a partir do uso de um vocabulário de motivos, proposto por Wright Mills (2016). Lançar mão desse método foi importante para nossa compreensão do objeto, uma vez que nos fez perceber a narrativa a partir de dois pontos diversos, mas complementares: primeiro, a fala por ela mesma, que, disposta em paralelo às demais, permitiu-nos mapear uma série de semelhanças e elementos dissonantes que foram caros à análise; segundo, a fala condicionada ao sujeito e ao lugar de onde se maneja a narrativa, questão fundamental para nos levar ao entendimento

---

<sup>3</sup> Ao longo de toda a pesquisa, que culminou na dissertação de mestrado da autora, utilizamos o termo “adolescentes considerados em conflito com a lei” por trabalharmos os discursos a partir da perspectiva da suspensão da verdade. A partir de um viés foucaultiano, interessava-nos saber e compreender o modo como as narrativas se desenvolviam e o que produziam no complexo cenário das audiências, não necessariamente o grau variante da verdade. Por isso, não fazia sentido atestar que aqueles eram “adolescentes em conflito com a lei”. De acordo com as diversas falas contidas nas sentenças, eles poderiam ou não sê-lo. É a razão pela qual os denominamos dessa forma.

da produção das decisões judiciais. Esse movimento aproximou-nos igualmente da proposta de Scott e Lyman (2008) de produzir uma sociologia da fala. Aqui, neste caso, falamos de uma sociologia da fala que está contida na sociologia do crime e da violência, visto que ela não se faz somente a partir do uso desproporcional da força (Werneck; Talone; Teixeira, 2020), mas, antes, daquilo que é dito ao outro.

Assim disporemos nossas questões: passada essa breve introdução à questão proposta, trataremos com mais detalhes do objeto, qual seja, a elaboração do discurso enquanto categoria e da metodologia de pesquisa adotada ao longo da investigação. Após isso, passaremos à uma análise do conjunto de sentenças e dos dados extraídos, que compuseram o que chamamos de “perfil”. Isso foi importante porque nos permitiu compreender o lugar de onde aqueles documentos estava emergindo – lugar, aqui, não apenas físico, mas também simbólico, relacional. A análise das narrativas empreendidas por cada uma das personagens é parte fundamental de nossa análise e se trata do ponto seguinte ao qual nos ateremos. Aqui, discorreremos detalhadamente sobre as características em torno do que relataram policiais, familiares e juízes. Por uma questão ética, não utilizaremos citações diretas às sentenças, e o modo como trataremos os discursos não prejudica o entendimento do que pretendemos problematizar.

## **OBJETO E METODOLOGIA: A CRISE SANITÁRIA E AS NOVAS FORMAS DE SE FAZER PESQUISA**

Conforme mencionamos, a pesquisa que originou este artigo foi desenvolvida ao longo de dois anos (2020-2022), sendo fruto de uma remodelação de objeto ocasionada pela pandemia de covid-19. Inicialmente, nosso intuito era a realização de um trabalho de campo em unidades do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (Degase), o que logo se tornou inviável. Com a necessidade de desenvolver uma pesquisa factível com a realidade, debruçamo-nos sobre a literatura, de modo a mapear novas possibilidades. A partir do trabalho desenvolvido por Foucault (2006), em sua análise de duas sentenças datadas no início do século XVIII, consideramos que a análise documental poderia ser um objeto potencial e caro à pesquisa – sobretudo pela ausência de estudos no campo da sociologia da violência, principalmente no que diz respeito à socioeducação, que centraliza a produção de documentos.

A partir disso, iniciamos uma busca que se dividiu em três etapas e culminou no conjunto de 25 sentenças que analisamos ao longo de dois anos. Era necessário que os

documentos 1) versassem sobre infrações cometidas por adolescentes; e 2) fossem emitidos por comarcas localizadas no estado do Rio de Janeiro. Por estarmos impossibilitados de acessar os arquivos físicos do TJRJ, realizamos a busca dos documentos de forma remota, utilizando uma combinação de chaves específicas de busca: adolescentes em conflito com a lei, sentenças e TJRJ. Na primeira tentativa, localizamos quase 50 sentenças, mas a maioria havia sido emitida por varas criminais. Por isso, repetimos as buscas mais duas vezes até que reuníssemos um número satisfatório de documentos para a análise. Ao mesmo tempo que esse procedimento se tornou um facilitador da pesquisa, também nos permitiu realizar uma série de questionamentos, sobretudo relacionados à proteção de dados. Embora tivéssemos localizado os documentos por meio de sites públicos, eles ainda versavam sobre menores de idade protegidos por lei, o que colocava em questão justamente a disponibilidade facilitada do acesso. Posteriormente, quando em contato com alguns interlocutores que trabalhavam em diversas frentes do TJRJ, além de nossas próprias solicitações de campo nos arquivos do tribunal, já no fim de 2021, deixamos claro os mecanismos adotados e as problemáticas existentes. Não houve nenhuma estranheza por parte dos colaboradores, que foram inclusive solícitos em relação a todas as nossas questões.

Tendo o objeto a ser manejado, o segundo momento da pesquisa se encarregou de traçar uma metodologia consistente, capaz de extrair o máximo de informações dos discursos contidos nas sentenças. Primeiramente, consideramos de suma importância que fosse atribuído a esse conjunto de documentos uma espécie de “perfil”. Afinal, de que sentenças estávamos falando? De que lugar foram emitidas? Quais medidas socioeducativas estamos problematizando? Essa série de perguntas nos demonstrou a necessidade de elaborar uma espécie de “caracterização” das decisões que nos possibilitasse lhes dar um “nome”. Para tanto, elaboramos alguns pontos, como: local de origem, cuja nomeação por região priorizamos<sup>4</sup>; ano da ação; infração cometida; medida socioeducativa aplicada; gênero; presença de arma de fogo; porte de drogas e/ou outras substâncias; e número de adolescentes arrolados nos processos.

A leitura posterior dos documentos evidenciou a necessidade de trabalharmos os discursos, nossa categoria por excelência, a partir de um referencial específico. Isso porque era necessário não somente compreendê-los, mas também organizá-los a partir de um espaço-tempo e de um lugar. Optamos pela mobilização do vocabulário de motivos, construído por Wright Mills (2016), que nos auxiliou sobremaneira na análise sistemática das terminologias,

---

<sup>4</sup> Assim o fizemos porque, para nós, era primordial compreender de que lugar físico, de que território esses adolescentes falavam; contudo, por uma questão ética, não seria correto expor nominalmente esses locais. A nomenclatura a partir das regiões se mostrou um meio interessante, porque conseguimos trabalhar as questões demográficas sem que houvesse qualquer prejuízo à integralidade e ao sigilo da pesquisa.

das repetições e da essência das argumentações. Assim o fizemos por concordarmos com o autor, ao afirmar que a avaliação dos motivos elencados pelos sujeitos também nos coloca diante da operação do controle social, que é exercido também a partir da fala. Não falamos somente dos motivos, das razões, das justificativas que levaram os sujeitos às suas ações – evocamos sobretudo o modo como esses elementos influenciam aqueles que ouvem o discurso.

## QUAL É A “FACE” DAS SENTENÇAS?

Tendo em vista a nossa necessidade de compreender a tipologia dos documentos que manejamos, elencamos uma série de elementos capazes de auxiliar na delimitação do objeto. Observamos, primeiramente, que as sentenças foram emitidas entre os anos de 2012 e 2018. No momento em que iniciamos as buscas pelos documentos, o recorte temporal não era uma questão primordial. Interessava-nos, sobretudo, que as sentenças tivessem sido emitidas em alguma comarca do Rio de Janeiro e que seus “réus” fossem adolescentes considerados em conflito com a lei. De acordo com dados do Instituto de Segurança Pública (ISP), no entanto, os anos de 2013-2016 foram os que abarcaram o maior número de apreensões de adolescentes no estado, o que justifica a prevalência do recorte.

Quanto à questão territorial, consideramos uma prevalência de casos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ) (11) e da capital do estado (6). Outras regiões, como a Serrana, a dos Lagos, a Sul e a Norte fluminenses não tiveram um número individual expressivo de infrações (8). Em se tratando de gênero, os documentos demonstraram que a maior parte dos adolescentes autuados eram considerados meninos (22). Em três, destacamos a presença de meninas nas ações: um de forma individual, em um caso de homicídio; e outros dois, em conjunto com outro adolescente, em casos de tráfico de drogas.

Das infrações cometidas pelos adolescentes e julgadas pelo tribunal, nos atentamos ao fato de que houve um predomínio dos casos de tráfico de drogas (14), que dizia respeito a mais da metade do conjunto. Os demais versavam sobre homicídio qualificado (3), estupro (1), roubo majorado (1), motim/lesão corporal (1). As demais (5) mencionavam a chamada “execução de medida socioeducativa”, um procedimento padrão do próprio tribunal, cujo objetivo é o de verificar o cumprimento da medida e possíveis progressões ao adolescente. No que concerne às medidas aplicadas, é importante ressaltar os determinantes legais contidos no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei nº 8.069/90 (Brasil, 1990), que determina

seis medidas socioeducativas aplicáveis a adolescentes considerados em conflito com a lei, da mais branda à mais gravosa: advertência; reparo ao dano; prestação de serviços à comunidade; liberdade assistida; semiliberdade; e internação. Nos documentos, prevaleceram a internação (11) e a liberdade assistida (6), esta cumulada com a prestação de serviços à comunidade (2) e a semiliberdade (1).

### **As sentenças a partir dos discursos**

Ao longo de toda a pesquisa, uma de nossas preocupações era justamente definir a categoria que, por excelência, delinearía toda a investigação. A princípio, mencionamos o conceito de *verdade* pelo viés teórico foucaultiano, uma vez que o modo como ele se constitui no processamento das ações sempre foi um objeto de interesse, por nos levar a refletir sobre conteúdo das sentenças enquanto elemento construído, editado e editável, em detrimento de um elemento absoluto e irrefutável. Ainda assim, a *verdade* se mostrava mais como parte do que como todo. Ao ampliarmos nossa percepção a respeito das sentenças, vislumbramos que, para nós, era mais interessante elencar como categoria elementar a ideia de *discurso*, uma vez que em seu interior poderíamos mobilizar uma série de dispositivos analíticos que nos permitiriam delineá-lo.

Para que essa incursão nos discursos fosse possível, elencamos as personagens fundamentais contidas nas sentenças, que dão a tônica dos documentos a partir de suas narrativas: os policiais militares, testemunhas de acusação; os familiares dos adolescentes, testemunhas de defesa; e os juízes, responsáveis pelo veredito – ou, nas palavras de Kant de Lima (1997), pela busca pela *verdade total* dos fatos. Como já mencionamos anteriormente, destacamos o vocabulário de motivos, de Wright Mills (2016), como um meio eficaz para elencar e analisar detidamente cada uma das narrativas. Assim como discorre o autor, esse método nos permite não apenas avaliar os discursos, mas também modular os comportamentos dos próprios sujeitos, que inferem a partir da fala. Isso porque “um motivo tende a ser, para um ator e para os outros membros de uma situação, uma resposta inquestionável às perguntas relacionadas às condutas social e linguística. Um motivo estável é um ultimato em uma conversação justificadora” (Wright Mills, 2016, p. 13).

Chama nossa atenção a ideia de “motivo estável” proposta pelo autor. Isso porque compreendemos que a estabilidade pode ser localizada nas sentenças a partir da própria padronização discursiva, observada a partir da comparação entre alguns documentos. Ainda que emitidos em anos e comarcas diferentes, somos confrontados com construções narrativas muito semelhantes entre si, que envolvem elementos, desenvolvimentos de fatos e conclusões

absolutamente similares. Isso nos aproxima das proposições elencadas por Garau (2021). que, ao perscrutar a elaboração de sentenças em uma vara da Baixada Fluminense, deparou com uma *linha de produção* dos documentos, que são padronizados por seguirem uma série de modelos. É um movimento que não padroniza somente os discursos, mas também os indivíduos, que perdem o princípio da individualidade e se tornam parte de uma massa em que não há nem sequer presunção de inocência. A estabilidade da padronização implica sobretudo o princípio da culpa e da impossibilidade de liberdade. Pensando na ideia de que esse motivo é também um ultimato, não podemos deixar de mencionar a possibilidade de pensá-lo a partir da ideia de confissão que o próprio Kant de Lima (1997) menciona. Para o autor, ao confessar, o réu ratifica a verdade construída pelo juiz; é o caminho trilhado pelos magistrados para se à confirmação de suas versões.

Nas leituras iniciais, verificamos que, enquanto algumas narrativas estavam explícitas, com indicações em parágrafos, outras estavam totalmente condensadas na estrutura da própria sentença, como no caso das falas dos juízes. Para esta personagem específica, a utilização de um vocabulário de motivos (Wright Mills, 2016) foi primordial para que pudéssemos dissecar as considerações dos magistrados da própria estrutura dos documentos. Esse movimento mais cirúrgico não precisou ser feito, por exemplo, para localizar os testemunhos de policiais e familiares, que estavam expressos. Mas, em contrapartida, outro movimento minucioso precisou ser realizado, que visava a comparação entre as narrativas e a localização não somente de similaridades, mas também de dissonâncias, com vistas à avaliação de seus impactos.

### **“A gente sabe quem é morador e quem é envolvido”**

Começamos a análise desses discursos a partir das testemunhas de acusação, os policiais militares. Mesmo quando ainda não havíamos iniciado as leituras dos documentos, já tínhamos em mente a importância de pensar a relação entre os policiais militares, seu lugar na estrutura de poder e a construção de suas narrativas. Concordamos com a afirmação de um de nossos pareceristas, que pontuou a importância de pensarmos os policiais a partir de seu local público, seja pela fé que lhe é imputada legalmente, seja pela condição de seu espaço. Isso porque eles ocupam um espaço importante na estrutura das audiências e também dos documentos: são os policiais militares os responsáveis por remontar os fatos de cada caso. Parte por serem testemunhas de acusação, parte por possuírem a chamada fé pública, que se expressa, por

exemplo, pela utilização da Súmula nº 70<sup>5</sup> pelos juízes, jurisprudência específica do TJRJ, de forma a validar a construção dos oficiais.

Os depoimentos policiais, verbalizados em sua totalidade por oficiais homens, estavam presentes em 11 sentenças e eram visualmente identificáveis na estrutura, já que se destacavam em parágrafos completos. As abordagens aconteceram mediante patrulhamento de rotina (9) ou denúncia anônima (4). Nove casos, desses 11, versavam sobre o tráfico de drogas. Não por acaso, os testemunhos caracterizados como “mais emblemáticos” diziam respeito a essa infração, não somente pela essência da ação que estava em curso, mas pelo modo como os policiais militares adjetivavam os adolescentes, seus espaços urbanos, seus pares – nos quais incluímos suas famílias – e a própria postura da corporação. Geralmente a estrutura narrativa dos fatos era bastante similar, ainda que falemos de documentos emitidos em períodos diferentes: estavam em um patrulhamento de rotina quando avistaram um grupo suspeito, iniciando uma perseguição que culminou, após uma caçada homérica, na apreensão do adolescente.

O padrão não era reservado apenas ao modo como os fatos eram contados, mas, também e sobretudo, ao modo como eram caracterizados. Os motivos evidenciaram que, primeiramente, as falas dos policiais se voltavam a um processo de estigmatização (Goffman, 2008) e criminalização dos territórios dos adolescentes. Ao tratarem os espaços urbanos a partir da perspectiva do patrulhamento de rotina, eles já mencionam, ainda que implicitamente, que aquele lugar perigoso precisa ser contido. É comum localizarmos algumas citações de policiais que caracterizam os espaços urbanos dos adolescentes como sendo de *boca de fumo* ou de *tráfico/venda de drogas*<sup>6</sup> etc., referindo-se a todo o perímetro, não a um recorte específico. Nesse movimento, os próprios moradores passam a ser vistos como parte desse *mundo do crime*, algo evidenciado na fala que intitula esse tópico: “*a gente sabe quem é morador e envolvido*”. É possível vislumbrar neste cenário o que Cruz (2020) destaca, ao tratar a ideia de territórios racializados: a ideia de margem e a ideia de criminalidade tornam-se sinônimos, transformando em urgentes as ações públicas de ordem, efetivadas sobretudo pelas corporações militares.

Jesus (2020) também identificou essa utilização da terminologia *envolvimento* em depoimentos policiais colhidos em casos de tráfico de drogas em São Paulo. Falamos, neste caso, não só do termo, mas do modo como esses oficiais interpretam diversos elementos e dispositivos como justificativas para uma possível operação no tráfico. A autora relatou que o

---

5 De acordo com essa jurisprudência, “o fato de restringir-se a prova oral a depoimentos de autoridades policiais e seus agentes não desautoriza a condenação” (PJRJ, 2019). Ela foi comumente utilizada nas sentenças como meio de validação da fala dos policiais militares em detrimento das demais.

6 As frases em itálico dizem respeito a citações extraídas das sentenças.

*envolvimento* do sujeito acusado era medido, por exemplo, por sua condição socioeconômica. A relação entre desemprego e a apreensão de dinheiro ou drogas seriam os indícios perfeitos de que aquela pessoa poderia estar no tráfico de drogas, envolvida com o crime. “Foi comum ouvir de promotores que ‘o acusado não conseguiu comprovar trabalho lícito, encontra-se desempregado, ficando evidente que o dinheiro encontrado no flagrante provém de tráfico de drogas’” (Jesus, 2020, p. 8). Outro ponto evidenciado é a presença de antecedentes criminais: as abordagens policiais eram seguidas desse questionamento, e aqueles que já tinham registro de judicialização “eram mais hostilizados” (Jesus, 2020, p. 8).

Seguindo nessa tratativa, o padrão discursivo dos policiais também chegava aos próprios adolescentes. Ainda que termos como bandidos, traficantes e criminosos, não fossem utilizados de forma direta, os adolescentes eram continuamente adjetivados como tal, e o modo como isso era feito denotava certa importância ao trabalho policial. O adolescente é lido pelo viés da culpabilização, repousando sobre ele toda sorte de adjetivação que o encarregue desse sentimento. Se retornarmos ao padrão em que os fatos são dispostos – patrulhamento de rotina, perseguição e apreensão –, observamos que aos policiais é dado o encargo de mocinhos, enquanto os adolescentes são vistos como os vilões que precisam ser detidos pelas forças operacionais (Douglas, 2014).

Os adolescentes buscam relatar suas versões, de modo a dismantelar as afirmações que os colocam nesse lugar de condenação. Em um dos casos, o adolescente foi apreendido quando estava indo comprar um lanche próximo à casa da tia. Ao se encontrar com colegas do bairro, parou para conversar e, após a perseguição policial, foi autuado. Embora sua narrativa tenha sido consistente, o adolescente foi formalmente acusado por tráfico. Em outros casos, os adolescentes afirmavam que os policiais haviam forjado os flagrantes que justificaram suas apreensões, visto que desconheciam as substâncias encontradas em suas posses. Apesar disso, suas argumentações nem sequer eram consideradas, uma vez que eram interpretadas como fantasiosas.

Existe uma ética policial corporativa (Kant de Lima; Eilbaum; Pires, 2017) que perpassa toda a elaboração acusatória proposta pelos policiais militares. Essa “ética” se baseia em um “conjunto especial de regras e práticas que serve como fundamento para o exercício de uma interpretação autônoma da lei e que, como tal, imprime à aplicação da lei uma característica particular, própria das práticas policiais” (Kant de Lima; Eilbaum; Pires, 2017, p. 24). Isso significa que o conjunto de ações desenvolvidas pelos policiais militares em seu cotidiano (o que inclui os testemunhos que citamos) segue um ordenamento coletivo que se constitui a partir de dispositivos valorativos compartilhados pelos sujeitos de determinada corporação.

O modo como os policiais manejam as demandas e reagem diante dela passam a moldar a prática coletiva, o modo como ela deve discorrer. Podemos dizer que o cerne dessa ética policial também se constitui dos elementos morais e valorativos que os policiais transferem de suas vidas privadas para o exercício público, modificado e plenamente aceito por existir uma crença irrestrita na conduta e no saber policial, uma vez que

[...] o saber policial, na sua “vontade de conhecer”, cria seu sistema de classificação do mundo social, distinguindo o que é “tolerável”, “aceito” e “normal”, das condutas interpretadas como “desviantes”, “suspeitas” e “criminosas” (Jesus, 2020, p. 7).

### **“É um bom menino, obediente. Nunca ouvi nada sobre ele”**

Na contramão dos policiais é que se alojam os familiares dos adolescentes. Enquanto os primeiros tecem suas argumentações baseadas em um processo constante e intenso de criminalização dos adolescentes, as famílias são responsáveis pela veiculação do oposto: são elas as representantes da vida cotidiana de cada um deles, visto que a defesa se baseia majoritariamente ou totalmente em elementos de suas vidas privadas. Esse resgate é responsável por dissociar a imagem do adolescente da ideia de criminosos, bandidos, traficantes etc. E nesse sentido de construção da defesa há um elemento importante que precisa ser, desde já, destacado: quando falamos de familiares dos adolescentes ao longo da pesquisa, mencionamos a prevalência de mulheres: mães, tias, avós, pares ou até mesmo ex-companheiras. Segundo Mendes e Julião (2019), responsáveis por perfilar os adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa no Rio de Janeiro, no momento em que o *survey* foi realizado, aproximadamente 54% dos adolescentes residiam com suas mães, tendo-as como figuras centrais na composição familiar.

Diversos trabalhos relatam a presença majoritária de mulheres ao longo do processamento dos casos ou no cotidiano prisional. Os trabalhos de Vianna e Farias (2011) e Rocha (2020) são primeiros exemplos, pois são elaborados a partir da experiência de mães que lutam judicialmente pela inocência de seus filhos, mortos pela violência de Estado. A todo momento da narrativa, diante do eminente conflito com os operadores institucionais, as autoras destacam “o acionamento da condição de mãe como ator político” enquanto “fator primordial para a ação, mesmo que não seja suficiente a priori, exigindo o uso de certos recursos estratégicos e habilidades apreendidas” (Vianna; Farias, 2011, p. 88). Um exemplo é o caso de Teresa, que, após entregar um bilhete ao deputado que presidia a audiência pública organizada pela Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (Alerj), é convidada a dar seu depoimento, visto que, “como mãe – especialmente ‘como mãe de uma vítima’ – ela realmente tinha legitimidade para falar naquela audiência”

(Vianna; Farias, 2011, p. 89).

Outros autores destacam a questão de gênero para além desse conflito entre *verdades*. Tanto Spagna (2008) quanto Godoi (2015) elaboram proposições a partir da vivência dos sujeitos encarcerados e da condução das visitas nos presídios. A primeira disserta sobre a rotina das mulheres que acessam a rotina intramuros, seus desgastes com a própria instituição e o modo como a alcunha de *mulher de bandido* recai sobre seus corpos. Isso porque – ainda que não tenham cometido crimes passíveis de encarceramento – o fato de estarem afetivamente atreladas a alguém que o fez as torna, de forma interpretativa e subjetiva, *cúmplices*. Aos olhos da própria instituição, elas são lidas como criminosas, ainda que não sejam.

Essa dimensão possui um recorte de raça e classe que precisa ser considerado, mas é abordado sobretudo por Rocha (2020), ao tratar do sofrimento negro e da maternidade negra ante o Sistema de Justiça Criminal. Além disso, as interlocutoras de Spagna (2008) destacam a dimensão emocional que rodeia a rotina de visitas, visto que as mulheres são vistas como uma “forma de apoio à sustentação dessa nova condição socio-jurídica”, por possuírem um “papel de dedicação ao companheiro preso, em função dos papéis sociais que lhe são atribuídos por sua condição feminina” (Spagna, 2008, p. 2-3). A condição feminina, a atribuição do cuidado e a necessidade de manter a família unida são questões elaboradas pela autora não apenas por conta dessas afirmações, mas também a partir da certeza de que, caso as situações fossem opostas – caso as mulheres estivessem encarceradas –, os companheiros não teriam a mesma atitude em relação a elas.

Godoi (2015) se aprofunda na ideia de vasos comunicantes para pensar a rotina de visitas como uma forma de comunicação entre o mundo intra e extramuros. Para que esses vasos possam ser utilizados de maneira exitosa, é necessária uma preparação prévia, que envolve não somente a família das pessoas que estão encarceradas, mas por vezes seus pares – pessoas cujos entes também vivenciam o cárcere e acabam compartilhando entre si a rotina de preparação para as visitas. Nesse caso, as mulheres também possuem um papel central, visto que são elas – mães, esposas, companheiras, irmãs – as responsáveis majoritárias pela preparação do jumbo, categoria nativa que caracteriza o compilado de alimentos a serem destinados para os sujeitos presos. Ainda que as mulheres não possam ir à visita no dia proposto, tendo que enviá-lo por terceiros, elas se dedicam à organização como uma demonstração de cuidado e proximidade.

É evidente que o protagonismo de figuras femininas no processamento das ações judiciais e nas visitas intramuros também lhes imputa dispêndios. Como foi noticiado por Spagna (2008), elas também são assoladas pela ideia de que compactuam (compartilham) com a dinâmica criminal. Assim como em outros estudos, restou evidente nas sentenças que elas, ao

se colocarem como elementos de defesa, são também alvos de uma espécie de culpabilização, sobretudo pela judicialização do adolescente. Nesse caso, a família é interpretada como um ente *ausente de controle*<sup>7</sup>, de *responsabilidade sobre o jovem*, razão pela qual houve a infração. Por vezes, em nossos vocabulários de motivos, vislumbramos o uso de algumas adjetivações por parte dos juristas, que denotavam uma espécie de *deseestrutura familiar* responsável pela judicialização. Sabemos da complexidade do termo e do pano de fundo que lhe concede a tônica de sentido, baseados principalmente na *desresponsabilidade* do Estado para com a proteção dos núcleos familiares (Horst; Mioto, 2017).

Nas sentenças, observamos que os motivos familiares eram opostos aos que eram imputados aos adolescentes e a elas mesmas. Quando falamos de uma construção discursiva que busca elementos da vida privada, queremos dizer que seus argumentos tangenciam justamente a rotina ordinária dos adolescentes, como o cotidiano escolar, as elações familiares, com seus pares, o comportamento etc. São questões que só poderiam ser avaliadas por pessoas que possuem uma convivência considerável com esses jovens. Em diversos momentos, destacamos falas que adjetivavam os adolescentes como *bons meninos*, *obedientes*, com *frequência escolar regular*, dotados de uma *boa relação com seu entorno*, incluindo seus pares e familiares. Diziam que, em geral, *não davam trabalho* e eram participativos nas tarefas domésticas. Esse mecanismo é acionado por diversas outras mulheres, sobretudo as mães, no processo de defesa de seus entes, principalmente porque “há uma preocupação em mostrar que ‘criou direito’, que o filho ‘estava estudando’ ou que cometeu um erro, mas que poderia se regenerar[,] ‘já que na família não havia bandido’” (Vianna; Farias, 2011, p. 109).

### “Decido”

O sistema de justiça brasileiro tem a prerrogativa de buscar a *verdade real* dos fatos, que pode ser produzida tanto por policiais, por juízes ou por um júri, conforme preconiza o Código de Processo Penal (Kant de Lima, 1997). É n lugar em que se alojam os juízes dos casos, responsáveis por ponderar o que foi dito pelas testemunhas, de modo a avaliar narrativas e determinar não somente a *verdade*, mas o destino do adolescente. Ainda que não falemos de um processamento criminal, visto que nossos atores centrais são adolescentes, observamos que a necessidade de ponderar a *realidade dos fatos*, tais como ocorreram, não é um ordenamento jurídico-criminal somente, mas algo que perpassa todos os seguimentos da instituição, tornando-se, em certa medida, o modo de vida, a sustentação de sua estrutura.

---

<sup>7</sup> Os itálicos fazem referência a citações extraídas das sentenças.

A busca pela verdade é cercada por ritos, e a elaboração das sentenças, para nós, é mais um. Na construção dos vocabulários de motivos, atentamo-nos ao fato de que as ações e as falas destacadas pelos juristas eram absolutamente intrínsecas à estrutura formal dos documentos. Pensamos, inclusive, em uma espécie de relação osmótica, em que não se sabe o que é próprio do rito judiciário e o que é parte da conduta moral dos juízes, uma vez que vislumbramos uma simbiose. A instituição se torna o sujeito, e vice-versa. Elementarmente, precisamos destacar algo de que fala Jesus (2020), quando trabalhamos com documentação: as sentenças, ainda que ricas em detalhes, possuem conteúdos editados e editáveis. Nem todos os fatos ocorridos em uma audiência são narrados nas poucas folhas que lemos, o que nos coloca diante de um possível agravante junto às ações dos juízes e demais personagens. Há muitos não-ditos dentro e fora da estrutura documental.

Isso ficou evidenciado no trabalho de Garau (2021), que procurou avaliar a construção de sentenças de uma vara da Baixada Fluminense a partir de um trabalho etnográfico. A primeira impressão que temos ao manejarmos esses documentos é a de que, ainda que de forma incipiente, eles são produzidos pelos juízes ou funcionários pessoais, levando em consideração as particularidades de cada caso. Mas a realidade mapeada pela autora se mostrou divergente. Os documentos eram redigidos por serventuários alocados no gabinete da juíza responsável e, em detrimento dos aspectos individualizantes dos casos, a elaboração da narrativa seguia um padrão: os serventuários buscavam sentenças antigas, já arquivadas, de casos semelhantes e reproduziam argumentos e decisões nos documentos que estavam sendo elaborados. A vara, àquela altura, possuía um entendimento esclarecido a respeito dos réus: “nenhum réu pode ser absolvido sumariamente ou ter uma medida cautelar diversa da prisão aplicada durante o período que compreende a denúncia (ou prisão em flagrante) e a sentença”, o que implica que, “ainda que a defesa do réu apresente na resposta à acusação um pedido de absolvição sumária corroborado por evidências [...], prevalece a regra da prisão e da presunção de culpa” (Garau, 2021, p. 92).

Nos documentos que avaliamos, detivemo-nos exclusivamente naquilo que foi elaborado nas sentenças. A construção simbiótica das narrativas judiciais, em que dificilmente se poderia distinguir a persona da instituição, foi um ponto importante que já destacamos. A estrutura é outro ponto que merece destaque. Para chegarmos ao que chamamos de narrativa judicial, passamos por uma série de elementos necessários à construção do documento, como citações de peças importantes, laudos, perícias, relatórios, exames etc., além dos testemunhos das partes – acusação e defesa –, que são, basicamente, uma reconstituição dos fatos, até o momento em que o juiz compreende o relatório e passa a decidir. Nesse momento, o juiz é responsável por

ponderar os testemunhos expostos, mas, ao invés de uma verdade negociada, ele atribui a si mesmo o poder de decidir a verdade real, que de certa forma lhe *convence* e é factível diante do que foi exposto (Kant de Lima, 1997).

No tocante a essa postura, observamos que os motivos elencados pelos juízes, que consolidam boa parte de suas ações, pontuam os adolescentes como um perigo às *práticas harmoniosas de convívio social*<sup>8</sup>. A sociedade, segundo os juristas, nutriria uma espécie de *intolerância a pessoas como eles*, sendo necessária uma intervenção. Por vezes, eles são adjetivados como sujeitos *desajustados, perigosos*, produtos de um ordenamento familiar *ausente de quaisquer controle ou responsabilidade*, razão pela qual delinquiram. Nesse sentido, as medidas socioeducativas, sobretudo a mais gravosa, são vistas como uma saída para que aquele adolescente seja *recuperado* ou, como ocorreu em alguns casos, *poupado e resguardado* de um ambiente manifestamente hostilizado pelo tráfico de drogas<sup>9</sup>

Essa última questão, levantada em uma sentença específica, é interessante e merece nosso destaque. Sabemos que, de acordo com o ECA, a medida socioeducativa de internação, por ser a mais grave, só pode ser aplicada em três casos específicos: 1) quando há grave ameaça à pessoa; 2) quando o adolescente reitera ações consideradas graves, ou seja, comete uma infração assim adjetivada; 3) quando há descumprimento de alguma medida anteriormente imposta – casos de reincidência, portanto. Esses três pontos estão expostos na lei e são inegociáveis, mas, em um caso de tráfico de drogas que analisamos, isso não foi suficiente. Em linhas gerais, o adolescente havia sido autuado e, até aquele momento, não havia nenhum agravante que justificasse uma internação. Na ausência deles, o juiz pontuou que ele estava severamente inserido na dinâmica do tráfico local e que, ainda que a infração não implicasse a medida mais gravosa, ela era absolutamente necessária, dada a gravidade do delito.

É importante reiterar que a posição do Ministério Público nesse caso era pela internação do adolescente e que a ação deliberada pelo juiz responsável pelo caso demonstrou uma necessidade manifesta de acionar dispositivos jurídicos capazes de atestar a qualidade da decisão e do acerto das instituições em decidir pela internação. Isso é exposto por Kant de Lima (1997), ao tratar da dimensão da confissão, parte importante do rito acusatório, por atestar a visão dos juízes em determinados casos. Ainda que o adolescente não tenha confessado e, na verdade, tenha assegurado que as drogas encontradas na apreensão haviam sido plantadas por

---

8 Os itálicos foram retirados das sentenças.

9 É evidente que o tráfico de drogas não possui poder de hostilizar os sujeitos, e as pesquisas empreendidas nesta área deixam isto muito claro. Contudo, essa é a visão de muitos juristas, inclusive aqueles que se tornaram personagens da pesquisa por meio das sentenças.

policiais militares em um flagrante forjado, é evidente que os magistrados mobilizam outros elementos para que sua percepção moral do caso fosse devidamente acatada, aceita e praticada como ordenamento institucional.

Quando falamos sobre o modo como as testemunhas são vistas pelos juízes, observamos novamente uma conduta aliada a instituições punitivas. Familiares dos adolescentes são frequentemente classificadas como *ausentes de controle*, de *estrutura necessária* para que eles não delinquam. Anteriormente, mencionamos que essa lógica de *deseestrutura familiar* é orquestrada a partir de uma desresponsabilização do próprio Estado neoliberal (Horst; Miotto, 2017). Em situações em que as famílias são lidas como estruturadas, por possuírem uma formação composta por uma figura paterna e materna, os juízes defendem que os *pais são ausentes na vida dos adolescentes*, visto que não tomam conhecimento das amizades que possuem em suas vidas comuns. Independentemente da constituição familiar, o que converge em todas é a ideia de que os núcleos, dotados de uma série de disfunções, são os responsáveis pela judicialização do adolescente e por sua condição de *outsider* (Becker, 2008). Em certa medida, ao utilizarmos esse conceito, podemos elaborá-lo não somente a partir do adolescente que é judicializado, mas a partir de suas próprias famílias, que também são vistas dessa forma.

Em paralelo ao modo como as famílias são vistas pelos juízes, estão os policiais militares. E aqui fazemos uma ressalva importante: não falamos somente de uma adjetivação positiva junto às ações dos oficiais. Nos vocabulários de motivos, observamos que o tipo de argumento utilizado por ambos se aproximava em diversos níveis, seja pela questão moral, seja pela própria interpretação dos casos julgados. Quando suspendemos os verbetes na estrutura das sentenças, restou evidente que a postura dos juízes se alinha intimamente com o que é posto pelos policiais militares. Estes profissionais de segurança são vistos e tratados como aliados, não apenas como meras testemunhas. = Dessa forma, a visão que os juízes possuem dos adolescentes julgados é majoritariamente formada a partir dos relatos policiais. Eles são, portanto, vistos como bandidos, traficantes, perigosos, criminosos, ainda que os termos não estejam explícitos.

A elaboração da decisão a partir de uma visão unilateral dos fatos, uma vez que os testemunhos familiares são descartados sob o crivo da *fantasia* e da *incoerência*, não se dá apenas a partir da adoção de narrativas. Em diversos casos, vislumbramos o uso da Súmula nº 70, produzida pelo Poder Judiciário do Estado do Rio de Janeiro (PJRJ), que afirma que “o fato de se restringir a prova oral a depoimentos de autoridades policiais e seus agentes não desautoriza a condenação”. Em linhas gerais, os juízes podem se basear unicamente na fala dos policiais para produzir suas decisões, ainda que tenham disponíveis outras testemunhas, sejam

elas de acusação, sejam de defesa. O que observamos diante da aplicação da jurisprudência é que ela é utilizada para validar a ação, a escolha dos próprios juízes pelas narrativas dos oficiais. Nesse caso, a súmula é citada como um meio de respaldar suas escolhas – pessoais e morais – a partir de um aparato legal.

A opção pelos testemunhos policiais e a aplicação de medidas socioeducativas gravosas demonstram que existe um viés punitivo manifesto no processamento das ações, que é direcionado a uma população específica. No *survey* realizado por Mendes e Julião (2019), ficou constatado que o sistema socioeducativo do Rio de Janeiro é composto majoritariamente por jovens negros (76,2%). Os adolescentes observam esse padrão quando destacamos que “tanto no discurso dos jovens internos quanto no de agentes de disciplina, impera a ideia de que adolescentes de classes média e alta não vão parar ali” (Neri, 2009, p. 42). Falamos, portanto, de uma estrutura institucional que, em detrimento da imparcialidade, se revela racista e seletiva em suas ações, uma vez que, diante de dados e assertivas, sabemos quem são lidos como *menores* (14), *infratores* (6) e *marginais* (4) aos olhos das instituições. Nesse sentido, “a figura do “menor”, segundo Adorno (1993), é resultado tanto da maneira como o Estado realiza suas funções repressivas quanto das relações e dos vínculos que esses adolescentes estabelecem com a polícia, a Justiça e o sistema socioeducativo”(Neri, 2009, p. 46).

## CONCLUSÃO

As sentenças se mostraram um campo profícuo para a avaliação das condutas de diversos atores que protagonizam as decisões no sistema de justiça local. Mais que isso, revelaram um campo em ascensão quando falamos das múltiplas formas de pensar a sociologia da violência na atualidade. Isso porque muito das ações analisadas em estudos empíricos predominantes no campo, sejam de magistrados, sejam de policiais militares, sejam até mesmo de familiares, sejam de adolescentes, não surgem no momento em que acontecem. Elas emergem em situações que nominamos não vistas, através de elementos da vida cotidiana, como a própria fala. O discurso é imperativo no curso da ação, porque é a partir da veiculação imaterial que ela passa então a existir.

Ao longo da pesquisa, uma de nossas maiores preocupações foi justamente a não naturalização dos documentos e de seus conteúdos. Era-nos evidente que as sentenças representavam uma espécie de comunicação invisível da instituição e que ela possuía essa

característica justamente por ser interpretada como algo comum. Mas, para que pudéssemos acessar os meandros analíticos de cada um dos casos, essa ideia de normalidade não poderia fazer parte de nosso entendimento; caso contrário, incorreríamos no erro de nos aglutinarmos, enquanto pesquisadores, nessa lógica invisível de produção de decisões e demais processamentos judiciais. O estranhamento foi fundamental para que fosse possível identificar e pensar sobre um dos discursos e personagens, seus lugares na dinâmica decisória e o modo como isso influenciava os veredictos.

As narrativas expuseram não somente o conteúdo, mas algumas querelas analíticas que gostaríamos de retomar brevemente. Ao tratarmos as narrativas de policiais militares, arrolados como testemunhas de acusação, observamos que boa parte de seus motivos pontuavam os adolescentes como pessoas perigosas, como bandidos, criminosos que deveriam ser, de alguma forma, impedidos. O contexto também chamou atenção por duas razões: primeiro, porque as exposições não buscavam a simples descrição dos fatos. Antes, convergiam na tentativa de criminalizar o adolescente julgado. Segundo, porque esse teor narrativo baseado na criminalização também era sustentado a partir de uma estrutura comum à maioria dos oficiais, ainda que os depoimentos tenham sido colhidos em tempos dissonantes: fala-se de um patrulhamento de rotina em um bairro perigoso, em que avistaram um grupo suspeito – sem informar ao interlocutor quais elementos os tornavam alvos. Iniciavam uma perseguição que classificamos como homérica, por conter diversos elementos fantásticos similares a uma briga entre mocinhos e vilões, até o momento da apreensão do adolescente.

As testemunhas de defesa e as famílias, cujas protagonistas foram figuras femininas, faziam o caminho oposto. Em detrimento do processo de criminalização adotado pelos policiais, que reúne elementos morais nos fatos para que o adolescente seja interpretado como um criminoso, as famílias se empenhavam em demonstrar que o jovem era, na realidade, uma *boa pessoa*. Adjetivos similares foram utilizados com frequências pelas famílias, de modo que o adolescente fosse visto como um *bom menino*, *obediente*, *tranquilo*, *bem relacionado com seus pares*, *com boa frequência escolar*. Para tanto, esses elementos são retomados a partir da exposição de suas vidas privadas, de suas rotinas e laços afetivos como meio de argumentação, extrapolando igualmente a infração julgada.

Os juízes, como responsáveis pela ponderação das testemunhas e pela elaboração final da decisão, possuem, em tese, uma atribuição imparcial. Em tese porque, na análise das sentenças, observamos que os veredictos são construídos a partir de uma conduta parcial, elaborada a partir das narrativas dos policiais militares. A compreensão predominante dos magistrados dos casos e, evidentemente, dos próprios adolescentes, provêm inteiramente daquilo que é dito pelos

oficiais. Comuns foram as vezes em que as falas de familiares foram descartadas por serem consideradas *fantasiosas, fora da realidade, ilusórias, incondizentes com os autos*. Na realidade, elas não condiziam com o que havia sido dito pela acusação, razão pela qual deixavam de servir.

Aliadas a um tipo argumentativo criminalizante – para o adolescente, seu território, seus pares –, é certo que as decisões tomarão o rumo mais gravoso. A proeminência da medida socioeducativa de internação nos evidencia justamente essa necessidade de afastamento do adolescente, seja de seu meio original, seja da sociedade em geral, que é colocada em *perigo* quando ele goza de liberdade. O caráter legal da medida é desfeito, uma vez que a aplicação da internação passa a servir de proteção à sociedade – ou uma parcela dela – e não de forma de reeducação e ressocialização do jovem, ainda que esta última seja, por si só, problemática.

Mesmo que o cumprimento da medida socioeducativa de internação seja restrito ao adolescente, é certo que suas famílias também percorrem essa *via crucis* jurídica junto aos seus, uma vez que a parentalidade é culpabilizada de forma recorrente pela judicialização dos adolescentes. A culpa, nesse caso, recai sobre a sua formação: falamos de famílias negras, em sua maioria com protagonismo e chefia femininos. Ao serem julgadas por certa desestrutura familiar, pela ausência de controle sobre o jovem, por incapacidade etc., as famílias se tornam a razão pela qual o adolescente delinuiu, a explicação cara ao juízo para a infração julgada. Nesse lugar, elas passam a ser também julgadas, uma vez que a conduta privada se torna elemento protagonista das audiências, tornando a medida mais grave um acontecimento público e doloroso que extrapola as salas do tribunal.

## REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Bruna Gisi Martins de. **A experiência da internação entre adolescentes: práticas punitivas e rotinas institucionais**. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – programa/departamento, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-08022011-144629/pt-br.php>. Acesso em: 05 abr. 2024.
2. BECKER, Howard. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
3. BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília (DF): Congresso Nacional, 1990.

4. FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
5. FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2014.
6. GARAU, Marilha Gabriela Reverendo. Os modelões e a mera formalidade: produção de decisões e sentenças em uma Vara Criminal da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. **Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 51, p. 85-110, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/45546/29794> . Acesso em: 05 abr. 2024.
7. GODOI, Rafael. Vasos comunicantes, fluxos penitenciários: entre dentro e fora das prisões de São Paulo. Vivência, **Revista de Antropologia**, Natal, n. 46, p. 131-142, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8777>. Acesso em: 05 abr. 2024.
8. GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
9. HORST, Claudio Henrique Miranda; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Serviço social e o trabalho com famílias: renovação ou conservadorismo? **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, n. 40, v. 15, p. 228-246, 2017. Disponível em: <https://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/10725>. Acesso em: 05 abr. 2024.
10. JESUS, Maria Gorete Marques de. **O que está no mundo não está nos autos: a construção da verdade jurídica nos processos criminais de tráfico de drogas**. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-03112016-162557/pt-br.php>. Acesso em: 05 abr. 2024.
11. JESUS, Maria Gorete Marques de. Verdade policial como verdade jurídica: narrativas do tráfico de drogas no sistema de justiça. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Belo Horizonte, v. 35 n. 102, p. 1-15, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/CV6vftDPgYdD4wR77BvcTmN/>. Acesso em: 05 abr. 2024.
12. KANT DE LIMA, Roberto. Polícia e exclusão na cultura judiciária. **Tempo Social: Rev. Sociol.**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 169-183, 1997.
13. KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucía; PIRES, Lenin dos Santos. Lógicas corporativas, particularismos e os processos de administração institucional de conflitos no Rio de Janeiro. **CONFLUÊNCIAS: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, Niterói, v. 19, n. 2, p. 18-35, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/conflu19i2.p505>. Acesso em: 05 abr. 2024.
14. LYRA, Diogo. O Big Stick do morro: juventude, tráfico e virtude. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 36., 2012, Águas de Lindoia. **Anais [...]**. Águas de Lindoia: Anpocs, 2012. p. 1-31.

15. LYRA, Diogo. Operários da firma: mundo do trabalho no mundo do crime. **Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 50, p. 90-115, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/43306>. Acesso em: 05 abr. 2024.
16. MACHADO, Carla Manguiera Gonçalves. **Vozes que condenam**: um estudo sobre as condenações de adolescentes no Rio de Janeiro. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/25005?locale-attribute=es>. Acesso em: 05 abr. 2024.
17. MALLART, Fábio. **Cadeias dominadas**: a Fundação CASA, suas dinâmicas e as trajetórias de jovens internos. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
18. MARTINS, Luana Almeida. **Entre a pista e a cadeia**: uma etnografia sobre a experiência da internação provisória em uma unidade socioeducativa no Rio de Janeiro. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/14877?locale-attribute=en>. Acesso em: 05 abr. 2024.
- 19.
20. MENDES, Claudia Lucia Silva; JULIÃO, Elionaldo Fernandes (coord.). **Trajetórias de vida de jovens em situação de privação de liberdade no Sistema Socioeducativo do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Degase, 2019.
21. NERI, Natasha Elbas. **“Tirando a cadeia dimenor”**: a experiência da internação e as narrativas de jovens em conflito com a lei no Rio de Janeiro. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
22. ROCHA, Luciane. Judicialização do sofrimento negro. Maternidade negra e fluxo do Sistema de Justiça Criminal no Rio de Janeiro. **Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 181-205, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/DMJwqFZpsWVDKtkzbWpQPBC>. Acesso em: 05 abr. 2024.
23. SCOTT, Marvin; LYMAN, Stanford. Accounts. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 139-172, 2008.
24. SPAGNA, Laiza Mara Neves. “Mulher de bandido”: a construção de uma identidade virtual. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, Brasília, n. 7, p. 203-228, 2008.
25. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/VL8rMW8kJGpHgxBZwWt9bMt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 abr. 2024.
26. VINUTO, Juliana. **Entre o “recuperável” e o “estruturado”**: classificações dos

- funcionários de medida socioeducativa de internação acerca do adolescente em conflito com a lei. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-14012015-121821/pt-br.php>. Acesso em: 05 abr. 2024.
27. VINUTO, Juliana. **O outro lado da moeda: o trabalho de agentes socioeducativos no estado do Rio de Janeiro**. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: [http://necvu.com.br/wp-content/uploads/2020/11/VINUTO\\_Tese-O-outro-lado-da-moeda-VF.pdf](http://necvu.com.br/wp-content/uploads/2020/11/VINUTO_Tese-O-outro-lado-da-moeda-VF.pdf). Acesso em: 05 abr. 2024.
28. VINUTO, Juliana; ALVAREZ, Marcos Cesar. O adolescente em conflito com a lei em relatórios institucionais: pastas e prontuários do “Complexo do Tatuapé” (Febem, São Paulo/SP, 1990-2006). **Tempo Social**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 233-257, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/N5YrnjplSzcNXZbLvZPnmt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 abr. 2024.
29. WERNECK, Alexandre; TEIXEIRA, Cesar Pinheiro; TALONE, Vittorio. An outline of a pragmatic sociology of “violence”. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 22, n. 54, p. 286-326, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/NjR7tbYh9fKW4S4Jd8pTvJ/?lang=en>. Acesso em: 05 abr. 2024 .
30. WRIGHT MILLS, Charles. Ações situadas e vocabulários de motivos. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 15, n. 44, 2016. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/MillsArt.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2024.

*Carla Manguiera Gonçalves Machado*

Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3130-1992>.  
E-mail: [carlamgmachado@ufrj.br](mailto:carlamgmachado@ufrj.br)

# Um centro habitado: casa, mobilidade e mobilização em São Luís (Maranhão)

An inhabited center: house, mobility, and mobilization in São Luís (Maranhão)

**Martina Ahlert**

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

**Nicole Pinheiro Bezerra**

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

## RESUMO

O artigo parte de discursos sobre o vazio e a necessidade de repovoamento do Centro Histórico de São Luís para pensar casa e mobilidade no espaço. A partir de uma pesquisa etnográfica, argumenta que a aproximação com a vida das e dos moradores do Centro permite compreender a mobilidade associada à casa e os modos de morar e constatar que existem moradores de outros locais considerados parte da comunidade. Trata ainda da relação de algumas pessoas com o Estado, com o qual se constroem aproximações e distanciamentos em torno da ideia de ausência e de vazio. Por fim, sugere a compreensão das contradições presentes nas falas a partir da defesa da importância da moradia para a comunidade.

**Palavras-chave:** Casa, Mobilidade, Vazio, Estado.

---

Recebido em 27 de março de 2023.  
Avaliador A: 10 de maio de 2023.  
Avaliador B: 29 de maio de 2023.  
Aceito em 17 de julho de 2023.

---



**ABSTRACT**

The article starts from speeches about the void and the needs to repopulate the Historic Center of São Luis to reflect on house and mobility in space. Based on ethnographic research, it argues that approaching the lives of the residents of the city center allows to understand the mobility associated with the house and ways of living and gain consciousness of the fact that there are residents from other places who are considered to be part of the community. It also deals with the relationship of some people with the State, with which they build approximations and distances around the idea of absence and emptiness. Finally, it suggests an understanding of contradictions present in the speeches from the defense of the importance of housing for the community.

**Keywords:** House, Mobility, Empty, State.

**INTRODUÇÃO**

Pesquisas antropológicas sobre grupos indígenas e populações tradicionais têm apontado, com alguma constância, o impacto de projetos de desenvolvimento estatais e não estatais sobre modos de vida e territórios. Na justificação desses projetos – a despeito dos impactos sociais, culturais e ambientais por eles ocasionados – o argumento do vazio demográfico, da necessidade de proteção de fronteiras (da soberania nacional) e do povoamento de áreas demograficamente “desocupadas” encontra ressonância. Alcida Rita Ramos (2008) o demonstra para a Amazônia, especialmente para o caso dos Yanomami, considerados numericamente inexpressivos diante da extensão de suas terras. Esse argumento, excessivamente simplista, segundo a autora, é incapaz de conceber a vida interna à floresta, as trilhas de deslocamento, as lógicas de casamento, a dinâmica dos rituais e a presença dos diferentes seres que se entrelaçam com os espaços de mata.

Maristela de Paula Andrade (2009) e Danilo da Conceição Serejo Lopes (2020), por sua vez, identificam o argumento na ação do governo brasileiro de deslocamento forçado de comunidades quilombolas na área que se tornou a Base de Alcântara, no Maranhão, ainda no período da ditadura militar. Como indica Andrade (2009), no local, a ideia do vazio demográfico que permitiu o projeto esteve associada a processos de limpeza étnica, o que demonstra certa moralidade presente em discursos vistos como puramente técnicos. Dessa forma, diversas comunidades quilombolas foram compulsoriamente deslocadas para outras áreas do município,

não raro para agrovilas distantes do mar onde a pesca, atividade central para seus modos de vida, não pode mais ser realizada.

Nos casos mencionados, determinados coletivos e seus modos de existência foram ignorados em nome de um pretense “bem da nação” ou “interesse nacional”. Diante disso, pessoas foram invisibilizadas, cunhadas como inexistentes, grupos foram declarados como “desconhecidos”, inferiorizados e considerados menos legítimos diante do que seriam os “interesses comuns” representados e garantidos pelo Estado. O argumento não se limita a terras indígenas ou áreas de comunidades tradicionais. Borges, Belisário e Paterniani (2021) chamam atenção para o uso do discurso do vazio em cenários urbanos, quando da necessidade de revitalizar certas áreas em contextos de especulação imobiliária. Essa constatação, em casos como o da Cracolândia em São Paulo, por exemplo, mascara um discurso sobre uma ocupação que existe, mas é desconsiderada, uma vez que percebida como “uma ocupação específica, por corpos e vidas sem a devida autorização para estarem ali, no Centro” (Borges, Belisário, Paterniani, 2021, p. 2).

Recentemente encontramos afirmações sobre o vazio e a necessidade de repovoamento de áreas urbanas nas pesquisas que realizamos no Centro Histórico de São Luís, capital do estado do Maranhão, no Nordeste do Brasil<sup>1</sup>. Veiculadas em diferentes meios de comunicação da cidade e ouvidas por nós em campo, essas afirmações foram feitas ora por profissionais da arquitetura, tendo o “vazio demográfico” como um conceito operacional, ora por políticos e gestores públicos, que as mobilizaram em seus discursos para compor sugestões, por vezes apoiadas no diálogo com as reivindicações locais, para justificar investimentos no espaço. Tais declarações ainda aparecem evidenciando formas de classificar pessoas e atividades como imorais, ilegítimas ou ilegais, de forma que, mesmo ocupado, o Centro é um espaço que precisa ser repovoado.

A partir da pesquisa de campo que realizamos em três bairros do Centro Histórico da capital ludovicense desde 2016, buscamos, neste artigo, demonstrar como as pessoas que neles vivem percebem e eventualmente utilizam os discursos sobre o vazio e o repovoamento. Com elas entendemos que esse debate não é sobre a quantidade de pessoas que mora na região ou sobre o número de casas que aparentam não ter morador. Nossos interlocutores chamaram nossa atenção para essas falas como carregadas de moralidade, uma vez que elas evidenciam o desconhecimento dos sentidos a partir dos quais a casa é pensada nesse contexto. Esses sentidos,

---

<sup>1</sup> As informações que apresentamos são construídas a partir projetos de pesquisa realizados desde 2015. Eles contam com financiamento e apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema) e do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

como procuramos aqui demonstrar, são constituídos pela relação entre moradia e mobilidade, elemento fundamental para compreender o cotidiano da “comunidade”<sup>2</sup>.

Para trazer esses aspectos compartilhados por/com nossas interlocutoras e interlocutores, organizamos nosso texto da seguinte forma: inicialmente apresentamos algumas informações contextuais sobre o Centro Histórico de São Luís e sobre os programas governamentais para a região na atualidade, colocando a questão do vazio e do repovoamento. Na sequência, mencionamos experiências que vivemos com as pessoas em campo que nos permitem falar sobre ocupação e uso das casas na “comunidade”. A partir disso, exploramos melhor a relação entre moradia e mobilidade, considerando o deslocamento entre bairros da cidade, as mudanças entre os casarões, os moradores que não têm casas (Bezerra, 2018) e as “casas partíveis” (Pina Cabral; Godoi, 2014).

Concluimos ponderando as relações entre os moradores do Centro e o Estado para pensar a ambiguidade presente na disposição protocolar de promover a habitação de interesse social (presente em iniciativas governamentais) e o fato de os programas com tal fim não perceberem a legitimidade de parte dos atuais ocupantes do local. Percebemos que as lideranças comunitárias da luta por moradia – a despeito da presença de diversos serviços governamentais nos bairros estudados e apesar de com eles interagirem – postulam a ausência do Estado e utilizam estrategicamente discursos outrora rejeitados, como o do vazio, para defender a casa na “comunidade”. Nosso esforço é, portanto, partindo de algumas noções sobre vazio e ocupação, mostrar que as dinâmicas relacionadas à constituição das casas e da luta por moradia são compostas por maneiras mais complexas de imaginar a cidade, que vão além de numerar mais e menos gente.

## **O CENTRO HISTÓRICO, O REPOVOAMENTO E O VAZIO**

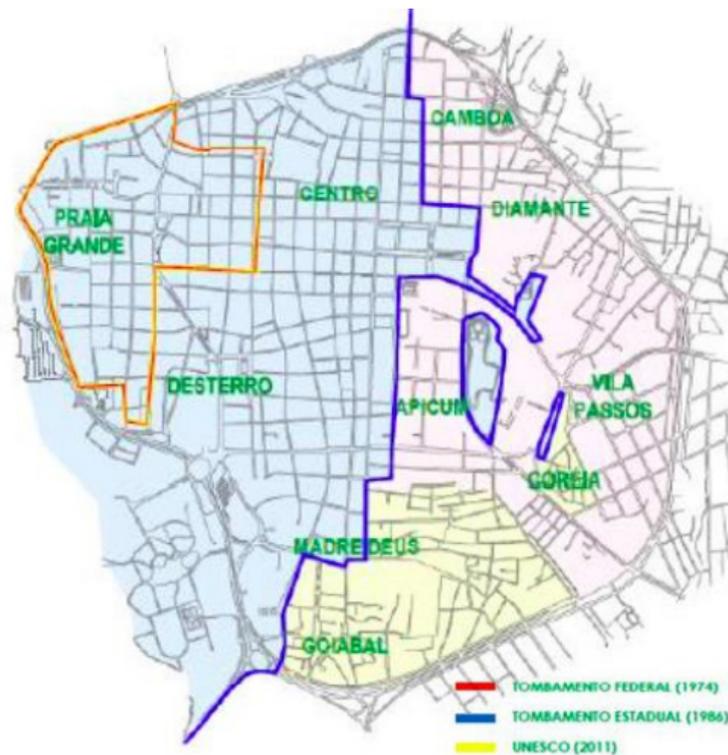
O Centro Histórico de São Luís, capital do Maranhão, é formado por 11 bairros. Em 1997, o esforço de diferentes profissionais do poder público e de diversas instituições levou ao reconhecimento de parte da área como Patrimônio Cultural Mundial (Andrès, 2006). O título, concedido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), reconheceu o inestimável valor histórico de um conjunto de imóveis e monumentos

---

<sup>2</sup> Termos entre aspas remetem à bibliografia ou ainda ao uso feito pelas e pelos interlocutores, como neste caso.

que remetem, especialmente, aos séculos XVIII e XIX. Além da área de tombamento federal circunscrita pelo Instituto Histórico e Artístico Nacional em 1974, partes da região correspondem ao tombamento estadual, totalizando cerca de 4.000 imóveis classificados como patrimônio (Andrès, 2006; Silva, 2019).

**Figura 1. Mapa das áreas de tombamento do Centro Histórico de São Luís**



**Fonte:** Barbosa, Santo e Trinta (2014, p. 204 *apud* Pereira Jr., 2015, p. 209).

Ainda que o tombamento comprometa os diferentes níveis de governo na manutenção dos casarões e monumentos, ele não soluciona as questões relacionadas à preservação dos bens. Na cidade, eles são continuamente mencionados como em estado de “abandono” ou “degradação” – termos recorrentes nos periódicos e no meio televisivo local. Nesses veículos, os números dos casarões em risco de desabamento são reatualizados constantemente pela Defesa Civil e pelo Corpo de Bombeiros Militar do Maranhão. Do total dos casarões vistoriados em 2022, 93 foram considerados em risco de desabamento e 261 em situação de abandono (o que não significa que não estejam ocupados). Em 2023, a Defesa Civil reconheceu 260 casarões em risco e 50

considerados em risco crítico de desabamento<sup>3</sup>.

A despeito desses números, que parecem indicar certa negligência com os imóveis, há uma atenção governamental recente a alguns bairros do Centro Histórico. O ex-governador Flávio Dino (então do PCdoB) lançou, em 2019, o Programa Nosso Centro, um conjunto de iniciativas que reúne obras de infraestrutura, ampliação do comércio e habitação por meio da atuação de diferentes secretarias estaduais (Maranhão, 2019). No âmbito do programa, um edifício ocupado informalmente por um conjunto de 13 famílias se transformou em 14 apartamentos de habitação de interesse social. Igualmente, nos últimos meses da gestão do ex-prefeito Edivaldo Holanda Júnior (então do PDT, hoje do PSD) e no início da gestão do atual prefeito Eduardo Braide (Podemos), locais de referência como o Mercado das Tulhas foram reformados. Além disso, ocorreu a entrega de apartamentos em dois casarões adaptados e restaurados com recursos federais e municipais, com oito e 14 apartamentos cada, para famílias de baixa renda.

Nesse cenário de mobilizações em torno do Centro, nos últimos anos, iniciamos a nossa pesquisa de campo no local, especialmente em três bairros da região: Praia Grande – região de maior atração turística e de presença de atividades de lazer, como shows e festas –, Desterro – bairro que fica contíguo à Praia Grande e tem como característica o uso residencial das casas – e Portinho – por sua vez contíguo ao Desterro –, historicamente conhecidos pelas atividades portuárias e de pesca, assim como pela boemia e pela prostituição (Silva, C. 2005; Silva, T. 2008)<sup>4</sup>. Os dados trabalhados neste artigo surgem da pesquisa etnográfica nessa área com moradores e frequentadores do espaço, alguns deles lideranças comunitárias envolvidas em associações ou ainda em iniciativas relacionadas à cultura popular (como uma escola de samba e um grupo de Bumba Meu Boi).

Durante o trabalho de campo, revisitando o tema do Centro Histórico de São Luís em jornais locais<sup>5</sup>, encontramos – na fala de funcionários públicos, políticos e pessoas por vezes bem-intencionadas, com perspectivas de cuidado e revitalização do Centro – a ideia de que o espaço precisa ser “repovoado” porque está “vazio”. O repovoamento seria uma medida

---

3 Informação publicada em Casarões [...] sobre o ano de 2023.

4 Cabe uma observação aqui: o número de bairros que compõem o Centro, assim como a definição de alguns deles, tem se alterado durante a nossa pesquisa. Estamos utilizando as definições que foram mais constantes durante o campo, especialmente como foram mobilizadas por nossas e nossos interlocutores.

5 Além da pesquisa de campo etnográfica, parte da investigação foi realizada durante a pandemia de covid-19 e, diante das restrições à interação social, realizamos um levantamento sobre o Centro Histórico em dois jornais de circulação local, durante o período de 2015 a 2021. As passagens de jornal selecionadas foram catalogadas por Antônio Olávio da Rocha Neto e Abigail Vale Rocha.

necessária para pensar a preservação do local e, algumas vezes, uma forma de recuperar o que teria sido o passado nessa região da cidade. A transcrição abaixo é de uma reportagem de um periódico local, com a fala de uma importante figura política<sup>6</sup> que ocupou cargos no Executivo e no Legislativo e opinou sobre programas de revitalização da prefeitura em 2015:

Para ele [o político em questão], mais do que boa vontade, são necessárias algumas medidas importantes para garantir que o cidadão comum volte a frequentar a área – que se propõe um atrativo turístico da capital maranhense. “Se os governos municipal e estadual querem realmente valorizar o Centro Histórico da cidade de São Luís, que instalem nele os escritórios de seus órgãos administrativos, que incentivem a ocupação comercial dessa região e realizem o repovoamento habitacional dessa área tão importante de nossa cidade”, opinou (Valorizando [...], 2015).

O ex-deputado não descreveu o Centro como vazio, mas sugeriu a falta do que o jornal conceituou como “cidadão comum” e, por isso, justificou uma reocupação do espaço. O repovoamento, nesse sentido, não indica uma ausência absoluta de pessoas, mas de um determinado tipo delas, considerada pelo entrevistado legítima ocupante do local. Para ele, é preciso instalar escritórios de órgãos administrativos e trazer pessoas para viver na região. Em outro momento também percebemos essa ideia expressa em uma reportagem que traz a fala de um ex-prefeito da capital ludovicense. Segundo suas palavras:

A nossa gestão vem trabalhando em várias frentes para a reocupação e revitalização do Centro Histórico, e os resultados já são nítidos. Resgatar a nossa história, cultura e arquitetura e todas as riquezas que o Centro reúne é fundamental para despertar o sentimento de pertencimento (Centro Histórico [...], 2017).

Um leitor desavisado pode pensar que a constatação da necessidade de povoamento é numérica e que existem casarões desocupados ou com poucas pessoas. Ainda que tenha havido um decréscimo de imóveis destinados à habitação no Centro Histórico<sup>7</sup>, insistimos que esses enunciados trazem consigo um conjunto de questões diversas (que procuraremos demonstrar com o texto) e não estão a salvo de seu uso pragmático em diversas situações (Herzfeld, 2016). A perspectiva do vazio/repovoamento, portanto, pode ser utilizada em termos tidos como meramente técnicos, como instrumento na luta política pela melhoria das condições de moradia no Centro Histórico ou mesmo para negar o reconhecimento a formas de habitação percebidas

---

6 Político desde 1982, quando foi eleito deputado estadual pelo PDS, atualmente está vinculado ao MDB.

7 O Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano (Incid) comparou dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2000, 2007 e 2010 e constatou que, no distrito Centro, houve um decréscimo no número de Domicílios Particulares Permanentes (São Luís, *s.d.*). Não temos dados para o período posterior.

como ilegítimas e indesejadas.

Diante dessas preocupações, conversamos com as pessoas com as quais convivemos sobre como sentiam a ocupação do Centro. Foi, portanto, em experiências com as moradoras e os moradores (que têm uma casa ou mais de uma ou são percebidos como sem casa no local, mas que nele moram – como explicaremos melhor na sequência do texto) que ouvimos sobre diversas modalidades de pensar a casa e o habitar no espaço. Essas pessoas não apenas demonstraram a inexistência do vazio a partir de certo ponto de vista como indicaram ângulos diferenciados pelos quais o Centro pode ser percebido. Nas próximas duas seções do texto, desdobramos algumas dessas considerações.

## **USO DAS CASAS, PROCESSOS DE PESQUISA E OCUPAÇÃO**

Se as categorias e os enunciados estão em risco nos seus usos práticos, nós, como etnógrafas, tendemos a procurar as teorias e compreensões das nossas e dos nossos interlocutores para que nos ajudem a pensar nos nossos problemas de pesquisa. Dona Dijé<sup>8</sup>, uma das nossas anfitriãs no Centro, é moradora do local há décadas e nele milita em causas como luta por moradia. Certa vez, em uma entrevista (realizada em dezembro de 2019), quando lhe perguntamos sobre a ideia do “vazio” presente em falas sobre a habitação no Centro, ela nos disse que a palavra lhe provocava uma “verdadeira agonia”. Para contrapor a afirmação, ela rapidamente fez a soma da quantidade de famílias que moravam em alguns casarões ocupados perto de onde estávamos.

Não satisfeita com a análise quantitativa, dona Dijé seguiu explicando que quem simplesmente passava pela rua não conseguiria saber quantas pessoas moravam nas casas, portanto não teria como saber quais eram ocupadas ou não. É importante lembrar que a maior parte das casas e dos casarões na região é imediatamente contígua à calçada, sem pátio frontal e sem garagem, normalmente geminada à casa ao lado. Se as janelas não estão abertas, não é possível saber se há pessoas em seu interior. Isso só era possível deduzir, dizia dona Dijé, naquelas em que os moradores tinham o hábito de se sentar à porta – o que não era compartilhado por todos, uma vez que as pessoas tinham seus horários de trabalho e sua rotina. De modo não

---

<sup>8</sup> Os nomes dos moradores do Centro são fictícios, com exceção daqueles que pediram que seus nomes reais fossem mantidos.

muito diferente, o presidente da União dos Moradores nos explicou que o cotidiano de quem vive no Centro não permite que quem esteja do lado de fora da casa perceba sua ocupação:

Não é vazio. As pessoas acham que é vazio porque... porque a maioria das pessoas que trabalha, que mora, principalmente nessa parte superior, do Desterro à Praia Grande, elas trabalham durante à noite no comércio informal. Então sexta, sábado e domingo é o período que, quando elas não estão colocando suas mercadorias no gelo, durante a manhã, elas estão dormindo até um pouco mais tarde. Então causa a impressão desse vazio, principalmente naquela parte de lá [se referindo à Praia Grande]. A outra impressão é porque, durante toda a semana, quem não trabalha no comércio informal trabalha em outra área. Então no final de semana a pessoa não vai estar na rua batendo papo, ela está descansando ou ela tá fazendo alguma outra coisa (José Carlos, Presidente da União dos Moradores do Centro Histórico, 2021).

Dona Dijé e José Carlos nos mostraram como a narrativa sobre o vazio no espaço era uma forma estrangeira (não próxima, não familiar) de ver o local, ignorando as pessoas e as lógicas do morar. Casarões fechados – e mesmo em condições consideradas de “abandono” – podiam guardar em seu interior não apenas uma, mas um conjunto de famílias, como acontece naqueles ocupados informalmente, que Dijé rapidamente reuniu em sua resposta. Andar pela calçada e observar as casas não era, portanto, consideração suficiente para opinar sobre o uso (ou a ausência de uso) dos imóveis. De nada adiantava, igualmente, partir de pré-noções sobre o que seriam as condições adequadas de conservação de um prédio apropriado à moradia, pois os critérios e padrões variavam entre as pessoas.

**Figura 2. Casarões do Centro Histórico de São Luís**



Fonte: Leandro Assunção (2022).

Denis, morador do Desterro e estudante de ciências sociais que estava conosco na entrevista com dona Dijé, disse que já ouvira pessoas afirmarem haver um “êxodo” dos moradores do Centro havia décadas; eles deixavam o espaço para viver em outras regiões da cidade. Segundo ele: “O bairro, ele nunca esvazia [...]. Aqui o pessoal sai, mas sempre voltam outras pessoas para os lugares. Tanto é que têm poucas casas desocupadas aqui, muito poucas”. A mesma ideia se tornou evidente em uma entrevista que fizemos com Seu Riba (em dezembro de 2021), antigo morador do Centro que já ocupou o cargo de presidente da União dos Moradores e então era síndico de um prédio de ocupação reformado pelo governo estadual. Na ocasião, perguntamos se ele considerava que havia muitas casas vazias no local. Ele respondeu que não. Para comprovar sua opinião, chamou à conversa Seu Ivo, dono da pequena padaria onde conversávamos. Seu Ivo alugava quartos no piso superior e nos contou que, com exceção de um deles, todos estavam ocupados naquele momento. Havia pessoas interessadas em locar o que estava vago, mas ele não as conhecia, e por isso havia resistido ao acordo. Alugar ou não um espaço não era um mero cálculo prático para eles, mas uma decisão baseada em outros critérios: não se traziam pessoas desconhecidas para a “comunidade” sem alguém que intermediasse a apresentação – um amigo, um familiar, um parente. Uma pessoa sem vínculos locais encontraria pouca disponibilidade nas raras casas desocupadas da região.

Se os trâmites de aluguel na região da Praia Grande, do Desterro e do Portinho falam sobre parte das dinâmicas de moradia na região, os casarões ocupados informalmente, mencionados por dona Dijé, acrescentam elementos interessantes para a ideia de casa nesse contexto. Para trazê-los, recorreremos a uma experiência de “ocupação” de um prédio de três pavimentos e subsolo, no bairro da Praia Grande, em 2015. Naquele momento, o edifício, que antes havia sido alugado para um serviço público, não era formalmente utilizado. Cerca de 15 famílias então o ocuparam, dividindo o espaço em apartamentos de diferentes tamanhos, preservando uma área de lazer (um salão de festas de aniversário) e criando, na portaria, um ponto de venda de água mineral. Quando, como equipe de pesquisa, conhecemos o prédio, os resquícios do uso para a administração pública ainda eram evidentes – algumas paredes eram divisórias de salas de escritórios, e não havia banheiro nos apartamentos, apenas os coletivos, no final dos corredores.

Chegamos à ocupação porque conhecemos Nando – liderança que conduziu a entrada das famílias no local –, um homem jovem que, com esposa e filhos, havia morado em diferentes casas do Centro durante mais de dez anos. Em uma das nossas conversas, lhe perguntamos sobre a escolha do prédio (por que aquele e não outro? Como souberam dele?). Nando então nos disse que tudo aconteceu por intermédio de um processo de “pesquisa” – termo que utilizou para nos

contar que observaram diferentes elementos relativos ao espaço durante cerca de dois anos. Em uma entrevista, ele nos explicou: “Olha, assim... Começa pelo abandono, não é?! Você está aqui no Centro Histórico, você mora no Centro Histórico há dez anos. De aluguel, na casa de amigos – e você sempre vendo aquele imóvel do seu lado e abandonado” (Nando, 2016).

Ao observarem o que consideravam um espaço sem uso social, ele e alguns conhecidos passaram a mapear os eventuais usos e a história do prédio. Paralelamente, acionaram “pessoas que precisavam de casa” para que se juntassem à empreitada. A ocupação teve um dia marcado, mas ela foi um processo que exigiu uma política de atenção às formas de movimento das pessoas, aos olhares do Estado, à presença e à ausência dos supostos proprietários. Foi apenas a partir da pesquisa e da construção de uma rede de apoio que o ingresso no casarão teve uma data combinada. Essa atenção dispendida pelas pessoas nos remete às considerações de Borges (2009) sobre a conquista de lotes no Distrito Federal e as reivindicações por terra na África do Sul. Em uma discussão crítica sobre determinada matriz de compreensão das situações de opressão, a autora nos lembra que as pessoas têm práticas de pesquisa cotidianas em torno dos seus próprios problemas. Para ela, elas não se distinguem qualitativamente das pesquisas acadêmicas – antes deslocam o local de centralidade e hierarquia onde as segundas parecem ter se assentado por tanto tempo.

Assim, no caso da ocupação de Nando, as pessoas constroem suas próprias narrativas sobre o evento com base no estabelecimento de um autoconhecimento sobre si e sobre o processo de habitar aquele espaço (Miyasaki, 2004). Ele e outros moradores do casarão acionaram argumentos para justificar sua ação: o desuso do prédio e o caro preço dos aluguéis no Centro Histórico. Construíam a legitimidade do ato por intermédio de ideias compartilhadas que encontravam ressonância: a família (trazida ao local e então abrigada e protegida), o trabalho que tinham como vendedores ambulantes no Centro e a constatação de que o prédio sem uso se deteriora com mais rapidez. A partir desses elementos, decidiram “tomar conta”, “cuidar” e “zelar” do espaço. Como sinal desse movimento de comprometimento, fizeram uma grande limpeza – do telhado à fachada –, reinstalaram cabos de energia elétrica, buscaram janelas em desuso em outro prédio e as colocaram na “ocupação” (Ahlert; Gonçalves, 2020).

Os casarões ocupados informalmente no Centro mobilizam ou não uma relação com o Estado. Algumas famílias procuram os serviços estatais para regularizar ocupações, outras vivem há anos em um casarão sem chamar atenção a essa forma de uso. No caso do prédio de Nando, os moradores buscaram a Defensoria Pública, quando ameaçados de restituição de posse pelo pretense proprietário do imóvel. Independentemente do reconhecimento estatal, entretanto, é uma forma de morar que é, como mostram as falas de Dijé e Denis, fortemente política. Isso

porque entendemos a política como a arte de relacionar grupos e interesses distintos, construir alianças e argumentos em torno de pautas diversas e mesmo construir afetos. Se o Centro é ocupado e não vazio, ele é ainda cuidado, pesquisado, vigiado por uma multiplicidade de pessoas e suas motivações, suas formas de compreender a casa e a cidade.

Seu Riba, Denis e José Carlos têm uma hipótese para a sugestão do repovoamento e a desvalorização de quem já mora no Centro Histórico. Para eles, há certa nostalgia sobre um momento em que parte do local era habitado por famílias de poder aquisitivo considerável, que viviam nos sobrados e nos solares. Havia saudade dos tempos áureos que fizeram de São Luís uma das cidades mais importantes do Brasil, ainda que nesse cenário tenha sido uma cidade senhoril, baseada em relações de dominação que extrapolaram o período formal da escravidão. Em entrevista, José Carlos nos disse que as pessoas que veem o Centro a partir de seu exterior, que não vivem nele ou não o frequentam constantemente, o consideravam vazio porque se lembravam das famílias abastadas da região, que, com o declínio do parque fabril e a posterior expansão da cidade (Cardoso, 2012), deixaram o local. Entretanto as gerações seguintes dessas mesmas famílias, que cresceram em outros contextos, não viam vantagens na moradia no Centro:

E esses filhos de donos, dessas famílias, não têm o mínimo laço com o Centro Histórico, porque não foram criados aqui. Muitos deles foram estudar em São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília. Nunca tiveram laço com o Centro Histórico. Então, quando eles voltam, muitas vezes quando eles voltam, tanto faz como tanto fez (José Carlos, 2021).

Denis é especialmente atencioso às dinâmicas de produção dos estigmas – termo que ele relaciona constantemente à obra de Goffman (1975) – relacionados ao Centro Histórico de São Luís, especialmente à região do Desterro e do Portinho. Para ele, essas áreas sempre foram as menos favorecidas da parte mais antiga do Centro, uma vez que era onde moravam os operários, não as famílias mais abastadas. Outras regiões, como a Praia Grande, concentram os casarões considerados mais exuberantes da área de tombamento federal, ainda que hoje muitos estejam em processo de arruinamento. Segundo ele, não era incomum ouvir associações do Desterro e do Portinho ao consumo de substâncias psicoativas e à prostituição, atividade profissional historicamente desempenhada no local (Silva, T. 2008). Diante disso – e do fato de não haver, segundo Dijé e Denis, nenhuma pesquisa atual sobre a situação fundiária, a ocupação e a conservação dos casarões na área de tombamento federal –, o discurso do repovoamento se associava facilmente à produção estigmatizada do espaço.

Dialogando com essa preocupação dos nossos interlocutores, pensamos que os

enunciados sobre o vazio e o repovoamento são também carregados de certa moralidade que classifica os moradores atuais do Centro, especialmente aqueles com quem convivemos (vendedores ambulantes, profissionais do sexo, carregadores de mercadorias em carrinhos de mão e empregados do comércio popular), como ocupantes ilegítimos do espaço. Podemos dizer ainda que, além das formas de trabalho, também o modo de moradia – muitas vezes multifamiliar, feito em casarões subdivididos entre diversas pessoas – questiona a ideia de uma casa e de uma família ideais (Borges; Paterniani; Belisário, 2021) presentes nas propostas que compõem os programas governamentais<sup>9</sup>.

## **MORADOR SEM CASA, MORADOR DE MUITAS CASAS E A MOBILIDADE**

Não basta, entretanto, para fortalecer nosso argumento do vazio como uma perspectiva menos numérica e mais moral, contrapor falas sobre o repovoamento com afirmações sobre a ocupação do Centro. O argumento dos nossos interlocutores é mais complexo e, como veremos na sequência do artigo, sabe se usar prontamente das contradições em torno da presença ou ausência de pessoas nos casarões para defender a ideia da necessidade de moradia. Para avançar, nos parece fundamental falar de dois elementos recorrentemente sentidos como fundamentais na compreensão de casa no local: a mobilidade (o deslocamento cotidiano ou esporádico entre as habitações) e a “comunidade”. Vamos começar escrevendo sobre esta.

Parte importante dos nossos interlocutores define a região onde vivem como uma “comunidade”: “a comunidade do Centro Histórico”. Apesar disso, engana-se quem pensa que essa categoria indica algo fechado ou estável, circunscrito a quem tem uma casa fixa e constante naquele território. Nesse sentido, se, como apontou Guedes (2013) em outro contexto, sedentarismo e mobilidade (ou casa e trecho) não são exclusivos, aqui também a importância da casa e a constância da mobilidade se articulam. Mesmo os moradores considerados antigos, que cresceram no local e nele vivem desde a infância, passaram períodos em outros bairros, cidades ou estados. Isso aconteceu por diversos motivos: pelo aumento do preço dos aluguéis, pela falta de serviços oferecidos no espaço, pelo arruinamento de um casarão, por motivos de

---

<sup>9</sup> O próprio Luis Felipe Andrès, arquiteto que trabalhou durante anos com programas de revitalização do Centro, percebia uma distância entre o que era considerada uma moradia digna para os apoiadores desses programas e o que era a moradia para as pessoas às quais os programas se destinavam (para saber mais, ver Bezerra, 2023).

doença e necessidade de proximidade da família, pela vontade de tentar a vida em outra cidade, por dificuldades financeiras – essas últimas, em especial, se abateram recentemente sobre parte dos vendedores ambulantes, impossibilitados de realizar sua atividade de subsistência durante o período mais agudo da pandemia de covid-19.

Nesses deslocamentos para outros bairros ou cidades, as pessoas não deixam de ser consideradas “moradoras do Desterro”. Bezerra (2018) se utilizou do termo “morador que não mora” para dar conta de duas acepções dessa possibilidade. A primeira podemos explicar nos voltando ao caso de seu Riba, citado anteriormente. Ele é considerado um dos moradores antigos do Centro e visto como um conhecedor da história do bairro. Entre as diversas atividades que já desempenhou no local, em determinado momento, ele alugou um espaço e fez um bar, ao lado da quadra da Escola de Samba Flor do Samba, localizada no Desterro. Com a pandemia de covid-19, ele não conseguiu mais manter o estabelecimento (uma vez que as medidas de isolamento social diminuíram o número de clientes) nem mesmo o aluguel do espaço onde vivia no bairro. Diante das dificuldades, mudou-se para a casa de uma filha em outra região da cidade.

Em 8 de agosto de 2021 foi inaugurado, no Centro, um prédio reformado pelo governo do estado do Maranhão, com perfil de habitação de interesse social. As famílias que se mudaram para os apartamentos depois de prontos foram aquelas que informalmente ocuparam o casarão e reivindicaram a sua reforma, concretizada como parte do Programa Nosso Centro, citado anteriormente. O tempo entre a reivindicação e a entrega dos apartamentos, entretanto, trouxe transformações nas dinâmicas dessas famílias e, em virtude disso, um apartamento, formado por um cômodo e um banheiro, terminou ficando vago. Seu Riba foi lembrado pelos colegas do Centro e, se encaixando no perfil do público-alvo do projeto, pôde voltar a viver na sua “comunidade”, uma vez que, mesmo distante e sem ter casa no local, nunca deixou de ser visto como seu morador. Em poucos meses, por sua experiência à frente da União dos Moradores em outro momento, se tornou síndico do edifício.

Bezerra (2018) fala ainda de uma segunda acepção da ideia de um morador sem casa. Algumas pessoas se tornam moradoras por vínculos longos que estabelecem com os bairros pelo trabalho que realizam. Existem inúmeros desses casos, como os dos vendedores de comidas e bebidas, ou ainda como o de seu João, vigia de carros da rua da Palma. Ele mora em um bairro há aproximadamente 15 quilômetros da região central, mas criou seus filhos no Centro Histórico e é bem conhecido na área, por isso é considerado morador. Mesmo não tendo casa nessa parte da cidade, se dispõe dos espaços contíguos à rua em que “faz seu ponto”, usando o banheiro para tomar banho, exigindo seu “depósito” (marmita) para colocar sua comida e guardando consigo a chave do cadeado do estacionamento utilizado pelos moradores. Quando não aparece, é

motivo de comentário na vizinhança, fazendo falta na rotina da rua.

Além das conexões criadas pelos deslocamentos, que questionam a ideia de “comunidade” como algo fechado, existe ainda uma mobilidade constante entre casarões do Centro Histórico de São Luís – como aconteceu com Nando, interlocutor que mencionamos anteriormente, que já viveu em diferentes prédios do local. No mesmo casarão em que Nando vivia, conversamos, durante a pesquisa de campo, com um casal de vendedores ambulantes que se conheceu na Praia Grande. Depois de morarem “de aluguel” em uma sobreloja, eles ocuparam com outras famílias o casarão “pesquisado” por nosso amigo. Para o espaço delimitado como seu apartamento eles transferiram as duas filhas, alguns móveis que possuíam e um ar-condicionado abandonado em outro casarão. Para outra área que conseguiram negociar no prédio trouxeram a sogra e outros parentes, que viviam em diferentes casarões, mas ficaram sem condições de arcar com os valores do aluguel dos espaços.

Outra experiência que conhecemos durante a pesquisa chamou atenção para as mudanças realizadas pelas pessoas entre os casarões do Centro: a de dona Lucineide. Quando conversamos, ela morava em um casarão ocupado por diversas famílias no Desterro. O imóvel foi um órgão público, mas não era utilizado havia muitos anos e permanecia fechado. Algumas pessoas que já se conheciam terminaram por fazer uma grande faxina no local e organizar a ocupação. Dona Lucineide, antiga moradora do Centro engajada com algumas manifestações artísticas locais – algo que caracterizava também outros moradores do mesmo prédio – foi uma dessas pessoas.

A mudança veio a calhar, pois o aluguel de um quarto com banheiro que ela pagava em um casarão subdividido pelo proprietário em apartamentos estava custando mais de mil reais, preço inviável para seus recursos econômicos. Com a ajuda do esposo, que trabalhava na construção civil, ela fez melhorias substanciais no espaço novo, mesmo sabendo que talvez não pudesse continuar morando nele, pois pertencia ao Estado. De fato, em alguns meses, os moradores foram informados de que o edifício já estava destinado a um órgão público, algo previsto em um projeto anterior à ocupação. Aos moradores foi oferecido um apartamento em um condomínio distante alguns quilômetros do local. Lucineide, com resistência, aceitou à mudança, mas nos disse que sempre soube que não se adaptaria à vida longe do Centro Histórico. Quando nos encontramos meses depois, ela já estava vivendo em outro prédio do Desterro, também de maneira informal, acionando seus conhecimentos e os do esposo para recuperar um espaço que estava desocupado.

Um caso expressivo, de uma pessoa considerada importante na “comunidade” e que acionava essas conexões entre casarões e para fora do bairro é o de dona Cecília. Ela costumava dizer que morou durante toda a sua vida em uma casa cedida pelo proprietário no

Centro Histórico. Enquanto casa cedida, ela podia utilizar parte do imóvel, um prédio de três pisos, junto com seus familiares. Ao mesmo tempo, contraditoriamente, ela nos dizia já ter morado em mais de 11 casas apenas nessa parte da cidade. Nos últimos anos, entendemos o que acontecia quando participamos de duas dessas “mudanças” repentinas, quando ela alugava casas no bairro, mas transferia apenas parcialmente seus pertences, sempre permanecendo com sua morada inicial.

Durante a pandemia, dois de seus três filhos se mudaram para outras casas com suas companheiras, e o mais velho, considerado uma jovem liderança da “comunidade”, arranhou trabalho no interior, passando poucos dias na capital. Atualmente, dona Cecília reside em três casas: a primeira é uma residência no Bairro do Ribeira, distante 13 quilômetros do Centro, conseguida através do Programa Minha Casa Minha Vida. A segunda é um apartamento no Residencial Piancó, a aproximadamente 4,5 quilômetros do Centro, que ela decidiu alugar para ficar perto do restante da família, que antes também morava na parte central da cidade. Já a terceira é a casa cedida do bairro da Praia Grande, que mantém e frequenta diariamente, já que trabalha como vendedora ambulante no chamado Reviver, nome informalmente dado à parte da Praia Grande<sup>10</sup>.

Dona Cecília nos lembra a ideia de “casas partíveis” apresentada por Pina-Cabral e Godoi (2014), uma vez que ela compartilha esses espaços em sua rotina. Como ela, outras pessoas realizam atividades cotidianas entre moradias diversas. Pode ser que o casarão onde se resida tenha problemas com a oferta regular de água e se tenha uma residência conhecida onde se pode tomar banho. Pode ser ainda que a família, como acontece com dona Cecília, faça as refeições em um espaço e durma em outro. Pode ser que o cotidiano seja como o de dona Dijé, que pode ser encontrada com mais facilidade em um bar local, de sua amiga Solange, assistindo a novelas, do que em sua própria casa.

“Casas partíveis”, na acepção de Pina-Cabral e Godoi (2014, p. 13), indica que “casas são constitutivamente dependentes das relações entre si, ou seja, essas relações são o que lhes dá existência”. Acionar o conceito, afirmam os autores, nos fala da necessidade de pensarmos em pessoas que se constituem das relações umas com as outras (a “comunidade”), mas nos conduz ainda à perspectiva da vicinalidade e do não sedentarismo. A “vicinalidade, por oposição à vizinhança, descreve uma proximidade aberta entre espaços de moradia” (Pina-Cabral; Godoi,

---

10 O nome decorre do Projeto Reviver, que buscou revitalizar e recuperar o conjunto arquitetônico do Centro Histórico de São Luís entre os anos de 1987 e 1991, concentrado no bairro da Praia Grande. O projeto ganhou grande visibilidade por possibilitar a restauração de importantes construções históricas como a Igreja da Sé e o Palácio Episcopal. A marca Reviver ficou popularmente conhecida, dando nome a uma parte do bairro da Praia Grande, referência boêmia na cidade (Andrès, 2006).

2014, p. 12), o que nos parece falar das experiências que encontramos em que tanto a casa quanto a mobilidade são importantes e constituem certo modo de viver a cidade.

A mobilidade que marca o cotidiano das e dos nossos interlocutores traz alguns desafios para a discussão sobre habitação no Centro. As iniciativas de transformação dos prédios em apartamentos pressupõem critérios claros e lisura em sua distribuição. Normalmente, um desses critérios é a ausência de residência em outros espaços da cidade – o que exclui esses sentidos de casa compartilhada ou de diversas casas como moradia de uma pessoa. Apesar desses desencontros, as lideranças comunitárias continuam sua luta por moradia para quem já mora no Centro, sua batalha pela habitação de interesse social – ainda que ouvindo sempre os argumentos de que seria muito mais fácil e econômico ao governo construir em outras áreas da cidade do que reformar e transformar casarões.

Karina Biondi (2021), em comunicação pessoal<sup>11</sup>, nos lembrou que a lógica de punição do Estado moderno passa pelo encarceramento, pelo cerceamento do movimento de pessoas e de coisas. Uma ideia de casa como estabilidade (como prerrogativa da propriedade) quebra as relações e conexões que a mobilidade, presente nesse modo de morar no Centro, produz. Como compreender a fluidez como elemento constituinte de algo que pensamos como concreto e material como a casa? Se pensarmos nas casas partíveis e nas casas como processo – ou seja, não como prontas e finalizadas, mas como existindo (tal como as biografias das pessoas) e se transformando continuamente (Carsten; Hugh-Jones, 1995), temos uma chave para compreender casa e mobilidade como articuladas. Os apartamentos do Estado só poderão fazer sentido às pessoas quando considerarem a moradia um espaço aberto, e a vida, em constante mobilidade.

## O OUTRO VAZIO E A AUSÊNCIA DO ESTADO

Há alguns anos, lideranças comunitárias têm insistido na habilitação de prédios do Centro Histórico de São Luís como apartamentos para habitação de interesse social. Estão particularmente interessadas em garantir casa para as pessoas que já vivem no Centro, que pagam aluguel ou moram em ocupações e são, como reconhecem, pessoas de menor poder aquisitivo. Existem muitas delas nessa situação em casarões que, por vezes, são classificados

---

<sup>11</sup> Por razão da discussão na mesa redonda “Invisibilidades e vulnerabilidades: encarceramento e formas de viver na URBE”, no âmbito do II Encontro do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Cidades e Imagens, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (PPGS/UFMA).

como abandonados por quem passa por eles. Parte dessas famílias, especialmente aquelas que guardam vínculos com o Centro (por viverem há algum tempo no local, por serem conhecidas de todos e auxiliarem em atividades culturais/sociais) são parte reconhecida da “comunidade”. Os discursos de vazio e necessidade de repovoamento ferem o reconhecimento dessas presenças e aludem ao fato de que quem vive no local não é visto pelo poder público.

As lideranças comunitárias estão em contato constante com o Estado pelos mais diversos motivos: questões relacionadas à moradia, à saúde das profissionais do sexo, à alimentação e aos programas sociais, às atividades artístico-culturais, à participação em conselhos e comitês consultivos. A relação com os funcionários e os órgãos públicos é marcada por um conjunto de complexidades, pois o tempo que dedicam a esse engajamento e a forma como o compreendem é diverso e não necessariamente constante. Existem aqueles que se sentem cansados dessas relações e, por vezes, se recusam a ir a reuniões com o poder público e com a iniciativa privada (como Dijé, em determinados momentos). Outros se colocam em todos esses espaços, pois acreditam em uma contraposição necessária para criar tensão e lembrar ao Estado suas demandas (como Denis). Existem ainda algumas lideranças mais jovens que transitam nas relações com o poder público em chaves que colocam em primeiro plano a cultura popular e as manifestações artísticas. Ainda que o Estado não esteja em todas as atividades que mobilizam pessoas e possa ser, em determinados momentos, recusado como parceiro (Clastres, 2013; Bezerra, 2023), em certas pautas e situações ele é percebido como recurso ou como forma de acesso a outros recursos (Ahlert, 2022).

Apesar de as lideranças comunitárias verem de formas diferentes e cambiáveis a relação com o Estado, é recorrente que nesse encontro elas insistam no registro da presença das pessoas e na necessidade de perceber o Centro como “comunidade”. É em seu nome que se assenta a justificativa do diálogo constante com os funcionários públicos e políticos. Assim, as lideranças continuamente participam de reuniões, compõem conselhos, militam por diferentes causas, articulam doações e mobilizam eventos nas praças. Durante o campo encontramos, por exemplo, Dijé e Denis acompanhando servidores do governo do Maranhão de porta em porta para distribuir convites para alguma atividade cultural, oficina ou distribuição de cestas básicas. Outros moradores e moradoras, participantes atuais ou antigos da União dos Moradores, também faziam esse papel, pois conheciam as pessoas, o número de moradores de cada casa e a “necessidade” de cada família.

A despeito de todo o engajamento cotidiano e do dispêndio de tempo com as atividades promovidas pelo Estado, nossas interlocutoras e interlocutores utilizavam continuamente a retórica de sua “ausência” no espaço do Centro Histórico – especialmente nas áreas menos

turísticas. Diziam-nos, nesse sentido, que o Centro era esquecido pelo poder público municipal e estadual e que não havia iniciativas estatais para melhorar as condições de vida dos moradores ou para recuperar os casarões em risco. Como nos lembram Das e Poole (2008), além de Bachtold (2016), a ausência do Estado é uma retórica poderosa que não raro fala da presença do Estado de outra forma nos contextos de margem. É dessa maneira, segundo as autoras, que podemos perceber falas sobre a ausência do Estado em situações em que a violência estatal é intensamente presente.

No nosso campo, entretanto, nos pareceu ocorrer algo um pouco diferente quando nossos amigos e amigas, que atuavam continuamente com funcionários públicos e políticos, anunciavam a ausência do Estado. Antes que uma constatação sobre presença ou seu contrário, nos parece ser uma estratégia: se o Estado é incapaz de perceber o morador do Centro, eles, por sua parte, se recusam a ver a atuação do Estado e, mesmo estando diante dele em diversas situações, reiteram sua incapacidade e sua ausência. Anunciar a ausência do Estado diante dele próprio nos parece ainda lançar o desafio da extensão da conversa: ele era visto como necessário no espaço, capaz de proporcionar oportunidades e iniciativas que não eram possíveis a outras entidades ou associações. Poderia, por exemplo, fornecer cursos para os jovens dos bairros, construir escoras para que casarões não viessem ao chão, promover a distribuição de alimentos. Mesmo Dijé, muitas vezes cansada de tantos compromissos com o poder público, reconhecia a interação como necessária para os objetivos da “comunidade”. Cabia ao Estado promover um tipo de habitação considerada mais justa a quem já vivia no Centro. Para reivindicar isso, eles se muniam de diversas estratégias: a recusa, o questionamento em público, o apoio a atividades culturais e o convite aos candidatos e políticos para a presença no local (como o que fizeram mediante a promoção de comícios em campanhas eleitorais).

Ver o Estado como um eventual parceiro alterava, ainda que momentaneamente, discursos e posições claras, inclusive em torno de nosso ponto central neste texto: o vazio. É dessa forma que, em determinadas situações, nossas interlocutoras e interlocutores também usavam o argumento do não povoamento. Vamos contar duas situações sobre isso. Em 2022, moradoras e moradores, a partir de um grupo de mobilização em torno da habitação no Centro<sup>12</sup>, organizaram uma iniciativa para pressionar o andamento do debate no local. A ação “Manifesto por Mais Moradia no CH Slz” era formada por um texto-manifesto lançado no dia de aniversário de São Luís (8 de setembro) e por um conjunto de mobilizações em redes sociais, com divulgação de

---

12 Habitar Para Preservar foi um seminário ocorrido em maio de 2018 na Faculdade de Arquitetura da Universidade Estadual do Maranhão, com financiamento da Fapema. Ele reuniu pesquisadores, funcionários do Estado, simpatizantes e militantes por moradia no Centro Histórico.

vídeos das lideranças locais e de antigos moradores falando sobre a necessidade de moradia no espaço. Dona Dijé gravou um vídeo muito interessante, que contrapunha nosso argumento – ele mesmo baseado em sua fala compartilhada conosco – sobre a inexistência de um vazio no Centro. Ela afirmava que, quando havia chegado ao local, havia mais de 50 anos, o bairro era ocupado e agora estava desabitado. No vídeo, ela ressaltava a necessidade de atrair mais moradores ao espaço para que o centro pudesse voltar a ser habitado.

Esse não foi um caso específico. Nando, que liderou a ocupação de um casarão em 2015 – e que mencionamos no início do texto – fez algo muito semelhante certa vez em nossa conversa. Quando nos contava sobre a entrada no espaço onde vivia naquele momento, ele nos disse que o edifício estava desocupado, que ele e as outras pessoas que o ocuparam consideravam isso um desperdício diante do fato de que pagavam aluguéis caros e não tinham espaço para suas famílias. Ele nos lembrou ainda que havia muita sujeira no local e uma caixa d'água que era lócus de proliferação de mosquitos da dengue. Utilizou, portanto, a família, a saúde e o cuidado como argumentos para a ocupação, como mencionamos anteriormente. No espaço, entretanto, havia um conjunto de pessoas que haviam sido retiradas alguns dias antes da entrada do grupo de Nando. Segundo ele, eram usuários de drogas e assaltantes que representavam perigo e não mantinham o casarão em condições de uso. Agora o casarão era ocupado por famílias que zelavam por ele, dizia Nando, diante da ordem de desapropriação expedida a pedido do suposto dono do casarão. Diante da ameaça de saída, ele ressaltou argumentos que encontravam ressonância no debate (moral) mais amplo sobre o que justificava sua presença nos casarões do Centro.

### **Figura 3. Casarões do Centro Histórico de São Luís**



Fonte: Leandro Assunção (2022).

A fala de Dijé diante do vídeo de mobilização em torno da moradia no Centro e as afirmações de Nando diante da insegurança fundiária do casarão chamaram nossa atenção pelo seu caráter contraditório com outras experiências que tínhamos vivido com esses interlocutores. Dijé, por exemplo, tinha-nos dito que o Centro não era vazio, mas comportava muitas famílias – como descrevemos no início do texto. Em situações de conversa com Nando, as pessoas que viviam em situação de rua e os usuários de drogas não apareciam como contraponto aos moradores, mas como partícipes do cotidiano do espaço. Os dois discursos, entretanto, nesses outros momentos, eram moldados para os ouvidos do Estado. Buscando a eficácia dessa escuta, as nossas amigas e amigos buscavam dialogar com ele a partir de seu próprio idioma, por eles ouvido e aprendido na interação com os órgãos públicos e com seus funcionários. Eles se utilizavam da estratégia de falar a mesma língua que o Estado, produzindo uma contradição em relação à sua opinião em outros momentos. Ao falarem o idioma que o Estado compreendia, eles faziam uma declaração de posição argumentativa e política – usando com certa liberdade as considerações de Edmund Leach (2014) – para a mobilização dos seus interesses.

Dizer isso, entretanto, não é afirmar que os interlocutores eram simplesmente cooptados pela forma de falar do Estado. Eram momentos específicos quando era preciso lançar mão de estratégias diversas. Dessa maneira, seguiam na luta (mais e menos organizada, a ver cada caso) para inaugurar algum casarão com apartamentos. Era a isso que se dedicavam lideranças como Dijé, Denis, Seu Riba e José Carlos. Mesmo quando se alegravam com a inauguração de algum casarão destinado à moradia, não abandonavam a análise crítica da configuração das casas. Recentemente foram entregues, pela Fundação Municipal do Patrimônio, dois casarões históricos que se tornaram prédios com apartamentos (citados anteriormente). Um deles, de três pavimentos, teve o térreo ocupado por uma Secretaria Municipal. Conversando com dona Dijé sobre isso, ela nos disse que estava feliz com a conquista, mas discordava da presença de um serviço do Estado no prédio. Para ela, isso constrangia os moradores, que não poderiam descer para abrir a porta se vestindo de qualquer jeito ou mesmo sem chinelos, e não permitia que as pessoas ouvissem seus aparelhos de som em suas residências. Continuou dizendo: “Se quer dar casa, tem que dar liberdade”, chamando atenção a certa lógica de controle dos comportamentos

e dos modos de morar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, neste texto, apresentar elementos do cotidiano dos moradores do Centro Histórico, nossos interlocutores, questionando o argumento do vazio do Centro e de sua necessidade de repovoamento. Ao indicar o desconhecimento e a incapacidade de um olhar de “passagem” de apreender as dinâmicas de constituição de habitação e de mobilidade no local, eles dirigem nossa atenção para formas de pensar a casa de uma maneira menos fixa ou rígida do que estamos acostumadas. A moradia se evidencia nos deslocamentos entre casarões, nos retornos ao Centro Histórico, nos espaços pelos quais as pessoas se dispersam para realizar atividades cotidianas.

Não é nossa intenção sugerir que essa maneira de ver casa e mobilidade é um efeito da precariedade das famílias ou da falta de serviços (como o abastecimento de água, que mencionamos antes). Não se trata de condicionar essa forma de viver à falta de condições financeiras ou à infraestrutura dos casarões históricos. Ela nos parece, antes, um dos elementos constituintes de uma perspectiva de “comunidade” – palavra recorrentemente utilizada pelos nossos interlocutores para se referir à particularidade desse espaço da cidade em relação às outras regiões. No Centro Histórico (especialmente nos bairros nos quais fizemos campo) existe uma “comunidade” que deve ser perguntada sobre os projetos para o local; que, por seu engajamento com o espaço – pois é ela que cuida do patrimônio, algo que surge também na pesquisa de Uriarte (2019) sobre o Pelourinho –, deve ser consultada sobre os investimentos públicos. Mas “comunidade” não é uma unidade homogênea – pode ser que parte dela, momentaneamente, nem esteja residindo no Centro, como vimos.

Em nome da “comunidade” e da defesa de moradia para quem vive no Centro e precisa de casa se instauram um conjunto de práticas e de discursos que encontram o Estado como um interlocutor necessário (o que não exclui sua eventual recusa), como uma fonte de recursos com capacidade de mobilizar e transformar a vida das pessoas. Argumentos sobre a ausência do Estado não são, do nosso ponto de vista, uma negação direta de sua presença, mas uma forma de insistir na capacidade relativa de perceber presenças (como acontece por parte do Estado com os moradores do Centro, ora considerados ilegítimos ocupantes, ora considerados parte dos projetos públicos). Ao saberem usar os argumentos dos funcionários do poder público (que são

contraditórios em relação a falas ditas por eles em outros contextos), nossas amigas e amigos também afirmam sobre o vazio, o repovoamento e a ausência de pessoas como fenômenos existentes.

Apesar de mobilizarem esse idioma comum, há, entretanto, uma diferença. Para nossos interlocutores, o repovoamento que vem como mote dos políticos e das iniciativas do poder público pretende substituir quem vive no centro<sup>13</sup> – quem é pobre, vendedor ambulante, profissional do sexo e pequeno comerciante – por um outro “tipo” de gente. É disso que discordam continuamente, quando sugerem o reconhecimento da “comunidade” do Centro, que é, como argumenta Dijé, marcada pela diversidade. Em um contexto no qual a mobilidade marca a relação com as casas – que, a despeito de serem patrimônio tombado, alteram-se constantemente pela ação de pessoas, das chuvas, dos animais – há uma movimentação também entre argumentos. As contradições, nesse sentido, abrem perspectivas manejadas cuidadosamente no cotidiano, mas não abrem mão do valor da “comunidade”.

## REFERÊNCIAS

1. AHLERT, Martina. “Precisão” e política: algumas considerações etnográficas a partir de Codó (Maranhão). *Civitas*, Porto Alegre, n. 22, p. 1-12, jan./dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/41063>. Acesso em 16 fev. 2024.
2. AHLERT, Martina; GONÇALVES, Gabriela Lages. Casa é pra ter gente: notas sobre habitar no Centro Histórico de São Luís. *In: Núcleo de Planejamento da FAPEMA. Maranhão de multiplicidades: científico, consciente e cultural. São Luís: FAPEMA, 2020. V. 4. p. 47-64.* Disponível em: [https://buriti.fapema.br/ebook/livro4\\_maranh%C3%A3o\\_de\\_multiplicidades.pdf](https://buriti.fapema.br/ebook/livro4_maranh%C3%A3o_de_multiplicidades.pdf). Acesso em 25 mar. 2024.
3. ANDRADE, Maristela de Paula. São intransigentes os quilombolas? *Folha de S.Paulo*, São Paulo, Opinião, 28 fev. 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz2802200908.htm>. Acesso em 25 fev. 2022.
4. ANDRÉS, Luiz Phelipe de Carvalho Castro. **Reabilitação do centro histórico de São Luís: análise crítica do Programa de Preservação e Revitalização do Centro Histórico de São Luís/PPRCHSL, sob o enfoque da conservação urbana integrada.** 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) – Programa de Pós-Graduação em

13 Uma percepção recorrente em outros contextos de pesquisa, onde houve investimento em projetos urbanísticos que afastaram grupos populares dos espaços centrais das cidades. Para saber mais, ver, por exemplo, Valladares (1978) e Zaluar (1986).

Desenvolvimento Urbano, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

5. BACHTOLD, Isabele. Quando o Estado encontra suas margens: considerações etnográficas sobre um mutirão da estratégia de busca ativa no estado do Pará. **Horizontes antropológicos**, cidade, n. 22, v. 46, p. 273-301, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/1364>. Acesso em 25 mar. 2024.
6. BEZERRA, Nicole Pinheiro. **Patrimônio vivo** – Narrativas do “habitar” no Centro Histórico de São Luís (Maranhão). 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Sociologia) – Departamento, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018. Disponível em: [https://patronage.fapema.br/anexos/ACC-PROD\\_0072020SECID-1286-20.pdf](https://patronage.fapema.br/anexos/ACC-PROD_0072020SECID-1286-20.pdf) Acesso em 25 mar. 2024.
7. BEZERRA, Nicole Pinheiro. **“Patrimônio vivo, tombado, mas não caído”**: uma etnografia sobre casa, política e cuidado no Centro Histórico de São Luís/MA. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023. Disponível em: <https://tede.bc.ufma.br/jspui/handle/tede/5011>. Acesso em 25 mar. 2024.
8. BORGES, Antonádia Monteiro. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 29, p. 23-42, 2009.
9. BORGES, Antonádia; BELISÁRIO, Gustavo; PATERNIANI, Stella. Habitação precária, gente promíscua: a branquidade-heterossexualidade do Estado via política habitacional e o futuro do cortiço-quilombo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 45, 2021, Online. **Anais [...]**. Online: 2021. p. 1-26.
10. CARDOSO, Paula Paoliello. **A reabilitação de edifícios para uso residencial multifamiliar no centro histórico de São Luís/MA**. 2012. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Disserta%2B%C2%BA%2B%C3%BAo%20Paula%20Paoliello%20Cardoso.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2024.
11. CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. **About the house: Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
12. Casarões do Centro Histórico de São Luís passam por vistoria. **Universidade FM**. 2023. Disponível em: <http://www.universidadefm.ufma.br/noticias/geral/casaroes-do-centro-historico-de-sao-luis-passam-por-vistoria/>. Acesso em 11 mar. 2023.
13. Centro Histórico ganha nova vida com ações de reocupação e revitalização. **Jornal O Estado do Maranhão**. 2017. Disponível em: <https://imirante.com/oestadoma/noticias/2017/12/06/centro-historico-ganha-nova-vida-com-acoes-de-reocupacao-e-revitalizacao>. Acesso em: 22 fev. 2022.
14. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
15. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Madri, n. 8, jun. 2008.

16. GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1975.
17. GUEDES, André Dumans. **O trecho, as mães e os papéis**: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. São Paulo: Garamond, 2013.
18. HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença**. Petrópolis: Vozes, 2016.
19. LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 2014.
20. LOPES, Danilo da Conceição Serejo. **A temporalidade do colonialismo**: contribuições para entender a luta das comunidades quilombolas de Alcântara e a base espacial. São Luís: Editora UEMA/PPGCSPA/PNCSA, 2020.
21. Mais de 90 casarões do Centro Histórico de São Luís apresentam risco crítico de desabamento. **Portal de notícias G1**. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2022/11/08/mais-de-90-casaro-es-do-centro-historico-de-sao-luis-apresentam-risco-critico-de-desabamento.ghtml>. Acesso em: 15 fev. 2023
22. MARANHÃO. **Programa Nosso Centro**. 2019. Disponível em: <https://secid.ma.gov.br/programas-ou-campanhas/programa-nosso-centro>. Acesso em: 25 mar. 2024.
23. MIYASAKI, Hirokazu. **The method of hope**: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge. California: Stanford University Press, 2004.
24. PEREIRA JR., Magno Vasconcelos. **Construção e transformação do Centro urbano de São Luís-MA**: uma análise do patrimônio histórico. 2015. Tese (Docotorado em Geografia, Planificación Territorial y Gestión Ambiental). Programa de Doctorado Geografía, Planificación Territorial y Gestión Ambiental, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2015. Disponível em: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/397725#page=3>. Acesso em: 25 mar. 2024.
25. PINA-CABRAL, João de; GODOI, Emília Pietrafesa de. Apresentação: Dossiê Vicinidades e Casas Partíveis. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 11-21, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2014.89105>. Acesso em: 16 fev. 2024.
26. SÃO LUÍS, Prefeitura Municipal de. Instituto da Cidade, Pesquisa e Planejamento Urbano e Rural. **Subsídios para os indicadores socioeconômicos do centro antigo**. São Luís, [s. d.].
27. SILVA, Creudecy Costa da. **Nos labirintos do patrimônio**: representações sobre o bairro do Desterro. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.
28. SILVA, Ivanilde da Conceição. **Representações sobre o patrimônio**: participação popular nas políticas habitacionais de interesse social no Centro Histórico de São Luís. 2019. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/2536#preview-link0>. Acesso em: 25 mar. 2024.

29. SILVA, Tatiana Raquel Reis. **Dinâmicas da prostituição feminina nas áreas centrais da cidade de São Luís, Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
30. RAMOS, Alcida Rita. O paraíso ameaçado. Sabedoria yanomami versus insensatez predatória. **Antípoda**, Bogotá, n. 7, p. 101-117, jul./dez. 2008. Disponível em [https://issuu.com/publicacionesfaciso/docs/revista\\_antipoda\\_\\_n\\_7/91](https://issuu.com/publicacionesfaciso/docs/revista_antipoda__n_7/91). Acesso em: 25 fev. 2022.
31. URIARTE, Pilar Montoya. Habitar casarões ocupados no Centro Histórico de Salvador, Bahia, Brasil: velhos cortiços e novas experiências e direitos. **Caderno CRH**, Salvador, v. 32, n. 86, p. 383-393, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/24654/0>. Acesso em: 25 mar. 2024.
32. VALLADARES, Licia do Prado. **Passa-se uma casa: análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
33. Valorizando o Centro Histórico. **Jornal O Estado do Maranhão**. 2015. Disponível em: <https://imirante.com/oestadoma/noticias/2015/01/14/valorizando-o-centro-historico/>. Acesso em: 22 fev. 2022.
34. ZALUAR, Alba. **Condomínio do Diabo**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Editora Revan, 1986.

*Martina Ahlert*

Professora na Universidade Federal do Maranhão. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5735-5441>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados e Redação. E-mail: [ahlertmartina@gmail.com](mailto:ahlertmartina@gmail.com)

*Nicole Pinheiro Bezerra*

Mestre em Ciências Sociais Universidade Federal do Maranhão. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0247-6008>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados e Redação. E-mail: [nicolepinheirobezerra@gmail.com](mailto:nicolepinheirobezerra@gmail.com)

**T** RAJETÓRIAS  
**E PERSPECTIVAS**

# The square against the ballot box: Bolsonaro supporters' challenge to the Presidential Election in Rio de Janeiro<sup>1</sup>

A praça contra as urnas: o protesto bolsonarista contra a eleição presidencial de 2022 no Rio de Janeiro

Marie-Hélène Sa Vilas Boas

University of Côte d'Azur, Nice, France

## ABSTRACT

This article looks at the occupation of the square next to the army headquarters in Rio de Janeiro the day after the second round of Brazil's 2022 presidential election. This mobilization brought together radical Bolsonaro voters and activists calling on the army to undo the election result to restore the defeated President, Jair Bolsonaro. This study provides insights into the dynamics of collective action in the radical fringes of Bolsonaroism. While resorting to a non-violent repertoire of action, namely the occupation of a square, the participants borrowed from the conceptions and logics of action of military circles. The duality of this mobilization provides insight more generally into a central dimension of Bolsonaroism, namely the mobilization of the rules of democracy and the rule of law to disqualify their foundations and procedures.

**Keywords:** Brazil, Occupation protest, Far right, Election, The military.

---

<sup>1</sup> This article is part of a research on Bolsonaroism in Rio de Janeiro state partly conducted within the ANR Corrupt-AL project coordinated by Marie-Laure Geoffroy. It was first published in French in issue 129 of the journal *Cultures & Conflits*.

---

Recebido em 11 de abril de 2024.

Aceito em 17 de maio de 2024.

---



## RESUMO

Este artigo analisa a ocupação da praça Duque de Caxias no Rio de Janeiro depois da segunda volta das eleições presidenciais brasileiras de 2022. Esta mobilização reuniu eleitores radicais bolsonaristas e activistas que apelavam ao exército para desfazer o resultado das eleições e restaurar o Presidente derrotado, Jair Bolsonaro. O estudo dessa ocupação permite compreender a dinâmica da ação colectiva nas franjas radicais do Bolsonarismo. Ao mesmo tempo que recorrem a um repertório de ação não violento, nomeadamente a ocupação de uma praça, os participantes importam as concepções e lógicas de ação dos círculos militares. A dualidade desta mobilização permite compreender de forma mais geral uma dimensão central do bolsonarismo, a mobilização das regras da democracia e do Estado de direito para desqualificar os seus fundamentos e procedimentos.

**Palavras-chave:** Brasil, Ocupação, Extrema direita, Eleição, Militares.

## INTRODUCTION

Almost two years to the day after the storming of the Capitol, Brazil's federal institutions were invaded and ransacked on January 8, 2023, by Bolsonaro supporters and activists who filmed themselves and later posted their videos on social media networks. Such onslaught followed nearly seventy days of occupied squares near army headquarters where these supporters called upon the military to undo the 2022 presidential election, alleging electoral fraud. Taking place in the state capitals of Brazil, these occupation protest began the day after Luiz Inácio "Lula" da Silva won the runoff with 50.9% of the votes, a narrow lead over his rival Jair Bolsonaro (49.1%). Immediately disputed, the election had however been questioned for over a year by Jair Bolsonaro and his supporters.

Analyzing the occupation protest in Rio de Janeiro informs us about the collective action methods employed by the radical fringes of what is commonly called Bolsonarism<sup>2</sup>. This branch, described as "conservative" by its members, brings together a set of organizations from the liberal

---

<sup>2</sup> Solano E., "La politique et la morale selon l'extrême droite brésilienne", *Alternatives Sud*, n°27, 2020, p. 59-75.

and conservative right<sup>3</sup> to neo-integralism, a neo-fascist inspired movement<sup>4</sup>. Bolsonarism took shape after the 2018 election, but was not unified in a political party. Rather, it is disseminated among a series of activist, religious, and professional organizations not necessarily related to each other. Indeed, if Jair Bolsonaro was vested, a few months prior the 2018 presidential election, by the Social Liberal Party (PSL) and then in 2022 by the Liberal Party (PL), these organizations gather the candidates and elected officials supporting the deposed President but lack militant bases.

Rio de Janeiro's case allows us to analyze the articulation operated by the radical fringes of Bolsonarism between two distinct logics: the use of non-violent methods and the call for the use of military force. Occupations constitute a set of actions<sup>5</sup> employed by various actors to challenge authoritarian regimes, as illustrated by the Arab revolutions, or private actors whose political influence is deemed contrary to democracy, such as Occupy Wall Street<sup>6</sup>. In Latin America, square occupations has been particularly mobilized by social movements against electoral fraud<sup>7</sup>. In the case of Plaza del Zócalo, Mexico, studied by Hélène Combes, occupations were a method to avoid violent escalation, i.e., the resolution of electoral disagreements by military force<sup>8</sup>. In our case study, however, the post-election occupation seeks to justify and support a violent outcome: it is backed by a call for military intervention and therefore by the forcible ousting of President Lula, re-elected for a third term.

The duality of the Brazilian post-election occupations must be related to the admission, amidst it, of practices and concepts specific to military circles, an important constitutive component of Bolsonarism. While the autonomy of what is oftentimes called the “military society” is subjected to debate<sup>9</sup>, in Brazil as elsewhere, some authors nevertheless emphasize

3 Rocha C., Solano E., Medeiros J., *The Bolsonaro Paradox. The Public Sphere and Right-Wing Counterpublicity in Contemporary Brazil*, Cham, Springer, 2021.

4 Pereira Gonçalves L., Carneiro O., *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2020.

5 Charles Tilly defines repertoire of action as “established means that certain groups employ to push forward or defend their interests”. Tilly C., “Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne”, *Vingtième Siècle*, n°4, 1984, pp. 94.

6 Nez H., “Occupation de places”», in Fillieule O. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020, pp. 424-428.

7 Combes H., “Les mobilisations contre les fraudes électorales au Mexique”, in Dehouve D., Bey M., *Regards sur la transition démocratique au Mexique*, Paris, L'Harmattan-Maison de l'archéologie et de l'ethnologie, 2006, pp. 57-86.

8 Combes H., “Camper au cœur du pouvoir. Le plâton post-électoral de 2006 à Mexico”, *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, n°2, 2010, pp. 53-70.

9 Gresle F., “La “société militaire”. Son devenir à la lumière de la professionnalisation”, *Revue française de*

the existence of values and practices specific to members of the Brazilian armed forces<sup>10</sup>. Beyond elements common to other armies—conservatism, willingness to take up arms and non-identification with civilians<sup>11</sup>—, the Brazilian military environment is characterized by a significant political commitment despite its professionalization<sup>12</sup>. This commitment resulted in frequent interventions into political life during the 20th century, particularly as coups or attempts to overthrow power<sup>13</sup>. Several regime changes resulted from armed forces mobilization: the proclamation of the Republic in 1889, Gétúlio Vargas' authoritarian government (1930-1945) preceded and supported by the tenentist movement (*tenentismo*) and the military dictatorship established after the 1964 coup. From the 1980s onwards, the transition to democracy and the adoption of a new constitution in 1988 seemed to have led to a political disengagement by the military. However, Bolsonarism emerged from the militarization of the political game, to which we will return later, which permeated the course of the occupations organized by Bolsonaro supporters in the aftermath of the 2022 presidential election.

In this perspective, the demonstration under analysis is thus situated at the intersection of what Julie le Mazier and Guillaume Gourgues describe as “conservative participation,” i.e., collective actions aimed at reproducing the social and political order, and “participation in law and order,” which refers to engagement in missions for maintaining public order, security, or defense<sup>14</sup>. Indeed, the occupation in Rio borrows from an ideal of direct democracy, however less focused on decision-making than on expressing support for one or more representatives, similarly to conservative demonstrations conducted before and after the 1964 coup<sup>15</sup> or by the Gaullist right in France<sup>16</sup>. But it also consists of a call for overthrowing an elected official by

---

*sociologie*, vol. 44, n 4, 2003, pp. 777-798 ; Joana J., “Chapitre 2 / L’activité militaire”, in Joana J., *Les armées contemporaines*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, pp. 71-132.

10 Castro C., “Em campo com os militares”, in Castro C., Leirner P., (dir.), *Antropologia dos militares : reflexões sobre a pesquisa de campo*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2010, pp. 13-30.

11 Gresle F., “La “société militaire”. Son devenir à la lumière de la professionnalisation”, *op. cit.*

12 Carvalho J. M. de, *Forças armadas e política no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed, 2005.

13 Stepan A., *The military in Politics. Changing paterns no Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1971; Carvalho J. M. de, *Forças armadas e política no Brasil*, *op.cit.*

14 Gourgues G., Le Mazier J., “ Participations à l’ordre et participations conservatrices”, *Participations*, vol. 29, n°1, 2021, pp. 7-40.

15 Martins J., “A marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo: direitas, participação política e golpe no Brasil, 1964”, *Revista de História*, n°180, 2021, <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2021.167214>. Consulté le 30 janvier 2023.

16 Tartakowski D., *Le pouvoir est dans la rue. Crises politiques et manifestations en France*, Paris, Aubier, coll. « Historique », 1998, pp. 191-202.

force to curb what is seen by Bolsonaro voters as a “threat” to Brazil: the return of Lula and the left to power.

More generally, the duality of this post-electoral occupation reveals a core dimension of Bolsonarism, namely the mobilization of the rules of the democratic game and the rule of law to disqualify its foundations and procedures. Like other conservative movements, Bolsonaro voters use the framing of their opponents to subvert their content <sup>17</sup>.

This paper focuses on Rio de Janeiro. While the demonstration reached all Brazilian capitals, its dynamics differed according to the local contexts <sup>18</sup>. Firstly, Rio de Janeiro state is a privileged anchoring place for Bolsonarism since the Bolsonaro family resides in the city. Indeed, part of the family’s political career took place at the state level. Jair Bolsonaro was first elected as a Rio city councilor (1989-1991) and then as a federal deputy for the state (1991-2018). His eldest son, Flávio, one of his main right-hand men, also served as a deputy for the state from 2003 to 2018 and has just been elected senator in the same constituency. A second son, Carlos, has been a Rio city councilor since 2001. The family has therefore a significant presence in the local political arena and is tied to a wide range of actors and organizations. In 2022, Jair Bolsonaro won 56.53% of the votes in Rio at the runoff, 7.4 points more than the national average compared to 43.47% for Lula in the same state. Rio is also home to a substantial military electorate due to the neighborhood concentrating the largest garrison in Latin America, the Vila Militar, and the increasing militarization of urban security, exemplified by the 2018 Olympic Games <sup>19</sup>. Finally, this state is characterized by congregating a series of armed groups—militias, traffickers and paramilitaries—that blur the boundaries between violence perpetrated by state agents and violence perpetrated by non-state actors. Accusations of intermingling between certain political parties and militias are regularly voiced in the political arena. Some are well documented, especially those concerning the Bolsonaro family’s

---

17 Della Sudda M., “Participation conservatrice”, in Petit G., Blondiaux L., Casillo I., Fourniau J.-M., Gourgues G., Hayat S., Lefebvre R., Rui S., Wojcik S., Zetlaoui-Léger J. (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la Participation, DicoPart (2ème édition, en ligne)*, GIS Démocratie et Participation, <https://www.dicopart.fr/participation-conservatrice-2022>. Accessed May 1, 2023.

18 For the cases of São Paulo and Brasília, cf. Machuca M., “Occuper, bloquer et envahir: la trajectoire des mouvements de contestation post-électorales de 2022 au Brésil”, in Mariana Falcão Chaise (org.), *L’élection présidentielle brésilienne de 2022 : le présent et l’avenir d’une démocratie*, Paris, Observations des élections brésiliennes (OEB) et Observatoire politique de l’Amérique Latine (OPALC), 2023.

19 Chirio M., “Le rôle des militaires dans la déstabilisation de la démocratie brésilienne (2015-2018)”, *Brésil(s)*, vol.1, 2018, <http://journals.openedition.org/bresils/3029>. Accessed April 29, 2023. I thank Maud Chirio for bringing this to my attention.

relationship with local militias <sup>20</sup>.

This article presents the initial results of an eight-month survey on the structuring of Bolsonaroism in Rio de Janeiro, conducted between 2019 and 2022. It includes an ethnographic follow-up of the demonstration during its two-month existence. Besides the thirty or so interviews conducted for my research, which mainly focuses on Bolsonaro-aligned candidates in the Rio state elections, I visited the Duque de Caxias square every two days after the runoff. Given the occupation's dynamics, described above, I chose to converse at length with the participants by guiding the discussion on themes that I would have explored in a more formalized interview. But I decided not to ask to record the conversations, so as not to be perceived as an "infiltrator." Despite this informality, I have always stated my status as a political science researcher. Such method allowed me to follow the demonstration for two months and to engage in long discussion with thirteen respondents, for two to four hours depending on the case, in addition to shorter exchanges with other participants during each of my visits. Of the thirteen interviewees, five were reservists (men only), three retirees (women only), two small business owners, a saleswoman, a sales representative and a computer engineer. All respondents are over 45 years old. Further, several of them have added me to their WhatsApp contacts and have regularly sent me collective messages, some excerpts of which I reproduce for the purposes of this article. Finally, this paper remains deliberately vague as to identifying the occupation organizers due to prosecutions initiated as part of the "Crimes against the State" operation, deployed in several states including Rio, targeting people who "participated, financed, acted by omission or fomented" the attack of January 8, 2023 <sup>21</sup>.

From discussing the singularity of the post-election occupation within the history of Brazilian conservative collective action, the article then focuses on the categories adopted by Bolsonaro voters to describe their action and justify a military intervention, before evoking the implementation of military practices and concepts in the course of the occupation.

The day after the runoff, protests against the election led to a demonstration in the Duque de Caxias square, opposite the army headquarters for the eastern region. This square symbolizes the Bolsonaroist's request for intervention from the military institution. It also enabled participants to benefit from the protection of the army and not to be dislodged for two months, despite having their objective quickly labeled as a "putsch" in the media and the political arena.

---

20 Paes Manso B., *A república das milícias: dos esquadrões da morte a era Bolsonaro*, São Paulo, Todavia, 2019.

21 Peduzzi P., "PF cumpre 38 mandados em 8 estados, em operação sobre atos golpistas", *Agência Brasil*, 18 avril 2023, <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2023-04/pf-cumpre-38-mandados-em-8-estados-em-operacao-sobre-atos-golpistas>. Accessed May 12, 2023.

Bolsonaro voters mobilized from October 31, 2022, to January 9, 2023. Located at the exit of the “Central” train station, an important transit point for the lower-middle and working classes residing in northern Rio (Baixada Fluminense), the square is surrounded by a large four-lane avenue and public buildings. At its center we see a statue of Duque de Caxias, patron of the army.

This square was transformed into an encampment that took the form of a real temporary city. Quickly secured by barriers, access to the tents was subject to a check of people’s identity and intentions. Around the camp, there were dry toilets and a stand, where coffee and bottles of water were offered free of charge to the demonstrators. Before the tents, campers and day participants gathered on a forecourt, itself protected by barriers decorated with banners in Brazilian Portuguese and English, which read “Federal Intervention Now,” “We Want Article 142,” “Criminalize Communism” or “Brazil has been stolen.” For the first three weeks, the square hosted massive protests, especially on weekends, with activists dressed in yellow and green or wrapped in the Brazilian flag. By the end of November, the number of participants declined, from several hundred to a few thousand people, depending on the day and the weather. On weekdays, the square was mainly attended by retirees and military reservists. Over the weekend, the demonstration gained momentum and the Bolsonarists were joined by family, friends and activists in the square, all dressed in green and yellow.

It is difficult to give precise figures on the number of participants. According to a census by the Rio City Council, the camp had sixty tents, although it is unknown whether they housed one or more people. But this figure disregards the number of people mobilized on the square or around it on a daily, weekly or more episodic basis. The press mentions “thousands of people” during the most mobilizing weekends, while remaining most often evasive about the number of participants. From the outset, the most well-known media outlets opposed the occupation and have therefore rarely mentioned precise figures. The occupation’s organizers announced unverifiable estimates, namely “one million Brazilians” during high-attendance days, such as November 15, 2022, when the demonstration spilled over the square for dozen meters. To me, the former seem to largely underestimate the scale of the demonstrations during the weekends in November, whereas the latter greatly overestimate it. However, we can make a more precise estimate in the absence of published data. Its participants are characterized by their heterogeneity since we meet, on the square, reservists, activists of liberal and conservative organizations, religious people, candidates in the 2022 election and isolated voters.

## OCCUPYING THE PUBLIC SPACE TO DEMONSTRATE STRENGTH

The demonstration organized before the army headquarters integrates the continuum set of actions employed by the new right born in the 2000s, based on taking over the streets and using digital technologies. But it is singled out for its use of a repertoire of action unprecedented in the history of the Brazilian right, namely the long-term occupation of a square to show the support enjoyed by the defeated President. Looking back at the history of conservative demonstrations allows us to grasp the specificity of the collective action organized in 2022.

### Political Crisis and the Revival of Conservative Collective Action

In Brazil, takeover of the streets by the conservative right is nothing new. On the eve of the 1964 coup, large-scale demonstrations known as “March of the Family with God for Liberty” were held in major cities across the country. Calling for an intervention by the armed forces to fight against the communist threat, these demonstrations also focused on defending the family and denouncing the corruption of elected officials. They consisted of marches with collective prayers in the public space<sup>22</sup>. After the military power takeover, they turned into demonstrations to celebrate the country’s “salvation.” In the 1960s, however, these street demonstrations remained punctual and after the coup, they were mainly organized at the initiative of military leaders<sup>23</sup>. Moreover, while the conservative and liberal right-wing parties joined forces to support the military break, this alliance remained cyclical and mainly motivated by rejection of the “communist peril.” Adherence of right-wing organizations to the dictatorship has thus been discreet outside of official celebrations<sup>24</sup>.

Democratization, initiated in the 1980s and embodied in the 1988 Constitution, was accompanied by an evolution in right-wing collective action. Until the late 1990s, the conservative parties had a number of elected representatives, but were not regularly active outside election periods. Liberals, for their part, have invested in internationalized arenas to disseminate expert knowledge built within think tanks. It was only in the 2000s that new liberal and conservative

22 Martins J., “A marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo: direitas, participação política e golpe no Brasil, 1964”, *op. cit.*

23 Patto Sá Motta R., *Passados presentes. O golpe de 1964 e a ditadura militar*, *op. cit.*

24 *Ibid*, chapitre 6.

organizations emerged and took to the streets. Camila Rocha, Jonas Medeiro and Ester Solano evoke the birth of a “new” right, the result of an evolution in sociability based on technological innovation given the early appropriation of social networks in Brazil <sup>25</sup>. As early as 2006 and the monthly payments affair (*mensalão*)<sup>26</sup>, digital communities of ultraliberals and conservatives emerged, developing a specific rhetoric based on aggression and caustic criticism. This rhetoric was then described as a fitting response to the immorality of opponents by the intellectual and astrologer, Olavo De Carvalho, whose influence on the Bolsonaro family is well known <sup>27</sup>.

The economic crisis of the 2010s led to the acceleration of a cycle of protests, initially dominated by progressive groups contesting the increase in public transport fees in several major cities in 2013. But as the *Lava Jato* scandal erupted in 2014, leading to the indictment for corruption of several elected officials, a right-wing counter-public gradually emerged. Heterogeneous actors have come together to denounce corruption, using digital tools to coordinate collective action <sup>28</sup>. Starting in 2014, these counter-public organizations coordinated rallies in the avenues of the state capital’s affluent neighborhoods (Copacabana Avenue in Rio and Paulista Avenue in São Paulo), where participants came with their families, dressed in yellow and green, carrying banners against the Workers’ Party (PT) and corruption, and even calling upon the army to intervene <sup>29</sup>.

This cycle of protests emerged at a time when the *Lava Jato* scandal was otherwise the subject of continuous media coverage, on television, in newspapers and in magazines such as *Veja* and *Istoé*, which devoted almost 40% of their content to this affair alone between 2014 and 2018 <sup>30</sup>. Against this backdrop, a number of actors gained new notoriety and were even seen as “God’s messengers” by some conservative activists <sup>31</sup>. Such is the case of Judge Sergio Moro, who became a symbol of the fight against impunity for elected officials, and Prosecutor Deltan

---

25 Rocha C., Solano E., Medeiros J., *The Bolsonaro Paradox...*, *op. cit*

26 The monthly payments scandal refers to a system whereby the Executive branch, represented by Lula, was suspected of buying the votes of opposition federal deputies by paying monthly salaries.

27 Rocha C., Solano E., Medeiros J., *The Bolsonaro Paradox...*, *op. cit*

28 Kunrath Silva M., “A apropriação conservadora do ciclo de protestos de 2013: rumo aos protestos anti-Dilma?”, *Lusotopie*, vol. XVII, n°1, 2018, pp. 88-111.

29 Rocha C., Solano E., Medeiros J., *The Bolsonaro Paradox...*, *op. cit*

30 Baptista E. A., Souza Telles H., “Lava Jato: escândalo político e opinião pública”, in Kerche F., Feres Jr J. (eds.), *Operação Lava Jato e a democracia brasileira*, São Paulo, Contracorrente, 2018, pp. 229-255.

31 Sá and Silva F., “Relational Legal Consciousness and Anticorruption: Lava Jato, Social Media Interactions, and the Co-Production of Law’s Detraction in Brazil (2017–2019)”, *Law & Society Review*, vol. 56, n°3, 2022, pp. 344-368.

Dallagnol. These legal professionals contributed to disseminating a framing of the *Lava Jato* affair, associating PT with a “gang” or criminal organization, based on legal interpretations that are today open to question.<sup>32</sup> They have also relied on social networks to reinforce their action, calling on their followers to take collective action against elected officials suspected of corruption<sup>33</sup>.

Amidst this rebirth of conservative collective action, President Dilma Rousseff lost her majority in Congress and was the target of impeachment proceedings in 2016 due to her government’s “fiscal pedaling”<sup>34</sup>. As for Lula, he was jailed for corruption in 2018 and excluded from the electoral run<sup>35</sup>. Hence, when former army captain and federal deputy Jair Bolsonaro presented his candidacy in 2018, electing the fight against corruption and the defense of traditional values as his core program, he won the support of some of the liberals and conservatives who had been mobilized for several years.

Jair Bolsonaro’s victory in 2018 did not result in abandoning the streets, but rather in a reframing to this means of action. Demonstrations then took the form of support mobilizations. Throughout his term, Bolsonaro voters and activists gathered in the avenues of capital cities to support President Bolsonaro’s action against “a system” that would persecute him, and in so doing, strengthen the executive’s capacity to act against other powers. During some of these support demonstrations, Bolsonarists called on the army to intervene against the judiciary and/or to curb the “communist threat” represented by PT.

Occupying the Duque de Caxias square is thus in line with the support demonstrations that have marked Jair Bolsonaro’s term. But the encampment marks an evolution in the modes of collective action favored to demonstrate the social roots of Bolsonarism.

### **The street as an electoral barometer**

“Supreme is the people,” read the banners surrounding the occupation encampment in

32 Kerche F. Marona M., *A política no banco dos réus. A operação Lava Jato e a erosão da democracia no Brasil*, São Paulo, Editora Autênciã, 2022, pp. 95-131.

33 Sá and Silva F., “Relational Legal Consciousness and Anticorruption: Lava Jato”, *op. cit.*

34 “Fiscal pedaling” refers to an accounting strategy aimed at artificially creating a balanced budget by delaying certain transfers of public resources. On the impeachment of Dilma Rousseff, see Goirand C., Sa Vilas Boas M. H., “Rendre compte de la destitution de Dilma Rousseff: propositions pour un agenda scientifique”, *Lusotopie*, vol. XVII, n°1, 2018, pp. 11-39.

35 Lula was released in November 2019 after the impartiality of Judge Moro and Prosecutor Dallagnol was called into question, following publication of their digital exchanges by the investigative newspaper *Intercept*. The Supreme Court overturned the sentences against Lula in 2021. Following this annulment, the case was transferred to the judicial section of the Federal District, which will oversee the ruling in the years to come.

Rio. This play on words, addressed to the Supreme Court, illustrates the image intended for dissemination by the mobilized actors in Brazil and abroad: that of citizens engaged in an exercise of direct democracy. Systematically described as “spontaneous,” “leaderless” and “not funded <sup>36</sup>” by any specific organization, this collective action was presented to observers as a democratic upsurge by Brazilians concerned about the future of their homeland. But beyond this discourse, mainly addressed to the international community <sup>37</sup>, the occupation aims to move the political confrontation to the streets. It intended to demonstrate the popular support enjoyed by Jair Bolsonaro and to support the thesis that Lula’s victory was impossible. At the Duque de Caxias square, those mobilized regularly repeat that Lula’s electorate is extremely small. This view did not emerge from the occupation, but was already at the heart of the 2022 election campaign. For example, Bolsonaroist rallies and campaign meetings regularly featured “there is no opposition”; unidentifiable videos circulated of campaign staff “bought” by PT to create the illusion of large-scale rallies; and Lula’s voters were reduced to drug dealers and delinquents... all elements that were later reproduced during the post-election occupation in Rio. In fact, the evidence of the Brazilian population’s full support for Jair Bolsonaro is constantly evoked at the Duque de Caxias square. In December, as mobilization began to wane during the week, a reservist around fifty years of age stated as an aside, in a tone of certainty, that “the president is so loved by Brazilians that he will have population support [if the armed forces intervened],” eliciting widespread approval from the dozen or so people listening <sup>38</sup>.

The imaginary of a Brazil united behind Bolsonaro must be related to how radical Bolsonaro voters assess electoral power relations. Rejecting “misleading” polls and the “stolen” ballot results, they measure the support for Jair Bolsonaro by the demonstrations in which they participate and the behavior of their social circles. In this perspective, the demonstration in the Duque de Caxias square proves the invalidity of the election. On a busy Sunday, an activist from a traditionalist Catholic organization in his sixties scans the square and adds: “Look, with the number of people here, how could he (Lula) get 51%?” <sup>39</sup> The day after Lula took office, Maria, a retired resident of an affluent Niterói district, laughed: “Pff, how can anyone believe

---

36 Judicial investigation following the ransacking of the institutions in Brasília has, of course, made it possible to identify the financiers of this collective action. For the reasons given in the methodology section, we do not name them in this article.

37 Some activists, for example, have asked me to contact French journalists to spread their “version” of the demonstration.

38 Field Notes, December 11, 2022.

39 Field Notes, November 13, 2022.

that Lula won, there is nobody on the streets, on the other side.” When I questioned her why PT voters would mobilize the day after Lula took office, she replied in a matter-of-fact tone, “to support him <sup>40</sup>!”

The occupation participants also continually exchange videos of demonstrations organized in other Brazilian cities, as well as in other countries (USA, Portugal in particular). Some of their videos, however, are based on inconsistencies and are clearly fabricated, such as a video of a Brazilian on a bus, who claims to be joining demonstrators “in front of the UN in Brussels.” These same participants may also admit to exaggerating the information they publish on social media. On a rainy day in early January 2023, with around a hundred people in the square, one man commented: “I always tell my friends there are 10,000 of us. I always give the figure of 10,000, whatever the situation. To encourage them <sup>41</sup>.” As a result, these participants, as well as the unidentified information they received, helped to build the idea of a nationwide and international mobilization on an unprecedented scale against a fraud known to all but suppressed by media and judicial censorship in Brazil.

Radical Bolsonaro voters have therefore turned mobilization into an electoral barometer. Street demonstrations would be a litmus test to demonstrate the shortcomings of the ballot box. Lula’s election became increasingly unthinkable as they occupied the Duque de Caxias square. Daily or weekly meetings with other activists or sympathizers, as well as the constant exchange of digital content, have strengthened their conviction that they were mobilizing for a proven and just cause, driven by “respectable citizens.”

## “RESPECTABLE CITIZENS” VS. “CROOKS”

The occupation participants in the Duque de Caxias square justified their demonstration by relying on a security framing that portrayed their opponents as delinquents or criminals. They present themselves as “respectable citizens” (*cidadãos de bem*) who intend to oppose the “crooks” plundering the national wealth and leading to the country’s decay. This dichotomy, already at the heart of Bolsonarism, was exacerbated in the Duque de Caxias Square. For two months, those mobilized strove to demonstrate their virtue and, conversely, to denounce the

---

<sup>40</sup> Field Notes, January 3, 2023.

<sup>41</sup> Field Notes, January 5, 2023.

supposed failings of their opponents, which would justify the use of extraordinary means of punishment and political conflict resolution.

### Civilized Citizens

If by occupying the Duque de Caxias square participants intended to demonstrate the strength of Bolsonarism, it should also enable voters and activists to embody, in the public arena, the values that this political branch intends to promote. These are of three types: civility, legality, and Christianity.

Firstly, to mark what would constitute the singularity of Bolsonarists in relation to their left-wing opponents, the occupation participants define themselves as “respectable citizens” who do not create “problems” (*confusão*) and work to respect the legal and moral rules of collective life. In contrast, opponents are described as “crooks” responsible for a series of ills such as urban violence, public service failures and Brazil’s political, economic, and moral bankruptcy. For some authors, this opposition game—historically, mobilized by conservatives in Brazil—reflects a rejection of the universalization of political and social rights, which should be reserved only for individuals who have proven their morality<sup>42</sup>.

As a mark of their respect for the rules of collective life, the occupation participants constantly display their civility. According to Carole Gayet, the notion of civility can refer to three distinct aspects, to which Bolsonarists refer in their discourse and in their displayed behavior: a quality of conduct, a virtue of people and a relational regime<sup>43</sup>.

First and foremost, Bolsonarists show their respect for public space. Every hour, a man in an apron cleans the square, using a broom and shovel to pick up the scattered trash (paper, cigarette butts, bottles). The square thus stands out from its immediate surroundings, where garbage litters the ground. Mobilization must not hinder social and economic activities by blocking traffic, so that outside busy weekends, demonstrators take up little of the traffic lanes, or are brought back to the square center by other participants when a car is slowed down by the crowd. Secondly, Bolsonarists regularly emphasize their individual virtue. The occupation participants are described as “upright,” which is illustrated by a series of examples: a wallet containing money and papers is found and returned intact to its owner<sup>44</sup>; a man gives five reais to his neighbors to buy a bottle of water at the other end of the square, and the bottle is given to him

42 Costa J. F. A., “Quem é o “cidadão de bem”?”, *Psicologia*, vol. 32, e190106, 2019, <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190106>. Accessed April 29, 2023.

43 Gayet-Viaud C., “La civilité est-elle réac?”, *Politix*, vol. 125, n°1, 2019, pp. 31-58.

44 Field Notes, December 11, 2022.

<sup>45</sup>, and so on. The occupation participants and organizers regularly repeat that this “democratic” movement brings together “families,” a term charged with a positive connotation, since it refers to a life in line with conservative values. Finally, those mobilized propose a particular relational regime in which social relations are marked by politeness and avoiding confrontation. The movement is described as a space for inter-class encounters, where one discovers “wonderful,” because “well-mannered,” people <sup>46</sup>. Civility is also at work in their relations with passers-by. Participants try to avoid any altercation, especially when challenged by opponents urging them to recognize the election result. If these situations quickly give rise to mutual quarreling, some repeating “Lula, thief” and others “fascists, corrupt,” these exchanges are stopped by one or more participants who interpose themselves by repeating “let it go,” “don’t play their game” <sup>47</sup>. Behind their constant display of moderation, the occupation participants strive to prove that they do not represent a radical movement; rather, they aspire only to build a better Brazil, without violence, centered on respect for the law and marked by democratic civility <sup>48</sup>.

But this claimed civility goes hand in hand with a clear separation between the occupation participants and passers-by, symbolized by the barriers surrounding the square, and the regular expression of contempt for outsiders, particularly the most destitute. Begging, a frequent sight in that part of the city, led to a series of remarks about the “laziness” of beggars and the harmful effects of the “welfare” policies created by PT, reflecting the intersection between conservatism and an “ultraliberal <sup>49</sup>” view of economic life among many activists. Additionally, people perceived as “infiltrators” are asked not to mingle with the participants, sometimes in a threatening manner, such as a woman carrying a professional camera who was quickly surrounded and escorted a few streets away by police officers <sup>50</sup>.

The occupation participants also claim their strict respect for law and order, referring to the Constitution to justify their call for a military break. In particular, they invoke Article 142, which confers on the armed forces a role “intended for the defense of the Country, for the guarantee of the constitutional powers, and, on the initiative of any of these, of law and order.”

---

45 Field Notes, January 3, 2023.

46 Field Notes, November 2, 2023.

47 Field notes, December 10, 2022, and January 9, 2023.

48 Gayet-Viaud C., *La civilité urbaine. Les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Paris, Economica, 2022.

49 Rocha C., “Imposto é Roubo! A formação de um contrapúblico ultraliberal e os protestos pró-impeachment de Dilma Rousseff”, *Dados*, vol. 3, n°62, 2019, pp. 1-42.

50 Field Notes, November 6, 2022.

By calling for respect for the law against alleged fraud, the participants mobilize the former to justify a coup. Such an argument is not new: it was by relying on the legal framework, which they gradually redefined, that the military established an authoritarian regime in 1964<sup>51</sup>. This interpretation of the constitutional text is backed by a constant denunciation of a supposed “censorship” instituted by the Supreme Court, the media and the left. Any hindrance to their expression is interpreted as proof of the regime’s authoritarian nature, as exemplified by this occasional 34-year-old participant who wished to send a WhatsApp message on a day of heavy demonstration when the digital media were undoubtedly saturated, and who exclaimed “what a bunch of cowards!” as he showed me his phone and the lack of internet connection<sup>52</sup>. Bolsonaro voters claim they are mobilizing to ensure “freedom of speech,” which would otherwise be infringed.

Finally, the square is a place of prayer and affirmation of Christian domination in Brazil, particularly against other religions, especially Afro-descendants. At regular times, an “Our Father” is recited by those present. At 7 p.m., a group of traditionalist Catholics organized a kneeling rosary, reproducing the collective action that was particularly popular on the eve of the 1964 coup<sup>53</sup>. Importantly, the ritualized prayers repeated every day at 3pm and 7pm belong to the Catholic faith. Evangelical preaching also took place, but not regularly. While several surveys show that evangelicals account for a significant share of Bolsonaro’s electorate, the occupation organizers were first and foremost enshrining Catholic practices. This invites greater attention to be paid to Catholics, particularly traditionalists, in the mobilization and structuring of radical Bolsonarism.

All these behaviors should therefore symbolize the values that radical Bolsonarists intend to represent. As a corollary to this first point, participants engage in an ongoing activity of denouncing the actions and behavior of elected officials and, more generally, of left-leaning actors.

### **Denouncing opponents**

Claims of civility, legal order and Christianity goes hand in hand with an ongoing denunciation of opponents based on a security framing. In his study of rumors, Philippe Aldrin

---

51 Pereira A., *Ditadura e repressão. O Autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina*, Paz e Terra, São Paulo, 2010.

52 Field Notes November 2, 2022.

53 Martins J., “A marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo: direitas, participação política e golpe no Brasil, 1964”, *op. cit.*

shows that shared accusation enhances the circle of belonging, creates a relational climate of confidentiality and welds the community together<sup>54</sup>. Similarly, ongoing denunciation is a key element in the Rio demonstration for coordinating heterogeneous actors and groups around the same interpretation of the election, and in the union around Jair Bolsonaro.

In the square, a series of individuals and groups are referred to as “crooks,” to be removed from power or punished by means other than the usual procedures, or even executed. These “crooks” refer first and foremost to Lula. His imprisonment would attest to his lack of probity, irrespective of the overturned verdict by a supposed biased Supreme Court. Secondly, they refer to all political players who do not rally behind Jair Bolsonaro. Their opposition to the ousted President is explained by their participation in an informal network of actors drawing on public resources for personal enrichment. This network includes Supreme Court members, particularly Alexandre de Moraes, one of its most active ministers, who is permanently suspected of links with the mafia organization First Capital Commando (PCC). “Crooks” also encompass Lula voters, often associated with “drug dealers” in the favelas. Finally, they include all international players who have criticized the ousted president, in particular Brazilian and foreign human rights and environmental NGOs, as well as the “communist” Emmanuel Macron. By contrast, the ongoing denunciation of “crooks” helps to build Jair Bolsonaro’s image. He is valued for his “honesty,” backed by his non-involvement in the monthly payments and *Lava Jato* affairs. His virtue would also stem from the values he upholds—that of family and Christianity. Like Trump in the US, Bolsonaro is partly deified by some activists, who describe him as a “God-chosen” representative<sup>55</sup>.

These “crooks” are subject to multiple denunciation practices. The occupation participants transmit to each other, daily via WhatsApp or telegram, a considerable number of videos and digital content in which opponents are associated with crime, enrichment and decadence. They also produce videos of the occupation, associating these images with personalized comments about electoral fraud, the immorality of Lula and the PT, or the dictatorial regime in Brazil, then send them to their digital acquaintance networks. Occasionally, denunciation changes to face-to-face intimidation when people are identified as opponents and asked to leave the square, with the help of police officers as we have already mentioned, or when passers-by express their opposition and are persistently booed and branded “thieves” until they walk away<sup>56</sup>.

---

54 Aldrin P., *Sociologie politique des rumeurs*, Paris, PUF, 2005.

55 Berry D., “Voting in the Kingdom: Prophecy Voters, the New Apostolic Reformation, and Christian Support for Trump”, *Nova Religio*, vol. 23, n°4, 2020, pp. 69-93.

56 Field note, November 11, 2022.

Insults and individualized disqualification is at the heart of the denunciation, aiming to point out the cited person's moral inferiority rather than specify or recall the accusations or offenses that the opponents have allegedly committed. Shaming, particularly digital shaming<sup>57</sup>, plays a key role in the daily life of the square. A collective message sent late January by a 62-year-old reservist and former navy captain whom we met on the square illustrates the rhetoric adopted:

The tireless crook hunt.

One gets the impression that the Brazilian people will not peacefully accept the ballot box fraud imposed by the TSE [Superior Electoral Tribunal], which has raised to the Presidency of the Republic a thief without morals, a "man" without any scruples. The term "man" is not quite appropriate because Lula is nothing less than a villain, a common thief and a scoundrel, an abject being morally disqualified [...] Worse, the thieving, cachaça-drinking, nine-fingered, shameless crook has already undone everything his predecessor achieved.<sup>58</sup>

The moral inferiority of adversaries must justify the use of alternative means of judging misdemeanors and crimes. Several reservists told me that the only way to solve the issue of the "gang" occupying Brazil's political and judicial institutions is for its members to be tried by the Superior Military Tribunal<sup>59</sup>. Hebert, a 68-year-old retiree from a well-off Niterói district who runs an auto hardware company, supports the same proposal but concludes that they should be shot, which he illustrates with a hand gesture<sup>60</sup>. An Army reservist asked me where I was from, and said: "I'm not afraid to say it, but if I see French NGOs in the Amazon, I'll kill them. Yes, I'll kill them"<sup>61</sup>.

Highlighting the moral inferiority of opponents depends only very partially on actually proven criminal acts, but rather, and perhaps above all, on the construction of an imaginary "evil," which Bolsonarism has associated with the left. This imaginary is based on a hybridization between the Cultural Marxism thesis and a religious framing of political confrontation. Cultural Marxism, a thesis elaborated by North American authors, was imported to Brazil by Olavo de Carvalho and then widely disseminated in liberal and conservative digital communities. According to this thesis, the left no longer conquers power through revolution but through

57 Loveluck B., "Le vigilantisme numérique, entre dénonciation et sanction. Auto-justice en ligne et agencements de la visibilité", *Politix*, vol. 115, n°3, 2016, pp. 127-153.

58 Message sent by J. via WhatsApp, January 27, 2023.

59 Field Notes, November 6, 2022.

60 Field Notes, November 18, 2022.

61 Field Notes, 4 November 2022.

a diffuse, cognitive and normative influence, in line with Gramsci's teachings<sup>62</sup>. Several participants from traditionalist or evangelical Catholic churches associate this "theory" with religious interpretations of politics, according to which demonic forces act to destroy societies, and these forces can only be warded off by faith and respect for divine commandments. One commonly hears on the square that leftists defend pedophilia and that activists are mobilizing to protect children, that Lula is an envoy of the devil or that there will be "bloodshed" in reference to Hebrews 9:22.

## A MILITARIZED PROTEST

The Occupation duality between peaceful protest and calls for armed intervention depends in part on the borrowing of categories and concepts from the military milieu. The result is a strong emphasis on individual sacrifice for the country, and regular recourse to the "infiltrator" figure to end disagreements between participants. Military influence on the occupation reflects the interweaving of Bolsonaro's collective action logics and the militarization of political life.

### "Die for Brazil"

The military played an important role in structuring Bolsonaro in Rio de Janeiro. Jair Bolsonaro has built his political career as a Rio state deputy with support from a section of the military electorate<sup>63</sup>. His candidacy for the presidency also enjoyed the support of the military hierarchy<sup>64</sup>. It has also been accompanied by a significant influx of military personnel into politics. In 2018, 27% of candidates in Rio's statewide legislative elections came from the armed forces<sup>65</sup>. Such militarization of the political game is accompanied by the borrowing of

62 Chirio M., Noûs C., "La victoire de Bolsonaro à la lumière de l'histoire brésilienne", *Sens public*, 2020, <http://www.sens-public.org/articles/1458/#mise-en-coh%C3%A9rence-dimaginaires-conservateurs>. Accessed April 29, 2023.

63 Santos E. H. de J., "Controle civil? A ascensão de Bolsonaro e a encruzilhada do Brasil -militares, Forças Armadas e política", in Roberto Martins Filho J., *Os militares e a crise brasileira*, São Paulo, Alameda, 2021 (Kindle version).

64 Godoy M., "Soldados influenciadores. Guerreiros digitais e os tuíte de Villas Bôas", in Roberto Martins Filho J., *Os militares e a crise brasileira*, *op. cit.* (Kindle version)

65 Sa Vilas Boas M. H., "New candidates for old politics? Bolsonaro's in Rio de Janeiro," paper presented at the Congress of the International Political Science Association, Lisbon, June 2022.

practices, concepts and aesthetics specific to the military field, exacerbated in the Duque de Caxias square.

In Rio, it is mainly reservists, authorized to express their political opinions publicly, who take over the camp and reside there day and night. On the square, we come across “red berets,” i.e., former paratroopers, men dressed in military garb, and women involved in certain Bolsonarist organizations and/or who are part of the military entourage. On the forecourt, where campers and participants gather for the day, the music played is all from a military repertoire: flag anthems, pioneer (*bandeirantes*) anthems, soldiers’ anthems. The same goes for the slogans chanted all day long, in particular an excerpt from the Independence anthem, usually initiated by a demonstrator at the microphone: “Either keep the Fatherland free,” followed by a chorus of participants, “Or die for Brazil.”

Such major presence of reservists goes hand in hand with the enhancement of the military’s self-image. The five reservists we met describe their institution as a place for socializing in a way of thinking about the common good, and therefore in a political ethic. Their socialization is opposed to that of civilians, who are seen as corrupt and self-interested. The same conception helped justify the 1964 coup<sup>66</sup>. It is more widely shared by the square demonstrators, whether or not they come from the armed forces. According to our interviewees, the military’s demanding training makes them particularly well-suited to intervene in politics, reduce corruption in the political system and ensure social and political order. Indeed, most respondents reject the term “military dictatorship” to describe the regime established in 1964. They mainly cite security and the quality of Brazil’s education system, themes that attest to the new right’s reinterpretation of the dictatorship.

Military influence is also manifested in the constant valorization of individual “sacrifice” for the country, which can involve taking up arms to fight “enemies,” as illustrated by one of the conflicts we witnessed:

I make my way to the square and sit down in the center, next to a group of women. A few meters away is a loudspeaker truck with two people on its roof, a man and a woman bearing military aesthetics. The man rallies the crowd at the microphone: “Armed forces,” and the crowd responds: “Save Brazil.” He continues, “If we have to die?”; the crowd responds, “We will die”; the man at the microphone continues, “If we have to kill?”; the crowd responds, “We will kill!” The man concludes with “We want free...,” and the crowd choruses “dom!” This question-and-answer game is repeated a good fifteen times, and the crowd responds fervently.

Next to me, two women start fidgeting. The first, in her sixties, wears a large religious

---

66 Chirio M., *La Politique en uniforme : l’expérience brésilienne, 1960-1980*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

medallion on her chest; the second, in her thirties, holds a rosary in her hand. For almost ten minutes, we have been hearing the crowd respond “we will kill” to the organizer’s call. The older woman calls out to the organizer: “Hey, fool, we won’t kill anyone, okay?” Her neighbor raises her rosary and adds, “Our weapon is God.” Female demonstrators look at them and give a thumbs-up in approval. My neighbor with the medallion continues, speaking very loudly, “Is he an infiltrator or what? If the Supreme Court hears about this, they’ll say we want to kill.” The square becomes so raucous that the organizer is removed from the microphone. He is replaced by a woman pastor who begins a collective prayer evoking union. A discussion takes place at the truck’s foot, bringing together militants bearing a military aesthetic. I can see from afar that the discussion is confrontational. An activist calls me over to inform that a man was recording the conversation I had with my neighbors on his phone. The organizer then took the microphone to apologize publicly, claiming to be tired from 19 days of demonstrations, his words having exceeded his thoughts. He claims that the point of his speech was to remind us that “they” want a civil war, “not us”; that “they” are dangerous, “not us.” Following this intervention, several women argue with my neighbors to show that they ignored the meaning of the phrases repeated by the crowd.<sup>67</sup>

This conflict illustrates that borrowing the most violent military practices is not a matter of course for all those involved in these demonstrations. But while they disagreed on “killing” their opponents, most participants are in favor of liberalizing the carrying of firearms. Envisioning disarmament as a means of weakening populations and preserving “crook” control, Bolsonaro voters define firearms as a self-defense tool, either in response to individual aggression—such as rape or invasion of property—or to rise up against a “dictatorial” regime. In fact, it was to challenge Brazil’s “dictatorship” that unarmed Bolsonaro supporters ransacked institutions in Brasilia on January 8, 2023. This action was immediately followed by a denial of responsibility among radical Bolsonaroists.

### **Purge the “infiltrators”**

During the two-month demonstrations, many occupation participants were convinced that action against Lula was underway, but that it was being postponed for strategic reasons. In early December, Hebert mentioned rumors of an attempt on Lula’s life scheduled for December 19. By late December, an organizer was on the microphone saying that the collective effort would not exceed 50 days, and that a happy ending would probably take place before Christmas. Then it was the January 1 inauguration ceremony that was the talk of the square. On January 3, during a discussion with Hebert and Maria, I pointed out that Bolsonaro hadn’t done anything after all and left for the United States, prompting an immediate reaction from my interlocutors: “Who says he hasn’t done anything?”

---

<sup>67</sup> Field Notes, November 19, 2022.

Hence, the ransacking of institutions by Bolsonarists from all over Brazil came as no “surprise” to the occupation participants in Rio, as “something” had been predicted for months. But more important than the preparation and the act itself—a process whose contours I have no knowledge of and which it is not for me to retrace—is the reaction to the event: on the evening of January 8, 2023, when several Bolsonarist elected officials intervened to condemn the invasion, messages immediately circulated on social media explaining the ransacking by the infiltration of leftists. The former navy captain already cited, for example, sent me a collective message, an excerpt of which I quote here:

Congressional invasion stunt revealed:  
 It’s all just a well-orchestrated stunt by the PT gang.  
 They were frightened of all these people in front of Congress, with more and more people coming from all over. Lula knew he couldn’t get these people out of there because of the international repercussions of any violence against families with Brazilian flags. Plus, how was Congress going to work with millions of people outside? With a clear objective, they infiltrated “black blocs” in the midst of these peacefully protesting families and at one point were asked to enter Congress, generating what is called a “herd effect,” where one follows the other by instinct.  
 These infiltrators have been assured that nothing will happen to them legally, since in the end, with Xandão [nickname given to the Supreme Court minister, Alexandre de Moraes] on the front line, it will be easy to clear their names.<sup>68</sup>

This message, which blames the PT, Lula and the Supreme Court for the looting, allows us to analyze a final aspect of the Duque de Caxias square occupation, namely the regular mobilization of the “infiltrator” within it. This figure plays several roles. The first, illustrated by the excerpt above, is to avoid prosecution by denying the facts of which Bolsonaro supporters are accused, in particular acts against the law. A supposed infiltrator is thus evoked to preserve the imaginary of a democratic movement respectful of legality, bringing together “families” trapped and drawn, in spite of themselves, into a logic of destruction. But the infiltrator is also part of military rhetoric. It refers to some of the practices adopted by military police to gather evidence against criminal organizations<sup>69</sup>. It is also a category historically used to designate the presence, within the armed forces, of actors qualified as a threat to both the institution and the country. In the 1960s, fears of Communist infiltration of the army were constantly voiced<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Message from J. sent by WhatsApp, January 08, 2023.

<sup>69</sup> Giraldes A. C. A., “O Instituto da infiltração no inquérito policial militar: implicações no combate de organizações cirminosas veiculadas por policcias militares”, *Revista dos Tribunais*, vol. 960, 2015, disponible sur le site du Ministère public de l’État de São Paulo, [http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao\\_e\\_divulgacao/doc\\_biblioteca/bibli\\_servicos\\_produtos/bibli\\_boletim/bibli\\_bol\\_2006/RTrib\\_n.960.09.PDF](http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RTrib_n.960.09.PDF). Accessed April 30, 2023.

<sup>70</sup> Patto Sá Motta R., *Passados presentes. O golpe de 1964 e a ditadura militar*, op. cit., chap. 1 (Kindle version).

This classic figure of security circles, which evokes deception and subversion, is particularly mobilized during disagreements in the Duque de Caxias square to preserve the image of an indisputable unity. Accusations of infiltration were regular among participants during the two-month demonstration. For example, in the aftermath of one of Jair Bolsonaro's rare post-election speeches in December 2022, in which he ambiguously claimed to be the head of the armed forces <sup>71</sup>, two groups clashed over the meaning of this speech. For some, it was addressed to them, the activists now having to publicly assume their support for Jair Bolsonaro to avoid a power takeover by another individual. Others defended a more discreet stance to avoid any prosecution against their representative. This conflict, symbolized by the chanting of different slogans on both sides of the square for some thirty minutes, gave rise to reciprocal accusations of "infiltration," with some going so far as to suspect that about forty campers fell into the category of infiltrators <sup>72</sup>. Regular reference to this figure helped build the movement's internal unity while revealing its authoritarian dimension. Anything that might provoke disagreement (be it an idea or an individual) is symbolically placed outside the group and associated with the "crooks" that Bolsonaro voters propose to fight. Such process must be related to the heterogeneous groups taking part in the demonstration: reservists, security professionals, conservative organizations, religious groups, isolated voters. While united behind general Bolsonarist slogans, these actors do not share the same concepts of collective action, thus their mobilization leads to the coming together of distinct, even contradictory, practices and conceptions. The result is a permanent avoidance of debate or criticism.

\*

The post-election occupation in Rio de Janeiro illustrates some of the characteristics of radical Bolsonarists, namely the interweaving of collective action dynamics and military practices. In fact, while the movement reproduces a non-violent protest repertoire, the occupation is backed by a call for ousting an elected official by force. While participants strive to demonstrate their civility in public and in so doing, their democratic ambitions, they dehumanize

<sup>71</sup> Speech made on December 09, 2012. Cf. Durães M., Gomes B., "Bolsonaro mantém o tom de antes da eleição e diz chefiar as Forças armadas", *UOL notícias*, <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/12/09/primeira-fala-apoiadores-bolsonaro-diz-ser-chefe-forcas-armadas.htm>. Accessed January 12, 2023.

<sup>72</sup> Field notes, 10 December 2022.

opponents whom they intend to punish by extralegal means. Finally, although they claim the principle of freedom of speech, the demonstration is marked by a constant avoidance of debate. Some authors view this game of opposites as the expression of a strategy derived from military doctrines. Such is Piero Leirner's thesis, who interprets the practices of Bolsonaro supporters in light of the theory of hybrid warfare taught in military institutions. According to this theory, the boundaries between wars waged by states and non-state players are now blurred. Hybrid warfare have a psychological dimension and is based on the deliberate creation of a state of confusion by dissemination of contradictory messages and the designation of a common enemy<sup>73</sup>. This analysis, which considers the practices of certain Bolsonarist representatives, must however be complemented by a study of the diverse actors making up the branch represented by Jair Bolsonaro. In the Duque de Caxias square, the major presence of individuals from military backgrounds led to the borrowing of a warlike conception of collective action. But other actors see their commitment as a continuation of non-violent activist repertoires or religious practices centered on prayer. However, these players do not necessarily share the same concepts of collective action. Their union is essentially based on the same activity of denouncing the left and promoting the figure of Jair Bolsonaro.

Lastly, involvement in the demonstration impacted those who were mobilized over the long term, particularly those who resided in the enclosed space of the camp. While some campers posted photos and videos of their commitment on social media for two months, extolling their sacrifice for the country, these same individuals saw the dismantling of the camp on January 9, 2023, from the angle of authoritarian repression. This raises the question of whether these actors, who are heavily involved in contesting the outcome of the 2022 election, will accept Lula's third term in office.

*Marie-Hélène Sa Vilas Boas*

Lecturer at the University of Côte d'Azur. PHD in Political Science from the Political Studies Institute of Aix-en-Provence. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0968-3007>. E-mail: [Marie-helene.sa-vilas-boas@univ-cotedazur.fr](mailto:Marie-helene.sa-vilas-boas@univ-cotedazur.fr)

---

<sup>73</sup> Leirner P. C., "Da campanha à conquista do Estado: os militares no capítulo da guerra híbrida brasileira", in Martins Filho J. R., *Os militares e a crise brasileira, op. cit* (Kindle version).

**R** **ESENHA**

**MARTÍN, Alicia (comp.). *Cultura y patrimonio nacional*. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba, 2020. 168 p.**

## **Identidad nacional, patrimonio cultural y enseñanza universitaria: un recorrido por la formación en Folklore**

National Identity, Cultural Heritage, and University Education: Exploring Folklore Formation

Identidade Nacional, Patrimônio Cultural e Ensino Universitário: Um percurso pela formação em Folclore

**Josefina Galuchi**

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

### **RESUMEN**

El libro *Cultura y Patrimonio Nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires*, compilado por la Dra. Alicia Martín, aborda la trayectoria de la enseñanza del Folklore dentro de la Universidad de Buenos Aires. Organizado en seis capítulos, el libro analiza los diferentes momentos en la creación de la Licenciatura en Folklore, su incorporación en 1958 como especialización en la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, la inclusión de los estudios de folkloristas italianos y la labor profesional de los primeros estudiosos del folklore que gestionaron el patrimonio cultural. Presenta un trabajo novedoso que cubre una problemática no analizada dentro de los estudios sobre la historia del campo del folklore, de la antropología y de aquello que refiere a la política pública patrimonial. Desde una aproximación antropológica, que combina el análisis de material de archivos y entrevistas a ex estudiantes e investigadores de las instituciones estatales analizadas, planes de estudio, programas de materias y seminarios, apuntes, biografías, documentos históricos de diversas instituciones, libros, revistas de la época, etc. – los distintos autores reflexionan sobre el lugar de la cultura, las políticas patrimoniales y la importancia de los estudios de Folklore en el ámbito universitario.

---

Recebido em 27 de agosto de 2023.

Aceito em 04 de abril de 2024.

---



**Palabras clave:** Cultura, Patrimonio, Folklore, Universidad de Buenos Aires, Antropología.

## ABSTRACT

The book *Culture and National Heritage: Folklore Studies at the University of Buenos Aires*, compiled by Dr. Alicia Martín, addresses the trajectory of Folklore education within the University of Buenos Aires. Organized into six chapters, the book analyzes different moments in the creation of the Bachelor's Degree in Folklore, its incorporation in 1958 as a specialization within the Bachelor's Degree in Anthropological Sciences, the inclusion of studies of Italian folklorists, and the professional work of the early folklore scholars who managed cultural heritage. It presents an innovative work that covers an issue not analyzed within the studies of the history of the folklore field, anthropology, and that which pertains to heritage public policy. Through an anthropological approach, which combines the analysis of archival material and interviews with former students and researchers from the analyzed state institutions, curriculum plans, subject programs and seminars, notes, biographies, historical documents from various institutions, books, magazines of the time, etc., the authors reflect on the place of culture, heritage policies, and the importance of Folklore studies in the university setting.

**Keywords:** Culture, Heritage, Folklore, University of Buenos Aires, Anthropology.

## RESUMO

O livro *Cultura e Patrimônio Nacional. Estudos de Folclore na Universidade de Buenos Aires*, compilado pela Dra. Alicia Martín, aborda a trajetória do ensino do Folclore na Universidade de Buenos Aires. Organizado em seis capítulos, o livro analisa os diferentes momentos da criação do Bacharelado em Folclore, a sua incorporação em 1958 como especialização no Bacharelado em Ciências Antropológicas, a inclusão estudos de folcloristas italiano e o trabalho profissional dos primeiros estudiosos do folclore que geraram o patrimônio cultural. Apresenta uma obra inédita que aborda um problema ainda não analisado nos estudos da história do campo do folclore, da antropologia e do que se refere às políticas públicas patrimoniais. A partir de uma abordagem antropológica, que combina a análise de material de arquivos e entrevistas com ex-alunos e pesquisadores das instituições estatais analisadas, planos de estudo, programas de disciplinas e seminários, anotações, biografias, documentos históricos de diversas instituições, livros, revistas da época, etc., os diferentes autores refletem sobre o lugar da cultura, as políticas patrimoniais e a importância dos estudos de Folclore no âmbito universitário.

**Palavras-chave:** Cultura, Patrimônio, Folclore, Universidade de Buenos Aires, Antropologia.

El libro *Cultura y Patrimonio Nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires*, aborda la trayectoria de la enseñanza del Folklore dentro de la Universidad de Buenos Aires. Se conforma de investigaciones realizadas por docentes de la asignatura Folklore General – del Departamento de Ciencias Antropológicas, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires –, que se inician en el año 2008, pero que se profundizan entre los años 2014-2017, en el marco del proyecto *El área de estudios de folklore. Su institucionalización en la Universidad de Buenos Aires*, del Programa UBACyT *Historia y Memoria*<sup>1</sup>.

El libro presenta un trabajo novedoso que cubre una problemática no analizada dentro de los estudios sobre la historia del campo del folklore, de la antropología y de aquello que refiere a la política pública patrimonial. La obra se compone de seis artículos que, tal como señala Alicia Martín en la introducción, ponen en diálogo dos ámbitos interrelacionados entre sí: el ámbito académico y conceptual y el del espacio de lo público y lo político. La propuesta se centra en historizar, bajo una lectura crítica, las perspectivas teórico-metodológicas que formaron parte de la formación del campo de estudio de Folklore en la Universidad de Buenos Aires, desde la creación de la Licenciatura en Folklore en 1954, hasta la regularización de las universidades nacionales en 1984<sup>2</sup>. Asimismo, vincula dicha historia con las preocupaciones e intereses políticos de la nación argentina de cada época.

Organizado de forma cronológica, cada capítulo del libro se amplía, conecta y enriquece con la lectura de los demás. El primer capítulo, titulado *La licenciatura del Folklore de la Facultad de Filosofía y Letras*, escrito por Alicia Martín, revisa los antecedentes que influyeron en la creación de la Licenciatura en Folklore en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Esta carrera se crea en 1954 y se pone en marcha en 1955, a partir de una nueva combinación de materias que ya se dictaban en la Facultad, cuyo denominador común era su adjetivación en lo argentino. Con el propósito de señalar ciertas condiciones que incidieron en el desarrollo de esta carrera, la autora presenta los hitos, la labor y el pensamiento de algunos de los personajes más influyentes para su creación. Entre ellos, examina la vasta obra de Ricardo Rojas, fundador de la cátedra de Literatura Argentina y creador del Instituto homónimo; y de Augusto Cortazar, impulsor de la creación de la Licenciatura en Folklore. A partir de la recuperación de estas trayectorias, el capítulo explica el lugar que ocupó la creación de la Licenciatura en Folklore en la búsqueda por responder a la pregunta sobre aquello que

---

1 En el año 2011, de cara a los 200 años que cumpliría la Universidad de Buenos Aires en 2021, se abrió un Programa especial de financiamiento denominado “Historia y Memoria: 200 años de la Universidad de Buenos Aires”, dirigido por el Dr. Pablo Buchbinder. El propósito de este Programa ha sido reflexionar sobre la institución, reconstruir su historia y divulgar ese conocimiento a través de una colección editorial a cargo de Eudeba.

2 El recorte temporal de cada capítulo varía a lo largo de este periodo.

se ha considerado como “tradiciones populares nacionales”. En este capítulo, Martín señala que, a pesar de la corta duración que tuvo esta carrera (1955-1958), la Licenciatura en Folklore fue innovadora al ofrecer una formación universitaria para especialistas y gestores culturales, convirtiéndose en un precedente para muchas carreras que compartían una preocupación por lo social. Asimismo, agrega que esta licenciatura contribuyó a la discusión sobre el uso social de la ciencia.

En el capítulo siguiente, titulado *La enseñanza del Folklore en la Universidad de Buenos Aires entre 1954 y 1973. Pensamiento nacional, articulaciones institucionales y conocimiento aplicado*, Carolina Crespo reconstruye la impronta que tuvo la propuesta de enseñanza del Folklore en la Facultad de Filosofía y Letras durante el período mencionado –es decir, tanto durante la etapa en que existió la licenciatura en Folklore como durante el período en el que este campo de estudios quedó incluido como una orientación de la carrera de ciencias antropológicas–. Mediante el análisis de documentos como planes de estudio, expedientes, programas de materias y seminarios, gacetas de la facultad, a la par de entrevistas y relatos de estudiantes, etc., la autora examina tres particularidades que tuvo la formación en esta área de indagación en dicha facultad. En primer lugar, desarrolla la preocupación que se otorgó a conformar y difundir un pensamiento nacional y/o latinoamericano a través de sus contenidos. La creación de esta carrera, en 1954, respondió, de hecho, al interés por parte de la misma Facultad de otorgar mayor importancia a las temáticas culturales e históricas nacionales dentro de la enseñanza y la investigación. En segundo lugar, destaca la relevancia que tuvieron ciertas instituciones públicas de investigación y gestión cultural en los programas de las materias y seminarios. Finalmente, describe el especial interés en formar a los estudiantes en la práctica profesional de la investigación y de la gestión pública. A lo largo del capítulo, la autora examina situadamente los aportes y límites de las perspectivas teórico-metodológicas enseñadas, de los problemas de investigación que se recortaron como constitutivos del área y del perfil profesional que se buscaba delinear en cada época.

A cargo de Cecilia Benedetti, el capítulo 3, denominado *Los estudios italianos en la enseñanza del Folklore en la Universidad de Buenos Aires*, tiene como objetivo presentar las elaboraciones teóricas de tres folkloristas italianos: Raffaele Corso, Ernesto De Martino y Giuseppe Cocchiara. Aunque cada autor tiene una perspectiva conceptual particular sobre el folklore, todos tuvieron presencia en los programas de la materia de “Folklore General” en la Universidad de Buenos Aires en la década del ‘60. Raffaele Corso (1885-1965), con una destacada actividad en apoyo al régimen fascista, concebía al Folklore como la expresión de la vida y el espíritu de la gente en el presente, es decir, uno de los ámbitos donde se condensaba la existencia de la nación. Por otro lado, Giuseppe Cocchiara (1904-1965), influenciado por su formación académica en Inglaterra en torno a la teoría evolutiva de la cultura, consideraba el

Folklore como un conjunto de materiales del pasado, donde sobrevivía información proveniente de períodos previos a la civilización. Por último, la perspectiva teórica de Ernesto De Martino (1908-1965), permeada por los aportes de Gramsci, abordaba su análisis folklórico enfocando en las relaciones asimétricas de poder. Benedetti desarrolla el pensamiento teórico de estos tres autores, Corso, Cocchiara y De Martino, y los enmarca dentro de sus posicionamientos políticos.

Por su parte, Julieta Infantino y Hernán Morel se preguntan *¿de qué manera, a partir del surgimiento de la Licenciatura en Folklore en la Universidad de Buenos Aires se fue esbozando esta relación entre formación universitaria y la aplicación práctica de saberes profesionales?* (2022, p. 83). Con el propósito de responder este interrogante, en el capítulo denominado *El surgimiento del Folklore Aplicado. Entre la disciplina académica, la profesionalización y la gestión pública*, los autores analizan los procesos y los factores que contribuyeron a la aparición de un área de trabajo para folkloristas y antropólogos denominada “Folklore Aplicado”. El capítulo contextualiza esta propuesta en el marco del modelo desarrollista de la época y se divide en dos partes. En primer lugar, caracterizan aquello que se definió como Ciencia Folklórica Aplicada, tomando como punto central la obra de Augusto Raúl Cortazar, elaborada entre los años 1958-1974. Específicamente, desarrollan el papel que él desempeñó en la Comisión de Expresiones Folklóricas del Fondo Nacional de las Artes; institución que impulsó el financiamiento económico y de recursos humanos para la promoción, divulgación y valoración de manifestaciones, producciones y saberes populares. En la segunda parte del capítulo, Infantino y Morel se centran en las experiencias y trayectorias de estudiantes y jóvenes profesionales en instituciones públicas ligadas al ámbito de la cultura, con el fin de ilustrar cómo la orientación en Folklore, en la carrera de Ciencias Antropológicas, propuso un entramado de relaciones entre la academia y la gestión.

El capítulo 5, titulado *Folklore, patrimonio cultural y Estado. Del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas (1943 a 1964)*, Carolina Crespo y Margarita Ondelj realizan un recorrido por la vida del actual Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, desde sus orígenes hasta 1964. La inclusión de este estudio no es caprichosa. Como las autoras demuestran, varios miembros de esta institución fueron parte del cuerpo docente de las materias y seminarios de folklore en la carrera e, incluso, las publicaciones de muchos de ellos, formaron parte de la bibliografía de lectura obligatoria de los programas de las mismas. De ahí, la importancia que destacan de analizar la forma en que se fue recortando y definiendo la tradición o patrimonio cultural nacional en esta institución durante ese período. A partir de normativas, libros y revistas editadas por el instituto en aquella época, de las biografías de sus integrantes y de entrevistas realizadas a quienes han trabajado o siguen trabajando en esta institución, las autoras examinan la existencia de ciertas

transformaciones y continuidades operadas en dichas selecciones. Señalan la importancia que tuvo la disciplina del folklore en la selección y estudio del patrimonio nacional entre 1943 y 1964. Asimismo, abordan cómo la problematización, definición y delimitación del folklore dentro de la institución, se fue conformando en la tensión entre las demandas del Estado y su constitución como campo académico. Según Crespo y Ondelj, las constantes relaciones entre este Instituto y la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA permitieron a los estudiantes encontrar un espacio de formación profesional. A la par, la participación de jóvenes profesionales en este ámbito de gestión, enriqueció sus discusiones internas.

Finalmente, en el último capítulo, Alicia Martín presenta una biografía de Martha Blache titulada *Martha Blache (Buenos Aires, 23 de diciembre de 1933- 24 de enero de 2016)*, donde recorre diferentes aspectos de su vida académica. Egresada de la Licenciatura en Folklore de la Universidad de Buenos Aires, docente de la cátedra de Folklore General y Directora de la Sección de Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas, Martha Blache fue la discípula más destacada de Raúl Cortazar y una de las pocas egresadas de la carrera de Licenciatura en Folklore. A través de distintas entrevistas realizadas a Martha Blache –una por Carolina Crespo y Margarita Ondelj, otra por Cecilia Benedetti y, finalmente, aquella que hizo pública el Colegio de Graduados en Antropología en el marco del ciclo “Trayectorias” emitido en 2013–, Martín destaca los aspectos más relevantes de su formación, investigación y docencia, así como recupera algunos rasgos de su personalidad. En su investigación doctoral, Blache abordó la narrativa oral tradicional vigente en la sociedad paraguaya, donde plasmó su rica formación como becaria de la Universidad de Indiana (EE.UU). A su regreso a Argentina, Blache se desarrolló como investigadora del Instituto Nacional de Antropología y profesora del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Martín la describe como una mujer *austera, exigente y perseverante*, destaca su labor comprometida con los estudios de Folklore durante la dictadura de 1976, y su desarrollo académico y docente luego del retorno a la democracia, en 1983. Martín desliza la posibilidad de pensar que la sólida carrera de Martha Blache sustentó la permanencia de la cátedra de Folklore en el nuevo plan de estudios de 1986.

Además de los capítulos señalados, una mención especial merece la inclusión de un anexo conformado por la documentación institucional de la Universidad de Buenos Aires, utilizado como fuentes de la presente investigación, pero también como insumo para indagaciones futuras. Entre los documentos podemos mencionar: la Ordenanza N° 262 y el Expediente N° 81100/54 de creación de la carrera de Folklore (1954), el Proyecto de creación de la carrera de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, una carta del año 1958 al decano por parte de alumnos solicitando la creación de la carrera de antropología, una carta del decano al rector del mismo año informando la creación de dicha carrera, y el Decreto N° 15.591 de creación del Instituto Nacional de la Tradición en 1944.

En suma, el libro *Cultura y Patrimonio nacional. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires*, realiza un acercamiento original a la historia del Folklore y cubre un estudio de vacancia en nuestra disciplina, que aporta tanto a estudiantes y graduados en Ciencias Antropológicas como a quienes se enfrentan al desafío de llevar adelante políticas públicas en nuestro país. La enriquecida historización del lugar que tuvo el Folklore en la Universidad de Buenos Aires echa luz sobre aspectos escasamente analizados y contribuye a problematizar la vinculación entre instituciones universitarias y organismos vinculados a la política pública en lo que refiere a la cultura. El presente libro resulta, así, un insumo fundamental, que pone bajo una discusión crítica, la historia del folklore y la antropología en la Universidad de Buenos Aires, el rol del folklore en el ámbito de la política cultural y del patrimonio nacional; y el papel comprometido bajo el cual, algunos folkloristas, desde épocas tempranas, concibieron a esta rama de estudios y a la formación en la misma.

## REFERENCIAS

1. INFANTINO, Julieta; MOREL, Hernán. El surgimiento del Folklore Aplicado. Entre la disciplina académica, la profesionalización y la gestión pública. *In*: MARTÍN, Alicia (comp.). **Cultura y patrimonio nacional**. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba, 2020. p. 85-116.
2. MARTÍN, Alicia (comp.). **Cultura y patrimonio nacional**. Los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba, 2020.

*Josefina Galuchi*

Licenciada y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Administración de Parques Nacionales, Sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8365-3252>. E-mail: [galuchijosefina@gmail.com](mailto:galuchijosefina@gmail.com)