

# FOLHA DE S. PAULO

HÁ 100 ANOS ★★ ★ UM JORNAL A SERVIÇO DA DEMOCRACIA

ANO 101 • Nº 33.881

DOMINGO, 30 DE JUNHO DE 2021

R\$ 7,00

## 500 MIL MORTOS PELA COVID

★ PAÍS VACINOU 15% DA POPULAÇÃO ADULTA ★ CASOS REGISTRADOS SE APROXIMAM DE 18 MILHÕES

Quase 16 meses após o registro do primeiro caso no país, o Brasil chegou neste sábado (19) à marca de meio milhão de mortos por COVID-19. O número é o maior, e a maioria dos adultos tomaram as duas doses necessárias de imunização — e um governo que negligenciou medidas de contenção.

O desaparecimento de 500 mil brasileiros em um intervalo de menos de um ano e meio, por uma única causa, é algo sem precedentes. Para que tamanho saldo fosse atingido, foi necessário um encadeamento de erros que vai do presidente ao cidadão comum. Começa pela tentativa de minimizar a pandemia, passa pelo questionamento da eficácia da imunização e pelo atraso para adquirir as doses necessárias e culmina na aposta em remédios ineficazes e no uso de máscaras.

A dose de fatalismo aplicada por Jair Bolsonaro (cuja gestão da crise é alvo de uma CPI), assim como por quem o apoia, traduz-se na ideia de que "todos nós vamos morrer um dia" e tem como legado grandes vazios: famílias despedaçadas, economia e renda abaladas, disparada de transtornos mentais, uma geração afastada da escola, negócios falidos. Transcorridos 16 meses a serem relatados em livros de história, os que combatem e os que desdenham a pandemia convergem em apenas um ponto: até quando? *Saúde*

### REBELDIAS EPISTEMOLÓGICAS:

da pandemia no país, e famílias, sem renda no país supera 8 genocídios

Em 16 meses, perfil de vítimas da doença fica mais jovem

### (RE)EXISTINDO

### EM/NAS SOCIEDADES BRASILEIRAS ENTRE 2018 A 2022



Multidão toma a avenida Paulista, na tarde deste sábado (19), em São Paulo, em protesto organizado por entidades de defesa do consumidor e de direitos humanos.

# Das Amazônias

REVISTA DISCENTE DE HISTÓRIA DA UFAC



## **FICHA TÉCNICA**

### **EDITORA CHEFE**

Nedy Bianca M. de Albuquerque

### **EDITOR ADJUNTO**

José Sávio da Costa Maia

### **EDITOR GERENTE**

Jardel Silva França

### **ORGANIZADORES DO DOSSIÊ**

Jardel Silva França

Whander Allípia Sulturico Silva

### **PARECERISTAS**

Adicleia Nascimento de Souza

Bruna Carolini Barbosa

Danilo Rodrigues do Nascimento

Denise Gama da Silva

Emilly Nayra S. Albuquerque (convidada)

Fabrcio Ricardo Lopes (convidado)

Jakson dos Santos Ribeiro (convidado)

João Paulo Pacheco Rodrigues

Jeissyane Furtado da Silva (convidada)

José Sávio da Costa Maia

Nedy Bianca M. de Albuquerque

Queila Batista dos Santos

Ramon Nere de Lima

Rosenildo da Costa Pereira

Victor Santiago Sousa

### **EDITORES/AS DE ARTE**

David de Lima Damasceno

Karolaine da Silva Oliveira

Geovanna Moraes de Almeida

Thais Albuquerque Figueiredo

### **EDITORES(AS) DE TEXTO**

Andréia Souza de Araújo

Camila da Silva Reis

Jaidesson Oliveira Peres

Laianny Martins Silva Efel

Maria de Fátima Bandeira de Souza

Marilsa Aparecida Alberto

Rovílio de Lima Nicácio

Victor Santiago Sousa

**EDITORES(AS) TÉCNICOS(AS) –  
Editores/as de seção e diagramadores/as**  
Jardel Silva França

Lucas Nascimento Assef de Carvalho

### **REVISORES DE ABSTRACT**

João Marcos Vaz Luckner

Victor Santiago Sousa

### **REVISORES DE RESUMEN**

Jucileide Souza da Silva

### **EDITOR DE INDEXAÇÃO**

Lucas Nascimento Assef de Carvalho



## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	06
------------------------	----

*Jardel Silva França*

## DOSSIÊ

<b>Confabulações críticas em chãos conservadores: pensando os ataques às artes no Nordeste a partir de 2018</b> .....	08
---	----

*Jamysson Ian Lima Souza*

<b>Política e religião no governo Bolsonaro: práticas de governamentalidade e maneiras de resistência</b> .....	29
---	----

*Osorio Vieira Borges Junior*

<b>Política pública de saúde mental: ação da biopolítica em mulheres com sofrimento mental na Amazônia Oriental durante o governo Bolsonaro</b> .....	39
---	----

*Antonietta Souza Ramos e Hildete Pereira dos Anjos*

<b>Considerações sobre a(s) tentativa(s) de desmonte da educação especial na perspectiva da educação inclusiva (2016-2022)</b> .....	60
--	----

*Abysson Vinícius Pacífico Barbosa*

## FLUXO CONTÍNUO.....

## ARTIGOS

<b>Manifestações culturais: o impacto pandêmico na sociedade</b> .....	73
--	----

*Káren Martins Tomás e Lucas Santos Nobre*

<b>TRANSmutando o significado de amor: reflexões sobre amores travestis em uma sociedade neoliberal</b> .....	86
---	----

*Eduarda Augusto Lopes Rodrigues, Leticia Vilacorta Mansour e Fabrício Ricardo Lopes*

<b>Rebeldias precárias de um corpo-viado e(m) performance</b> .....	108
---	-----

*Gabriel Andrade Silva e Daniel Santos Costa*

<b>Arara-Canindé (Ara Ararauna) no sul de Roraima: a reinvenção da convivência entre o homem e a fauna silvestre na comunidade ‘Rio Dias’</b> .....	124
---	-----

*Polyanni Dallara Dantas Oliveira, Rafael Teixeira de Sousa e Yunã Lúrie Araújo Passos*

<b>Presença/Ausência: relampejos indígenas em espaços da cidade de Rio Branco – Acre</b> .....	146
--	-----

*Poliana de Melo Nogueira e Danilo Rodrigues do Nascimento*

<b>Representações da Amazônia nas narrativas de viajantes no texto “Paraíso de um Naturalista” de John Hemming</b> .....	161
--	-----

*Estefany France Cunha da Silva*

<b>A Fundação ontológica do mundo: notas teóricas sobre o aspecto histórico e social religioso</b> .....	175
--	-----

*Alan Marques de Pinho*

## RESENHA

<b>Cabanagem: diálogos entre novos olhares</b> .....	195
--	-----

*Ian Costa Paiva*

## Rebeldias Epistemológicas: (Re)Existindo em/nas Sociedades Brasileiras entre 2018 a 2022 – palavras iniciais

O Dossiê Rebeldias Epistemológicas: (Re)existindo em/nas sociedades brasileiras entre 2018 a 2022, parte de uma premência de investigação das existências humanas nas territorialidades brasileiras - sejam elas físicas, espaciais, psíquicas, emocionais, acadêmicas, religiosas - pesquisando as composições políticas, estéticas, epistêmicas e sociais dos contextos instaurados pelo Estado nos últimos anos.

Desse modo, analisamos os impactos recentes do período reacionário e negacionista da política brasileira que ficou conhecido como (des)governo Bolsonaro sofrido entre 2018 a 2022. Tal período teve muitos impactos destrutivos nas políticas públicas para promoção da igualdade racial, de gênero, saúde, equidade social e sexual. Em oposição a isso, movimentos sociais e individuais se fizeram – como sempre – presentes, resistindo, existindo e se opondo aos desmontes produzidos.

Com o CISTema heteronormativo no poder operando as estruturas estruturantes (Almeida, 2020), nós, sujeitos, sujeitas e sujeites que desobedecemos a raça, a classe, o gênero e a sexualidade somos apagados, apagadas, apagades com silêncios institucionais, estruturais e individuais. E o rompimento desses silêncios nos alocam em uma subalternidade discursiva (Spivak, 2018) em que não somos ouvidos, ouvidas e ouvides. Causar uma fissura no CISTema vigente, ultrapassar o que eles chamam de “mimimi”, ou mesmo engendrar estratégias de fuga, pode se configurar em um lugar de rebeldia nas sociedades brasileiras, que sempre nos colocaram em estados de silenciamentos, nos rotulando de caricaturas, emudecendo nossos corpos, corpas e corpes, desumanizando-nos.

Configurar rebeldias epistemológicas significa operar nas existências e resistências ditas marginais, subalternas e perigosas, portanto, as (re)existências apresentadas aqui se farão no campo das letras, das oralidades, das vivências violentadas, das estéticas saqueadas, das epistemologias assassinadas, que darão espaço para vozes silenciadas e corporalidades apagadas.

Assim, abrimos o periódico com Jamysson Ian Lima Souza em seu texto “ Confabulações críticas em chãos conservadores: pensando os ataques às artes no Nordeste a partir de 2018” em que aborda a discussão sobre a liberdade de expressão, contrária às normas comportamentais

conservadoras, acrescida de um debate sobre a liberdade artística em meio a ascensão da extrema direita.

Em “Política e religião no governo Bolsonaro: práticas de governamentalidade e maneiras de resistência”, Osorio Vieira Borges Junior analisa as práticas de governamentalidade adotadas pelo governo Bolsonaro e examina as formas de resistências de grupos minoritários, opositores a homogeneização do espaço cultural gerado pelo entrelaçamento de valores cristãos e uma política excludente, geradora de um movimento de silenciamento de expressões artísticas diversas e plurais.

Ao que se refere aos desmontes de políticas públicas, Antonieta de Souza Ramos e Hildete Pereira dos Anjos em seu trabalho intitulado “Política pública de saúde mental: ação da biopolítica em mulheres com sofrimento mental na Amazônia oriental durante o governo Bolsonaro”, analisam a política pública de saúde mental e a formulação de estratégias de extermínio das mulheres com sofrimento mental, com enfoque no Sudeste do Pará durante o período de governo Bolsonaro.

Ainda no eixo do desmonte das políticas públicas, Alysson Vinícius Pacífico Barbosa, em seu texto “Considerações sobre a(s) tentativa(s) de desmonte da educação especial na perspectiva da educação inclusiva (2016-2022)”, tece algumas reflexões a respeito das políticas educacionais voltadas para a educação em uma perspectiva inclusiva, durante os anos de 2016 e 2022.

Que estes trabalhos possam colaborar com reflexões, debates e formulação de políticas públicas que versem sobre direitos humanos, a democratização de direitos e as liberdades de expressões, que nos permitam (re)existir a qualquer sombra de autoritarismo que assole o estado de direito.

**Jardel Silva França**

Universidade Federal do Acre (Ufac)

**Whander Allípia Sulurico Silva**

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

## CONFABULAÇÕES CRÍTICAS EM CHÃOS CONSERVADORES: PENSANDO OS ATAQUES ÀS ARTES NO NORDESTE A PARTIR DE 2018

*Jamysson Ian Lima Souza<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este estudo se estrutura a partir de uma análise crítica, histórica, poética e política acerca de casos de artistas do corpo, dos estados da Paraíba e de Pernambuco, que, a partir do ano de 2018, sofreram algum tipo de violência ao performar em espaços públicos. Para isso, os princípios para análise documental, bem como para estudos de casos, foram aglutinados, a fim de construir ferramentas metodológicas para entrevistar e refletir sobre as experiências de duas artistas. Essas, que ao atuaram no campo da performance em espaços públicos a partir de 2018, foram violentadas durante suas ações poéticas. Dessa forma, guiado por uma contextualização acerca do campo da performance em suas dimensões históricas e transgressoras, os casos das artistas violentadas foram analisados pelo autor que, por vezes, se coloca na primeira pessoa, de forma atenta e ética. Com isso, buscou-se compreender os atravessamentos do sistema conservador, por meio da ascensão do Bolsonarismo para com as poéticas do corpo, bem como as estratégias autoritárias de perseguição na contemporaneidade. Assim, percebe-se que esse projeto histórico de perseguição às artes, que ocupam os espaços públicos, confronta o direito à liberdade e desestabiliza as estruturas democráticas, por meio de golpes a fazedores de arte atingidos, para além das narrativas tratadas em suas obras.

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência às artes. Espaços públicos. Nordeste brasileiro.

### CRITICAL CONFABULATIONS ON CONSERVATIVE GROUND: THINKING ABOUT THE ATTACKS ON THE NORTHEAST ARTS SINCE 2018

### ABSTRACT

This study is based on a critical, historical, poetic, and political analysis of cases of body artists from Paraíba and Pernambuco who in 2018 suffered some kind of violence while performing in public spaces. To do this, the principles of documentary analysis and case studies were brought together to build methodological tools to interview and reflect on the experiences of two artists. These two artists have been working in the field of performance in public spaces since 2018 and have been raped during their poetic actions. Thus, guided by a contextualization of the field of performance in its historical and transgressive dimensions, the cases of the artists who were raped were analyzed by the author, who sometimes puts himself in the first person, in an attentive and ethical manner. With this, we sought to understand the crossings of the conservative system, through the rise of Bolsonarism towards the poetics of the body, as well as the authoritarian strategies of persecution in contemporary times. Thus, we can see that this historical project of persecution of the arts, which occupy public spaces, confronts the right to freedom and destabilizes democratic structures, through blows to affected art makers, beyond the narratives addressed in their works.

**KEYWORDS:** Violence against the arts. Public spaces. Northeast.

---

<sup>1</sup> Graduado em Dança na Universidade Federal da Paraíba. E-mail: [ian963344@gmail.com](mailto:ian963344@gmail.com).

## 1. INTRODUÇÃO

Os caminhos que constituem as histórias das artes do corpo são feitos a partir de interesses de pessoas que, ao perceberem o espaço-tempo em que estão localizadas, organizam poéticas com suas realidades, gerando, assim, questionamentos e conflitos. Dessa forma, ao burlar o sistema cultural, pensando as questões sociais por um viés transgressor, os fazedores de arte ficam sujeitos a repressões advindas de um sistema padronizado aos moldes de determinado tempo.

Com o avanço do neoliberalismo e o impulso do capitalismo, artistas que se colocam contra as configurações comportamentais ditadas pelas normas tradicionalistas acabam sendo vistos como subversivos e suas obras depreciadas em função de uma consciência conservadora. A partir desse contexto, olhando o Brasil contemporâneo, em que há uma ascensão da extrema-direita, ataques aos artistas, que usam as poéticas do corpo para mover suas insatisfações, como pensa Isaura Cruz (2020, p. 2), se tornam cada vez mais evidentes. Por esse motivo, se faz urgente a necessidade de estabelecer debates quanto à liberdade de expressão e as narrativas artísticas na atualidade.

Além disso, o movimento de resistência contra essa cruzada se dá com o reverbo dos próprios artistas em ocuparem os espaços públicos frente aos problemas de um país, usando o movimento para aguçar críticas e, também, historiografar suas ânsias. Nesse processo de insurgência poética, esses artistas propõem novas escritas dos tempos, ao passo que alteram a lógica da cidade que, como aponta Luiz Antonio Simas (2019, p. 74), não é mais lugar para encontros sensíveis, mas, somente, de passagens.

Tomando esse contexto como impulso para esse estudo, serão observados alguns casos de artistas do corpo que desenvolveram performances em lugares públicos do Nordeste brasileiro. Tal demarcação se faz como uma estratégia geopolítica e geopoética em dar foco e discutir questões que são, na maioria das vezes, debatidas apenas no eixo “Sul-Sudeste”. Para além desse recorte, serão vistos casos de violências no período em que o bolsonarismo<sup>2</sup>, visto, aqui, enquanto fenômeno político que, como pensa Romano (2021, p. 142), rasteja na história contemporânea do Brasil, tendo ganhado força e se institucionalizado no governo federal entre os anos de 2018 e 2022.

Usando esse cenário como mote reflexivo, a partir de uma análise histórica, poética e política, esses episódios de violências, ocorridos nos Estados de Pernambuco e Paraíba, servirão de base para

---

<sup>2</sup> O bolsonarismo, segundo Clayton Romano (2021, p. 142) é um fenômeno político de extrema-direita. Tal movimento se construiu com a ascensão do então candidato em 2018 e, futuro presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro. Assim, constituída por ideias neoconservadoras, essa corrente política se fortaleceu nos últimos anos com ideias populistas e aliadas a grupos moralistas da sociedade brasileira.

pensar a força do conservadorismo em estremecer bases democráticas e, com isso, confrontar liberdades coletivas e individuais. Para isso, uma contextualização da performance em espaços públicos, enquanto campo artístico que rompe estéticas e propõe outros modos de relação, como pensa Diana Taylor (2012), irá nortear este estudo, que parte das artes para olhar fenômenos históricos e políticos. Nesse processo, em alguns momentos, a escrita será feita na primeira pessoa do singular, legitimando as percepções do autor enquanto artista do corpo que reflete os relatos — de forma ética — e costura narrativas.

Vale ressaltar que esta pesquisa, de caráter documental, baseada nas explicações sobre o método interpretativo de fontes diversas, Almeida; Guindani; Sá-Silva, 2009, está atrelada às perspectivas acerca dos estudos de caso na pesquisa qualitativa (Minayo, 2002). Este estudo também se ancora nos pensamentos de Rafael Guarato (2020), no que diz respeito à ideia de crítica nas artes do corpo como campo político, respeitoso e testemunhal para pensar processos históricos.

A partir dessas problemáticas, este artigo está dividido em três partes: a princípio, desenvolve-se uma contextualização sobre as ideias em torno da performance em espaços públicos em sua potencialidade insurgente. Além disso, serão observadas suas influências históricas e a relação com as violências sociopolíticas, as quais vêm avançando para quem experimenta esse campo artístico no Nordeste brasileiro desde 2018.

Ao longo da segunda seção, serão analisados casos de artistas do corpo que, ao realizarem performances na região Nordeste a partir de 2018, sofreram algum tipo de coerção, repressão ou linchamento. As artistas e os respectivos episódios são: Bárbara Santos, com a performance “Experimento para (Des)ocupação” (2018), e a artista Renna Costa, com a performance “Baldía” (2019). Ambas concederam entrevistas virtuais e seus respectivos relatos de experiências são de grande valor para a tessitura deste estudo, bem como para compreensão da história recente em torno das violências às artes.

A terceira etapa do texto, constrói-se como um espaço para relacionar as discussões estruturais da primeira parte — juntamente com os casos da segunda seção. Dessa forma, a partir de uma análise histórica, poética e política, busca-se engendrar estratégias de combate aos golpes que os artistas do corpo vêm sofrendo na contemporaneidade.

Assim, a partir das singularidades observadas pelas obras realizadas em alguns Estados do Nordeste, questiona-se como as artes, enquanto campo do conhecimento, capaz de pensar o corpo e suas subjetividades, podem auxiliar numa construção social e democrática da história, composição,

essa, que se baseia na defesa de um território livre de repressão para com os artistas que se movem nos espaços públicos, pautando feridas de um país enraizado num pensamento autoritário.

Dessa forma, este texto é estruturado para pensar a história das artes nos últimos tempos, a partir de relatos de corpos historicamente violados, que usam as poéticas do corpo para comunicar suas reflexões sobre o mundo. Assim, para além de refletir uma área artística e denunciar as repressões, este artigo constrói-se como um convite para que você, leitor, pense se os espaços públicos são realmente públicos e se a liberdade é um direito que vem sendo assegurado na história do Brasil.

## **2. PERFORMANCE EM ESPAÇOS PÚBLICOS E OS RASTROS DE PERSEGUIÇÃO AOS ARTISTAS NOS ÚLTIMOS TEMPOS**

Ao longo dos tempos, diversas formas de compor arte foram sendo criadas a partir do contexto histórico, político e, conseqüentemente, cultural, na qual determinada prática estava implicada. No caso das artes que exploram o corpo — entendido, aqui, como uma estrutura discursivamente complexa, construída por meio dos atravessamentos sociais que constituem as identidades, como aponta Paul Zumthor (2018, p. 25), tais poéticas artísticas foram se transformando a partir de inquietações estéticas e políticas.

No que diz respeito ao campo da performance-arte e o exercício dessa linguagem com os artistas do corpo, tal prática rompe, constantemente, com barreiras estético-sociais ao propor experiências que se sustentam nas reflexões críticas, embasadas na relação poética entre público e obra. É possível entender que essas construções, no que tange a performance artística em sua dimensão conceitual, foi influenciada pelas vanguardas europeias do começo do século XX. Esses estilos artísticos, com suas intenções disruptivas, tais como o dadaísmo e surrealismo — com as errâncias por lugares não convencionais das cidades —, possibilitavam o aguçamento de outras percepções sensíveis por meio do corpo e, alterando a lógica comum da cidade, aconteciam como ações performativas (Careri, 2013).

A partir dessa influência vanguardista, as transformações no campo da arte foram acontecendo, questionando os moldes sistêmicos e propondo novos jeitos de sentir/fazer essas poéticas, como aponta Cristiane Martins (2021), em sua tese de doutorado sobre as performances urbanas de cunho ativista:

Outras categorias também foram criadas, outras ainda estão por vir, mas todas elas, em algum momento, serviram-se de elementos oriundos do Dadaísmo e Surrealismo. Esses movimentos, certamente, abriram o caminho para tornar a arte

um veículo concreto de contestação política, social e cultural” (Martins, 2021, p. 21).

Assim, com essas insatisfações estéticas e oposições políticas, o campo da performance artística começou a ser experimentado a partir do século XX. Nesse período, intensificou-se o processo de confronto aos padrões conceituais da arte, bem como a busca para construir uma linguagem híbrida. Nesse sentido, este estudo se ancora na ideia de performance artística posta por Diana Taylor (2012), no livro “Performance”:

Historicamente, "a arte da performance" tem sido usada para se referir a uma forma específica de arte presencial que surgiu nos anos 70. Embora existam muitos exemplos anteriores de atos isolados que poderiam ser chamados de arte da performance, ela surgiu como um movimento artístico na década de 60 e 70 como uma reclamação contra a ausência do corpo na arte. (Taylor, 2012, p.61. Tradução minha <sup>3</sup>).

A partir dessa ideia da performance enquanto linguagem disruptiva que legitima a presença do corpo como mediador de debates sociopolíticos e, olhando um contexto mais local da América Latina, com a ascendência autoritária dos anos sessenta, muitos artistas usavam os lugares alternativos para performar suas ânsias. Nesse processo, esses artistas se afastaram dos espaços tradicionais e, como pensa Lúcio Agra (2016, p.138), começaram a ativar outros chãos públicos como suporte para compor narrativas, confrontar os moldes repressivos e grafar histórias.

Pensar esse contexto de opressão, que implica em violentos processos comportamentais da sociedade, ou seja, no modo como as expressões artísticas são cerceadas em diferentes esferas, se assemelha às políticas de coerção social postas por Michel Foucault (2014). Trazendo para essa discussão acerca das concepções de docilização dos corpos apontadas por Foucault (2014, p. 134), sujeitos submetidos a um determinado poder hegemônico podem ser transformados a favor das normativas de quem detém o controle de determinado território.

A partir disso, é possível olhar os agentes repressivos, como os policiais, ou mesmo as organizações de seguranças, que se tornam responsáveis, no regime democrático, por vigiar/adestrar pessoas que subvertem determinada cinética. Com esse processo de disciplinar os sujeitos, fica evidente, a partir das diversas ações de cerceamento que confrontam às liberdades, como os artistas acabam se tornando cada vez mais vulneráveis as violências por parte dessa lógica opressora.

---

<sup>3</sup>Historicamente, "performance art" se ha usado para referirse a una forma específica de arte em vivo que sugió em los años 70. Aunque hay muchísimos ejemplos anteriores de actos aislados que podrían llamarse performance art, éste brota como movimiento artístico en los '60 y '70 como un reclamo en contra la ausencia del cuerpo en el arte. Las trayectorias históricas son muchas y los ámbitos de circulación son distintos.

Contra esse cenário e, num percurso histórico de resistência, a performance desestabiliza barreiras culturais ao recriar modos de experimentar arte a partir dos acontecimentos corporais. Causando tremores nas compreensões formatadas em torno da arte, a performance e, nesse caso, os trabalhos realizados em espaços públicos, tem uma potencialidade radical — do ponto de vista estético — ao prezar pela experiência no ato da ação, por meio dos diálogos sensíveis mediados pelo artista.

É possível, assim, compreender essa potência anárquica quando Yvenez e Vázquez, no texto “Arte, Cuerpo y Denúncia” (2019), expõem:

Note-se que o poder anárquico e subversivo contido na performance contemporânea está intimamente relacionado com as posições e movimentos dos corpos, funções da palavra (ou silêncio), distribuição do visível e do invisível. O que se pretende é reconfigurar um regime do sensível, do que se pode ver e ouvir, relações entre modos de ser, modos de fazer e modos de dizer. (Yvenez; Vazqu ez, 2019, p. 158. Tradução livre<sup>4</sup>).

Pensado a partir de uma lógica contracultural, a performance realizada em lugares não tradicionais pode ser localizada nesse espectro de subversão. Assim, o artista que subverte normas culturais, propondo poéticas que questionem os problemas da sociedade, pode ser observado enquanto um agente poético guerrilheiro, visto, aqui, a partir das definições postas no livro *Arte de Guerrilha: vanguarda e conceitualismo no Brasil*, escrito pelo pesquisador Artur Freitas (2013). Nele, o autor fala da ideia de contra-arte enquanto produções que não se alinham à hegemonia cultural, sendo, assim, marginalizadas frente às ideias estéticas elitistas.

No Brasil dos últimos anos, sobretudo com o fortalecimento da figura de Jair Messias Bolsonaro, a cruzada moral contra artistas acontece enquanto agenda política de determinados coletivos fundamentalistas e conservadores. Esses grupos vêm atuando contra direitos democráticos de fruição das subjetividades artísticas por meio do corpo e, golpeando, setores marginalizados na esfera social.

Vale ressaltar que a democracia brasileira, nos últimos anos, sofreu vários atentados por conta da ascensão do neoconservadorismo que, a princípio, golpeou a ex-presidenta Dilma Rousseff em 2016. Tal episódio, como aponta Jess e Souza (2022, p. 114), em *A Herança do Golpe*, foi organizado por grupos de classe m dia, neopentecostais e da burguesia para alavancar o futuro presidente Jair

---

<sup>4</sup> Cabe destacar que lapotencia an rquica y subversiva que encierrala performance contempor nea se encuentraenestrecharelaci nconlas posiciones y movimientos de loscuerpos, funciones de lapalabra (o del silencio), reparto de lovisible y de loinvisible. Lo que se pretende es reconfigurar unr gimen de losensible, de aquello que puede verse y o irse, relaciones entre modos de ser, modos de hacer y modos de decir. (Yvenez; V zquez, 2019, p. 158)

Bolsonaro, o qual, com suas ideias preconceituosas e perigosas para a estabilidade democrática, ganhou musculatura e tornou-se presidente da república em 2018.

A partir de meados de 2018, a ascensão dos ataques aos fazedores de artes foi ganhando força por meio das redes sociais, onde se tornou um território para a aglutinação de grupos neoliberais. Nesse contexto, a artista e pesquisadora Isaura Cruz (2020), analisou que essas violências começaram a atingir em maiores graus os artistas do corpo:

Embora, tenham atingido as diversas linguagens artísticas, chama atenção o fato desses ataques terem sido direcionados de modo recorrente aos artistas do corpo (dança contemporânea e performance) que tem como matéria para suas produções o próprio corpo e questões diretamente ligadas a ele. Desse modo, a nudez e as questões ligadas à gênero, raça e política na arte vem sendo de forma violenta, arbitrária ou simplesmente burocrática, hostilizadas socialmente, por cidadãos e políticos alheios ao universo das artes (Cruz, 2020, p. 03).

Tais ações, que revelam um estado de cerceamento dos artistas e marginalização das produções, evocam uma história ditatorial que deveria ter ficado no passado. Isso, porque, teoricamente, a censura deixou de ser ferramenta política governamental quando a redemocratização foi conquistada e assegurada pela Constituição Federal de 1988. Nesse contexto, dentre tantos direitos, o da liberdade de expressão foi garantido no inciso nono, do artigo quinto, que preserva os plurais práticas de comunicação como ferramenta necessária para um regime democrático.

Entretanto, com o aumento do autoritarismo nos últimos tempos, novas práticas de cercear os direitos culturais foram sendo reconfiguradas, por vezes, em decisões judiciais, mobilizações de grupos fundamentalistas e intimidações aos agentes culturais que, coagindo, os censuram. Nesse sentido, podemos relacionar a emergência neoconservadora no contexto atual, com uma reorganização de práticas que remontam ao período da ditadura, o que se conecta aos pensamentos de Moacir dos Anjos:

Tempo cronológico e tempo político nem sempre caminham em paralelo e adiante. Embora tenha sido comum no Brasil das últimas três décadas, a crença de que o mesmo a tropeços se avançava para um estado de mundo menos desigual - uma crença motivada em parte pelo término da ditadura militar -, os tempos de agora mostram como o futuro político pode mirar o que se pensava ter sido deixado para trás. Atendo-se apenas aos ataques recentes e violentos à liberdade artística, é pesaroso (e muito mais) notar como o clima de intolerância e perseguição agora instalado evoca um tempo político de afetos tristes, no qual se reproduziam desigualdades e se sufocava tudo que fosse da 31 ordem da mudança e do diverso. (Anjos, 2018, p. 25)

A partir desse cenário, enquanto artista do corpo e pesquisador, interessado no campo da memória em torno das práticas artísticas e seus atravessamentos repressores, venho sendo

impulsionado, pelo tempo instável da contemporaneidade brasileira, a pensar questões em torno da repressão às artes na região Nordeste. Esse processo, vem sendo feito com o estudo sobre as reconfigurações de violências para com artistas na história. Nesse caminho, fica notório que as intervenções em espaços públicos, revelam faces de uma democracia frágil e que precisa, à luz da história e dos pensamentos artísticos, repensar suas práticas de segurança aos corpos que transitam nesses chãos.

### **3. PENSANDO VIOLÊNCIAS CONTRA ARTISTAS DO CORPO EM CHÃOS NORDESTINOS**

Até esse momento, observou-se o modo como a performance em espaços públicos pode ativar tensões reflexivas, e o percurso que tal segmento artístico vem construindo nos tempos, causando confrontos com poderes conservadores e resistindo às violências. A partir de agora, serão refletidos dois casos de artistas do corpo que, ao performarem seus trabalhos em lugares públicos do Nordeste Brasileiro, a partir de 2018, sofreram algum tipo de ataque. Essa análise será desenvolvida, usando como mote, entrevistas realizadas com as artistas no ano de dois mil e vinte três.

Num primeiro momento, será refletido o caso da artista-docente Bárbara Santos<sup>5</sup>, que, ao realizar sua performance intitulada de “Experimento para (DES)ocupação” (2016), na Universidade Federal da Paraíba, sofreu um linchamento virtual, tendo sido alvo de comentários violentos por partes de grupos conservadores das redes sociais. Em seguida, o caso de Renna Costa<sup>6</sup> e a obra “Baldia” (2019), performada na tradicional feira de Caruaru, no interior de Pernambuco, será base para refletir as questões que contornam as violências contra uma artista travesti no Nordeste, que intervém no território urbano.

### **4. BÁRBARA SANTOS EM “EXPERIMENTO PARA (DES)OCUPAÇÃO”**

As metodologias para violentar pessoas que se contrapõem às lógicas vigentes na atualidade são muitas, pois com o avanço dos setores tradicionalistas no país, existe um interesse constante desses grupos em atualizar os modos de operar suas ideologias. Assim, os espaços virtuais, que se transformam em extensões corporais e coletivas, se tornam, também, redutos para disseminação de ódio contra parcelas da sociedade historicamente violentadas.

---

<sup>5</sup> Bárbara Santos é mãe, artista do corpo e docente do departamento de artes cênicas da Universidade Federal da Paraíba.

<sup>6</sup>Renna Costa é uma mulher transexual, multiartista e residente do interior de Pernambuco, onde atua, também, como produtora cultural.

Nesta seção, será apresentada e refletida, uma experiência de violência sofrida por Bárbara Santos: natural da Bahia, artista-docente-pesquisadora, lotada no Departamento de Artes Cênicas da Universidade Federal da Paraíba, e interessada pelo campo da improvisação em dança em diálogo com as técnicas somáticas. Bárbara, em sua vasta história enquanto artista do corpo criou diversos trabalhos—dentre eles, performances em espaços públicos —, como “Experimento para (Des)ocupação”, a qual será exposta a partir de agora.

Numa tarde ensolarada da Paraíba, em 2023, na sala nove do “abacatão” (como é conhecido o prédio do Departamento das Artes Cênicas da UFPB), foi realizada uma entrevista com Bárbara Santos, a qual serviu de vetor para a tessitura deste estudo. Nessa conversa (gravada por meio de captação de áudio), a entrevistada explicou os impulsos que provocaram a criação dessa performance.

A obra foi engendrada, a partir de diversos incômodos, como o fato de não conseguir — devido às demandas da vida profissional e pessoal — participar dos protestos políticos contra o golpe sofrido pela ex-presidenta Dilma Rousseff em 2016. Vale ressaltar, aqui, que esse processo de *impeachment*, desembocou na ascensão de Michel Temer à chefia de Estado, o qual, após a posse, alterou diversas medidas contra políticas de fomento às artes, como foi o caso da extinção do Ministério da Cultura. Foi nesse contexto que a artista-docente foi instigada, numa roda de Movimento Autêntico (prática de dança das técnicas somáticas), a construir uma obra pautada em suas insatisfações.

**Figura 1:** Performance “Experimento para (des)ocupação”



Fonte: Daniel Diniz, 2018.

Pensar essas motivações para criação em arte possibilita entender que os impulsos para determinadas construções poéticas corporais, se constituem a partir de uma ação dialógica. Esse processo de comunicação, como aponta Christine Greiner (2006, p. 79), ocorre por meio do contato entre as informações externas do mundo, que acabam atravessando o sujeito e os impulsos internos, que acabam sendo uma espécie de reverberação daquilo que foi percebido pelo artista. No caso de Bárbara Santos, essas motivações surgiram a partir de provocações internas, as quais conversavam com o que ela sentia em relação ao contexto sociopolítico da época e serviam de dispositivo para mover suas ânsias. Acerca dessas inquietações a artista relata:

Não lembro exatamente como, mas me surgiram três perguntas nessa performance, que não tem um formato delineado, cada vez que fiz foi de um jeito, mas têm três perguntas que eu entrelaço nessa performance, que são: O que você junta? O que você ocupa? /Com o que você se ocupa? E o que faz você mudar de lugar? Esse trabalho, também era um desejo meu de me colocar para experimentar outros estados e, me colocar, no lugar do risco, da composição da cena sem saber direito o que eu iria fazer, nem como iria fazer. Daí, trouxe como elemento como segundo corpo, uma mala. Inicialmente eram três bolsas muito pesadas - de fato -, com muitas memórias, com as coisas que eu junto, muitas agendas de vários anos, colares, cartas de amor, coisas que eu guardo, que acumulo. E, então, a ação inicial dessa performance era me deslocar carregando esse peso. Um peso metafórico, né? Um peso de estar vivo, de tudo que eu carrego, com tudo que eu me ocupo e tudo que me faz mudar de lugar. Então, ela não tem um desenho muito claro. O propósito dela é um pouco isso. (Santos, Bárbara. Entrevista concedida em março de 2023).

A partir dessa dramaturgia, Bárbara experimentou em diversos ambientes essa performance, propondo metáforas a partir do peso e das (des)ocupações, questionando o cenário político, intervindo poeticamente em espaços públicos e, assim, criando lógicas de mover com os ambientes. Em 2018, num congresso das ciências humanas, realizado no Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa, a artista foi convidada a performar “Experimento para (DES)ocupação”:

Nele [congresso], dei uma oficina e fiz essa performance no Centro de Educação. Nesse dia, eu trouxe, para aqueles corredores, na frente dos banheiros que a gente sabe que rolam vários eventos de assédio, minha performance também tinha relação com isso. Eu contextualizei, é uma performance que tem uma interatividade muito grande com o público, né? Que, cada vez é de um jeito, às vezes eu faço essas perguntas para o público - diretamente -, às vezes eu sussurro e, a depender do evento, também faço esse entrelaçamento. (Santos, Bárbara. Entrevista concedida em março de 2023).

Quando a performance estava prestes a terminar, aconteceu um contato com um transeunte. Essa ação relacional foi filmada por alguém que estava assistindo à obra e, tempos depois, o registro

em vídeo foi propagado em redes sociais e outros canais de comunicação, como relatou a entrevistada:

Eu estava finalizando, estava no chão, já não estava com a mala, e aí, ia passando um rapaz e eu comecei a fazer um jogo de impedir que ele passasse. Era uma brincadeira do transeunte e da performance e, foi esse fragmento, que foi filmado por alguém e que viralizou na internet e os discursos de ódio, de repressão, muito colado com o contexto político, a gente estava em 2018, em campanha, a gente tinha sofrido um golpe, tinha todo esse cenário que depois veio se concretizar de uma maneira muito terrível, que foi o que a gente terminou de encerrar, com a passagem de Bolsonaro pelo governo federal. E isso, aconteceu, esse pequeno trecho, que, inclusive, terminou com um abraço muito afetuoso, que era uma conversa que eu não lembro com muita clareza, mas ele me abraçou e falou: “a saída é o amor”. Foi uma coisa linda, uma pessoa que eu nem conhecia, que é um estudante, que eu conheci depois e, foi isso. (Santos, Bárbara. Entrevista concedida em março de 2023).

Apesar do contato com o jovem ter acontecido de forma afetuosa e orgânica, o pequeno registro que viralizou nos canais de comunicação, por páginas de grupos conservadores, evocou uma repercussão que, além de descontextualizar a narrativa do trabalho, violentava a artista com insultos e palavras de baixo calão. Ao ser questionada sobre a natureza dos insultos, a entrevistada respondeu: “Tinham comentários como: ‘isso que é arte? Isso que é feito na Universidade? Ela é uma “esquerdopata” e não está deixando o cara de direita passar” (Santos, 2023). Esses grupos, que violentaram Bárbara Santos por meio das redes sociais, organizaram-se a partir de interesses conservadores e agendas que, na época, se fortaleceram com o ano eleitoral e a polarização política.

**Figura 2:** Bárbara Santos em Interação com o Público Durante a Performance



**Fonte:** Acervo Pessoal da Artista, 2018.

Além de ser artista do corpo, intervindo num espaço de circulação pública, Bárbara estava vulnerável a atravessamentos das diversas ordens, incluindo a de ter sua imagem registrada e usada de modo descontextualizado para um linchamento virtual. O fato de ser uma mulher transgredindo uma estética comportamental cotidiana e, questionando aspectos sociopolíticos, a tornou ainda mais alvo para ser agredida. Segundo a entrevistada, uma das dimensões que levou aos insultos foi a violência de gênero, pois: “(...) tem uma misoginia muito forte, do esbravejamento desse lugar político que a arte tem, e quando a gente exerce, isso é alvo. Isso é alvo de censura. Isso é alvo de depreciação e tudo que é pejorativo pode desvalorizar ou empobrecer o fazer artístico” (Santos, 2023).

Com o avanço da perseguição e criminalização das artes por parte de setores autoritários do Brasil, o assédio virtual sofrido por Bárbara Santos demonstra a atenção desses grupos em atualizarem suas táticas de ataques para com os artistas. Esses utilizam-se das novas comunicações para performar, em todos os espaços, a cruzada contra quem atua desobedecendo ao sistema. Nessa compreensão de assédio por meio das mídias digitais, Márcia Tiburi, em seu livro “Delírio do Poder”, afirma:

A câmera era uma espécie de arma em sua mão (...). Os assaltantes midiáticos são uma mistura de assediadores com estelionatários. Eles Violentam a comunicação e usam as tecnologias como armas. A racionalidade técnica é a racionalidade da dominação que se confunde com a comunicação em nossos dias. (Tiburi, 2019, p.105).

Após o episódio de ataques virtuais, Bárbara Santos, juntamente com parte da comunidade do Departamento de Artes Cênicas da Universidade Federal da Paraíba, mobilizaram uma ação performática e de protesto numa reunião do Conselho Superior Universitário. Nesse ato, foi levada uma carta aprovada em colegiado central, a qual pedia uma moção de repúdio por parte do Conselho Superior.

Durante a entrevista, foi apresentada à artista-docente uma resolução da Superintendência de Segurança Universitária em que se fala sobre a segurança patrimonial na Universidade Federal da Paraíba. Nela, além do patrimônio físico, a comunidade acadêmica é vista como patrimônio humano. Nesse sentido, enquanto funcionária, que estava compartilhando um trabalho do seu campo de conhecimento por meio da performance e, após a propagação de um vídeo, ter sofrido várias violências, questionei se ela, em algum momento, se sentiu amparada pela Instituição — tendo em vista sua ocupação profissional à luz da Minuta de Segurança Patrimonial —, ela respondeu:

Saiu uma carta do Departamento de Artes Cênicas, que foi aprovada pelo Centro e, dessa carta, a gente levou ao Consuni. Mas, olha... nem sei como tratar disso, mas é um Conselho que ele é majoritariamente hétero, masculino e foi difícil fazer a

intervenção lá, porque as pessoas mal me olhavam. Eu não senti um acolhimento do Consuni. A gente conseguiu uma nota, mas se a gente não tivesse feito uma mobilização, se não tivéssemos ido com o departamento inteiro - estudantes de dança e teatro -, não teria acontecido nada. (Santos, Bárbara. Entrevista concedida em março de 2023).

Além disso, num complemento dessa fala, que se trata de um dado para pesquisa histórica em artes, que olha o corpo como um sistema subjetivo, poético e comunicador de memória pelo movimento, se faz necessário falar da minha emoção quando estava ouvindo esse momento do relato. Agora, o mesmo estado corporal, que me faz sentir um embargo na garganta e o calor da lágrima escorrendo em meu rosto, se repete, ao transcrever e, pensar, sobre o momento em que Bárbara Santos fala sobre a necessidade de lutar:

Tem que ter luta! Se não tiver luta você não tem visibilidade, você não tem representação nenhuma e você não consegue nada. Muito curioso a gente (estou toda arrepiada) marcar essa conversa hoje, porque hoje eu fui no Consuni e foi a primeira vez que voltei lá depois desse ato performativo que nós fizemos. (...)E te agradeço por trazer essa informação, que eu nem me sentia assim, como patrimônio humano da universidade. Acho que essa consciência a gente precisa trabalhar no pequeno, para poder aumentar a força e o poder que a gente tem de articulação e reivindicação desse espaço. Porque é um espaço conservador, é um espaço que está produzindo ciência, cultura, conhecimento, mas é conservador! (Santos, Bárbara. Entrevista concedida em março de 2023).

Analisando este caso, é importante perceber que a violência aos artistas do corpo na contemporaneidade se dá a partir de uma “miséria do olhar”, como pensa Moacir dos Anjos (2018, p.26). O autor propõe a ideia de que, a repressão às artes ocorre em função da estrutura conservadora do sistema neoliberal, que não enxerga a capacidade sensível do campo artístico em comunicar o mundo. Com a atualização das táticas de cerceamento e a ascensão do autoritarismo com a campanha e eleição de Bolsonaro, para além do ataque de grupos conservadores em redes sociais, o interesse não se fecha somente em reprimir a poética da obra. Nesse caso, a violência é direta a quem propõe a narrativa: uma mulher, professora de artes cênicas e nordestina.

Não obstante, a violência sofrida por Bárbara Santos se dá pela falta de amparo da instituição frente ao assédio virtual sofrido pela artista. Isso ocorreu por não reconhecer a docente enquanto patrimônio daquele lugar que, pela falta de autonomia crítica (Leher, p. 48, 2020) e desvalorização das humanidades enquanto área de conhecimento a nível superior, faz com que ser um intelectual das artes se torne mais um marcador de discriminação institucional.

## 5. RENNA COSTA, “BALDÍA” E AS INTIMIDAÇÕES NA FEIRA DE CARUARU (PE)

As questões que contornam as existências dos corpos dissidentes se misturam com as ignorâncias de um mundo revestido de preconceitos. Essa sociedade se mune de estratégias que, a todo momento, violenta, bloqueia as diversidades e, baseada numa necropolítica, enquanto agenda de produção de mortes, tão como pensado por Achille Mbembe (2016), faz com que chãos que deveriam ser públicos para fruições artísticas se tornem territórios de cerceamento das liberdades. Pensar na presença de mulheres transexuais, que são artistas do corpo no país em que mais se comete transfeminicídio, faz pensar que, no Nordeste, sobretudo nos interiores, a cultura da transfobia se fortalece por estar enraizada num machismo sustentado por um moralismo religioso.

Com esse contexto, será observada, nesse momento, a experiência de Renna Costa, artista do corpo, graduada em artes cênicas pela UFPR e moradora de uma vida inteira dos “Sertões de Pernambuco”. Em 2019, na feira de Caruaru-PE, Renna realizou sua performance intitulada de “Baldía”. Nessa obra, vestida com trajes de vendedora ambulante, com um microfone portátil e um pandeiro, Renna cantava, dançava e conversava com o público sobre assuntos que envolviam as violências sofridas por mulheres transexuais e travestis no interior de Pernambuco.

**Figura 3:** Renna Costa em “Baldía”



**Fonte:** Davi Batista, 2019.

Em março de 2023, pude estabelecer uma conversa com Renna Costa, por meio de uma videochamada de *WhatsApp*. Nesse encontro virtual, em que visei entender a natureza da obra e a experiência vivida na feira de Caruaru-PE, ficou evidente que, ao mesmo tempo que havia uma disponibilidade em conversar, existia um incômodo em revisitar essas memórias. A partir disso, um único questionamento sobre o que tinha disposição em falar sobre a performance e a situação vivenciada, a artista relatou:

Em Pernambuco, eu fiz uma performance na feira de Caruaru, que se chama “Baldía”. Essa, de fato, foi a minha última intervenção urbana (2018). Estava eu - enquanto performer -, aí tinha uma pessoa que estava filmando, que é Davi e tinham várias amigas que estavam meio que espalhadas, sabe? Porque, enfim, uma corpa travesti, em 2018, ainda em Caruaru, sofria vários tipos de desconfortos. O principal impacto eram os olhares tortos, as risadas e insultos como ‘oxe, que porra é isso?’ Essas atitudes não via como censura, mas, claro, me intimidavam. Um julgamento que recua. (Costa, Renna. Entrevista concedida em março de 2023).

Compreender que houve a necessidade de outras pessoas se posicionarem, estrategicamente, para proteger a artista, permite entender que o espaço público não é público, pois, para uma mulher transexual, dançar e conversar sobre sua existência era estar vulnerável e diversas violências — nesse caso, os insultos verbais por parte dos transeuntes. Esses vários formatos de violências fazem parte de uma configuração social que marginaliza determinadas pessoas e que, por meio das agressões, reconfiguram, constantemente, brutalidades que são bases de práticas culturais dos interiores do Nordeste.

Sobre esses processos de violências, Jota Mombaça explana: “Todas essas formas de violência e brutalização são de fato parte de um designer global, que visa definir o que significa ser violento, quem tem o poder para sê-lo e contra que tipos de corpo a violência pode ser exercida para a normalidade social” (Mombaça, 2021, p. 72).

Ao intervir com suas poéticas corporais, Renna Costa entoava músicas encarando os transeuntes e acompanhada do seu pandeiro; alguns versos diziam: “Todos os dias uma trans aqui é morta, eu tô correndo é de homem”. Assim, Renna estabelecia uma espécie de extensão do seu movimento por meio do que era dito. Essa ação se assemelha a um protesto político, quando diversas potencialidades do seu corpo são evocadas para estabelecer a coreografia de repulsa a um determinado problema político-social.

Por conta das violências sofridas enquanto atuava na rua e em outras ocasiões cotidianas em que o efeito da transfobia se faz latente no seu corpo, durante o seu relato, Renna revelou seu afastamento dos trabalhos performativos que eram realizados nas ruas:

Essa foi minha última experiência, sabe? Depois disso, fui migrando para um outro lugar. Acho que por essa questão de segurança, por não sentir a rua tão apta ao meu corpo. A gente estava ali, no início do que é conhecido hoje como bolsonarismo, então de alguma forma, eu ter me afastado da rua tem um pouco desse reverbo de não me sentir segura para estar. (Costa, Renna. Entrevista concedida em março de 2023).

Em que espaços corpos que desconfiguram formatos hegemônicos na história estão aptos a mover? Quais são as formas de escrever com o corpo, histórias subversivas, frente uma sociedade que estava sob efeito de uma agenda autoritária, norteadada por setores conservadores e que, ainda hoje, performa VIOLÊNCIAS? A rua, que poderia ser espaço de construções de memórias plurais, se torna palco para medos e pesadelos.

**Figura 4:** Renna Costa em: “Baldía”



**Fonte:** Davi Batista, 2019.

Renna Costa precisou se esquivar para manter, minimamente, sua integridade preservada. Isso se deu, pois a presença do público que passava por sua performance e que, junto ao ambiente, iria compor de forma colaborativa sua ação, a deixava insegura. Esse processo de evacuar os lugares públicos por não conseguir fruir poéticas com o corpo é entendido por Mombaça (2021) como um “processo de autodefesa”, quando ela diz:

Autodefesa não é só sobre bater de volta, mas também, sobre perceber os próprios limites e desenvolver táticas de fuga, para quando fugir for necessário. É também, sobre aprender a ler as coreografias da violência e estudar modos de intervir nelas. É sobre furar o medo de lidar com a condição incontornável de não ter a paz como opção (Mombaça, 2021, p. 80).

A performance de Renna Costa e sua identidade de gênero desobedecem a padrões sociais, rompendo barreiras, criando contra-coreografias e contra-histórias, entrando em embate com o sistema, as quais causam tremores na lógica neoliberal, sustentada pelas configurações sociopolíticas conservadoras. Renna, com sua poética, cria fissuras e, desmantelando formatos, propõe novas sociabilidades insurgentes.

A insegurança da artista entrevistada e o fato dela evitar performar em espaços públicos dizem muito sobre como as artes são esteticamente permitidas nos padrões dominantes: depende do lugar e de quem produz. Nesse caso, do ponto de vista da desobediência, houve uma ação artística disruptiva, que pode ser explicada por Alice e Araújo (2013), quando citam:

Disrupção é sinônimo de quebra, de fratura, de interrupção do curso normal de um processo. No caso dos espaços públicos, uma ação disruptiva é aquela capaz de provocar estranhamento ou até mesmo uma interrupção nos fluxos cotidianos de uso da cidade. Pode-se tratar de uma ação de grandes proporções ou de um pequeno gesto, sutil e delicado; pode apresentar uma longa duração ou ocorrer num átomo de segundo. Porém, em qualquer dos casos, ela deve ser capaz de gerar algum tipo de perturbação, de desequilíbrio, de desestabilização na percepção e na experiência dos transeuntes durante seus deslocamentos nas vias urbanas. (Alice; Araújo, 2013, p. 13)

Ao desarticular modelos com a performance, Renna Costa revelou — por meio dos insultos e intimidações — faces seculares da nossa sociedade. O tradicionalismo no interior do Nordeste opera, incisivamente, por estar presente em todas as estruturas culturais decomportamento e, quando uma artista atua num espaço público, essa cinética espacial é burlada (Lepecki, 2012).

Pensar estratégias para combater a transfobia é, também, uma tarefa de quem pensa a arte em sua dimensão histórica. É preciso articular resistências com artistas dissidentes e se fazer presente nos debates em torno das performances em espaços públicos, as quais, se tornam alvos a ponto de seus propositores se autocensurarem e não mais experimentarem tal segmento artístico. Pensar a contribuição de Renna Costa para este estudo, com sua performance dialógica, sensível e com seus fazeres situados no interior de Pernambuco, evoca a força da artista que intervém em chãos que a intimidam.

## **6. CONFABULANDO RESISTÊNCIAS HISTÓRICAS E POÉTICAS EM TERRENOS CONSERVADORES**

Passou da hora de se mover sem medo no Nordeste do “Brazil”, ocupando terrenos diversos, desatando nós, sem temer as coerções e falando de “Brasil” para uma nação que vem presenciando duros golpes em sua história.

É necessário ampliar as liberdades e aterrar o autoritarismo para que a rua não seja espaço de recuo. Tem de ser um solo para circulação de corpos transgressores e, acima de tudo, vivos! É preciso assegurar as ocupações corpóreas em todos os chãos, sem anular as existências daqueles que querem transitar por diversos terrenos. Esse estudo, além de acreditar na potencialidade das performances implicadas em espaços públicos, compreende esse campo em sua capacidade transdisciplinar de provocar diversos debates acerca dos modelos repressivos que confrontam o direito à liberdade.

Os fatores que sustentam a marginalização e, fundamentam as violências contra minorias no estado brasileiro, se baseia, principalmente, nos marcadores sociais de racismo, xenofobia, misoginia e diversidade sexual, refletidos em produções artísticas fora do eixo hegemônico. Logo, quando fazedores das artes do corpo, que estão nesses espectros, se contrapõem aos formatos convencionais, acabam se tornando alvos das repressões dentro das suas bolhas, tornando-se, assim, mais vulneráveis às respostas violentas por parte da sociedade.

No caso do Nordeste, para além da intervenção performáticas em chãos diversos, o artista, por ser nordestino, sofre as marcas geopolíticas de discriminação. Além disso, por viver nessa região, sofre pelo viés da consciência machista e coronelista que perpassa o cotidiano da maioria dos espaços de convivência.

Nesse contexto, é preciso ser artista! Essas histórias e estórias precisam ser escritas, para que assim, sejam legitimadas as poéticas construídas no chão do Nordeste. É preciso tecer memórias questionadoras. É preciso dizer que não vai se adequar ao regime opressor. É preciso fechar as agendas que defendem pautas ultraconservadoras abertas nos últimos anos, de forma que os pilares democráticos sejam preservados e as plurais cosmovisões asseguradas.

Faz-se, mais que necessário, usaras memórias autoritárias desse país como dispositivos para performances e reflexões que serão realizadas em todos os espaços possíveis. É urgente grafar as histórias a partir de experiências confortáveis e desconfortáveis (como no caso desse estudo), para haver uma documentação memorial, de um tempo recente, a partir de corpos porosos, insatisfeitos e, movidos, por poéticas da resistência.

Realizar performances em ruas, feiras, universidades, escolas, entre outros ambientes, pode ser uma estratégia poética de reverberar métodos de silenciamentos e bloqueios. Dessa forma, tornar os terrenos mais acessíveis e democratizar trajetos por meio das performances em espaços públicos é propor reconfigurações em torno das regras de sociabilidade construídas ao longo do tempo nessa

região. Por isso, se obedecer for estar refém dos modos de movimento ditados pela raiz conservadora brasileira: desobedeça, movendo!

## 7. CONSIDERAÇÕES PROVISÓRIAS

Esta pesquisa teve como objetivo desenvolver um estudo crítico, poético, histórico e político, acerca das violências coercitivas que ascendem no campo das artes do corpo. Para isso, foram refletidos casos de duas artistas que, durante suas performances em espaços públicos dos estados da Paraíba e Pernambuco, foram alvo de ataques. Para tal, utilizou-se de ferramentas das análises de documentos e estudo de caso, com o intuito de construir o campo metodológico.

Com a contextualização sobre o campo da performance em espaços públicos, a partir de uma revisão bibliográfica, foram apontados caminhos reflexivos para entender o papel disruptivo, transgressor e/ou desobediente — do ponto de vista estético e político — que a performance realizada em terrenos públicos pode alcançar. Isso se dá pela sua capacidade provocativa, ao afetar desde os transeuntes que se deslocam pelo espaço que está sendo ocupado, até as camadas políticas mais invisíveis, mas que são controladas pelo sistema capitalista e neoliberal.

Nesse mesmo caminho, observaram-se, com um exercício desafiador e pautado na ética, casos de violências durante o exercício artístico de Bárbara Santos e Renna Costa. As duas artistas são mulheres. As duas artistas carregam na consciência corporal marcas de violências ao realizarem suas ações performáticas em espaços públicos da região Nordeste. Entretanto, como foi posto ao longo do texto, para além da poética, os ataques se direcionaram ao gênero, região e outros marcadores que perpassam as experiências de vida dessas mulheres.

Nessa perspectiva, este estudo se estruturou por compreender a necessidade de dar voz a experiências repressivas sofridas por artistas que, historicamente, são marginalizadas. No campo dos debates artísticos, por sua vez, essa pesquisa recortou, desde o início, a região Nordeste, com casos vivenciados nos estados da Paraíba e Pernambuco.

Tal recorte geopolítico, que também é geopoético, se faz como uma estratégia de resistência frente à invisibilidade acerca dos debates históricos e artísticos dessa região. Por outro lado, com o projeto sistêmico de silenciar produções nordestinas, não foi fácil conseguir casos para serem refletidos neste estudo. Isso se dá, principalmente, pela cultura de autocensura por parte dos artistas violentados. Também, o mito da democracia plena, que defende a ideia de um país que acolhe todas as manifestações artísticas, acaba encobrindo os golpes sofridos por esses fazedores.

Para confabular é necessário olhar e escutar. Assim, este trabalho tentou ser um terreno para que vozes movidas pelas artes do corpo e inquietas pelas ações artísticas em espaços públicos, fossem vistas, ouvidas e sentidas.

Desse modo, buscou-se documentar memórias e pensar histórias, contribuindo, assim, para o campo da historiografia das artes e denunciando as estruturas de um Estado conservador. Por fim, consideram-se as plurais experiências contra-hegemônicas, norteadas pelas poéticas do corpo e feitas em terrenos violentos, como artefatos de embate e provocação num chão arraigado pelo autoritarismo.

Contra isso, resista!

### REFERÊNCIAS

AGRA, Lucio. Fora do Mapa, o Mapa- performance na América Latina em dez anotações. **Revista Ars**, São Paulo, v. (14), n.(27), p. (135-148), jan/jun, 2016.

ALICE, Tânia; ARAÚJO, Antônio. A Ação Disruptiva no Espaço Urbano: um treinamento ativista. *In*: BEIGUI, Alex; BRAGA, Bia (orgs.). **Treinamentos e Modos de Existências**, p. (13-22). Natal: EDUFRN, 2013.

ALMEIDA, C; GUINDANI, J; SÁ-SILVA, C. Pesquisa Documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, FURG - Rio Grande do Sul, v. (1), n.(1), p.(1-15), jul, 2009.

ANJOS, Moacir. Notas Sobre a Miséria do Olhar. *In*: DUARTE, Luisa. **Arte, Censura e Liberdade**: reflexões à luz do tempo presente. cap. 02, p. (22-26). Rio de Janeiro: Cobogó, 2018.

CARERI, Francesco. **Walkscapes**: o caminhar como prática estética. São Paulo: G. Gilli, 2013.

CRUZ, Isaura. O Que os Ataques às Artes do Corpo Nos Diz Sobre o Ódio na Política no Atual Contexto Brasileiro? uma análise a partir de entrevistas com artistas vítimas de censura. **ANPOCS**, [S.l.], v. (44), p. (01-18), 2020.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FREITAS, Artur. **Arte de Guerrilha**: vanguarda e conceitualismo no Brasil. São Paulo: Edusp, 2013.

GREINER, Christine. **O Corpo**: pistas para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume, 2006.

GUARATO, Rafael. Seduzidos Pelo Passado: a crítica como fonte para história da dança. **ARS**, São Paulo, v. (17), n. (37), p. (227-243), Dez, 2019.

LEHER, Roberto. **Autoritarismo Contra Universidade**. São paulo: Expressão Popular, 2019.

LEPECKI, André. Coreopolítica e Coreopolícia. **Ilha Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. (13), n. (1), p. (41-60), Jan/Jun, 2012.

MARTINS, Christiane. **O Espectador da Performance Urbana Artivista**: uma análise da recepção da intervenção Cegos, do Desvio Coletivo. 299 f. Tese, Doutorado em Teoria e Prática do Teatro. Doutorado na Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

MINAYO, Maria. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: Edições, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Não Vão Nos Matar Agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

ROMANO, Clayton. Bolsonaroismo e Bolsonaroistas no Brasil Contemporâneo: antecedentes históricos, percursos políticos. **Revista de Desenvolvimento Social**, v. (27), n.(1), p. (141-159), Ago, 2021.

SIMAS, Luiz. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

TAYLOR, Diana. **Performance**. Buenos Aires: Asunto Impreso Edicione, 2012.

TIBURI, Márcia. **Delírio do Poder**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

VAZQUÉZ, Julieta; YVENES, Libertad. Arte, Cuerpo y Denúncia: el uso del cuerpo como soporte crítico en el espacio público. **Index: Revista de Arte Contemporáneo**, UBA, v. (8), n.(8), p.(152-159), nov, 2019.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção e Leitura**. São Paulo: Ubu, 2018.

*Data de submissão: 16/01/2024*

*Data de aprovação: 28/05/2024*

## POLÍTICA E RELIGIÃO NO GOVERNO BOLSONARO: PRÁTICAS DE GOVERNAMENTALIDADE E MANEIRAS DE RESISTÊNCIA

*Osorio Vieira Borges Junior<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este ensaio busca analisar as práticas de governamentalidade adotadas durante o governo Bolsonaro e examinar as formas de resistência empregadas por grupos minoritários e culturais. Ao explorar a fusão entre valores religiosos e princípios estatais, destacamos a instrumentalização dos preceitos evangélicos nas políticas governamentais, comprometendo a neutralidade e a promoção efetiva dos direitos humanos. O fenômeno, conforme discutido, reflete uma espécie de "política cultural" que busca modificar comportamentos com base em princípios específicos, como exemplificado pelo lema "Deus, Pátria e Família". A imposição de uma visão única e hegemônica sobre a cultura resultou na marginalização de expressões diversas e na supressão de perspectivas plurais. Neste contexto, Michel de Certeau fornece *insights* sobre a prática e teoria da cultura, destacando a importância de se renunciar à pretensão de impor generalidades que eliminem outras existências.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião. Política. Cultura. Bolsonaro. Resistências.

### POLITICS AND RELIGION IN THE BOLSONARO GOVERNMENT: PRACTICES OF GOVERNMENTALITY AND MODES OF RESISTANCE

### ABSTRACT

This essay seeks to analyze the practices of governmentality adopted during the Bolsonaro government and examine the forms of resistance employed by minority and cultural groups. By exploring the fusion between religious values and state principles, we highlight the instrumentalization of evangelical precepts in government policies, compromising neutrality and the effective promotion of human rights. The phenomenon, as discussed, reflects a kind of "cultural politics" that seeks to modify behaviors based on specific principles, as exemplified by the motto "God, Country, and Family". The imposition of a singular and hegemonic view on culture has resulted in the marginalization of diverse expressions and the suppression of plural perspectives. In this context, Michel de Certeau provides insights into the practice and theory of culture, emphasizing the importance of renouncing the pretense of imposing generalities that eliminate other existences.

**KEYWORDS:** Religion. Politics. Culture. Bolsonaro Resistance.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [juniorvieira.osorio@gmail.com](mailto:juniorvieira.osorio@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

O período do governo Jair Bolsonaro no Brasil marcou uma série de transformações significativas na interseção entre política, religião e cultura. A desestruturação do Ministério da Cultura e a aproximação proeminente com grupos evangélicos delinearão uma dinâmica complexa que impactou diretamente as políticas públicas, os direitos humanos e a liberdade cultural. A busca do governo Bolsonaro por um "totalitarismo cultural" fundamentado em valores arbitrários e moralistas é evidenciada pela desconsideração à diversidade cultural e pela imposição de uma narrativa restrita.

O entrelaçamento entre política e religião, amplificado pelo governo, destaca-se como um fenômeno complexo que remonta à formação republicana do Brasil. A análise de Hannah Arendt sobre a interdependência entre Estado e Igreja durante os séculos XVI e XVII lança luz sobre essa dinâmica, ressaltando a dificuldade intrínseca em delimitar claramente os domínios religioso e estatal.

Neste ensaio, abordaremos as práticas culturais como mecanismos de resistência durante o governo Bolsonaro. A extinção do Ministério da Cultura, os cortes orçamentários e a censura cultural impulsionaram esses grupos a se tornarem agentes ativos na preservação da liberdade criativa e na promoção de diálogos críticos. A resistência artística, manifestada por meio de expressões desafiadoras das narrativas hegemônicas, tornou-se crucial para contrabalançar as políticas culturais restritivas e defender a diversidade cultural no país.

Ao analisar essas práticas de resistência, Michel de Certeau oferece uma perspectiva valiosa sobre as táticas adotadas por grupos sociais minoritários em situações de desvantagem. As estratégias criativas empregadas por grupos minoritários não apenas preservaram a diversidade cultural, mas também representaram uma resposta coletiva contra a imposição de uma visão cultural única. Este ensaio busca, assim, compreender e contextualizar as dinâmicas complexas entre política, religião e cultura, destacando tanto os desafios quanto as estratégias de resistência durante o governo Bolsonaro.

## 2. ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO: PRÁTICAS DE GOVERNAMENTALIDADE

Durante os anos do governo Jair Bolsonaro, observou-se uma tendência marcante de desestruturação do Ministério da Cultura, acompanhada da instauração de um ambiente propício à disseminação de sentimentos hostis em relação aos agentes que se dedicaram a promover, de diversas maneiras, os princípios e valores associados à cultura e aos direitos humanos. Este fenômeno é objeto de análise crítica no contexto político contemporâneo, suscitando discussões sobre os impactos nas políticas públicas e no panorama social, bem como seus desdobramentos no que tange à proteção e

promoção dos direitos fundamentais. Simultaneamente a esses eventos, foi possível constatar uma aproximação significativa com grupos evangélicos, tanto antecedendo quanto sucedendo sua eleição em outubro de 2018. A relação entre o Presidente Bolsonaro e esses segmentos tornou-se notável tanto no que concerne à sua interação com a bancada evangélica no Congresso Nacional quanto às aparições do presidente ou membros de sua família em contextos que caracterizam uma personalização política, na tentativa de integrar sua imagem privada à esfera pública. Este fenômeno se manifestou de maneira proeminente quando o presidente participou de eventos em ambientes religiosos, como subir em púlpitos de igrejas ou participar de eventos evangélicos, constituindo uma clara demonstração de proximidade e afinidade política. Essas interações frequentemente estavam relacionadas a temas como o nacionalismo e aos desafios associados à construção de uma pátria distante do espectro comunista.

Nesse sentido, é válido recordar Hannah Arendt, que, ao refletir sobre as esferas pública e privada, considerando o afastamento dos cristãos nos primeiros séculos da política como uma atividade pública, compreendeu que

A esfera privada foi entendida através de toda a Antiguidade greco-romana como única alternativa para o espaço público, sendo que, para a interpretação de ambos os espaços, foi decisiva a oposição entre aquilo que se queria mostrar para todo o mundo e a maneira como se queria aparecer diante de todo o mundo e aquilo que só podia existir em segredo e, por conseguinte, precisava continuar a salvo (Arendt, 2002, p. 59-60).

Nos últimos anos, foi possível constatar a inversão dessa dinâmica na sociedade brasileira, causando o enaltecimento da esfera privada de autoridades e do próprio presidente como instrumento de conservação e estabilização do poder. A representação do indivíduo religioso, praticante de sua fé e orientado por esta, em suas decisões políticas, conferiu ao Presidente Bolsonaro uma espécie de legitimação por parte dos setores interessados, possibilitando a instrumentalização dos direitos humanos em uma perspectiva religiosa. Essa deturpação intrínseca ao próprio conceito de direitos humanos se manifesta em ampla escala ao longo dos anos de seu mandato.

Nesse sentido, é preciso rememorar Michel Foucault, que entende o século XVI como uma marca no início de uma era em que faz sentido pensar a “arte de governar”. Para o autor, algumas questões foram importantes para que o manejo da política se tornasse mais necessário à manutenção do poder. Algumas dessas foram:

Problema do governo de si mesmo - reatualizado, por exemplo, pelo retorno do estoicismo no século XVI; problema do governo das almas e das condutas, tema da pastoral católica e protestante; problema do governo das crianças, problemática

central da pedagogia, que aparece e se desenvolve no século XVI; enfim, problema do governo dos Estados pelos príncipes (Foucault, 1979, p. 277).

A presença constante da religião em discussões relativas ao governo das condutas é uma característica marcante em muitas sociedades, mesmo quando há processos juridicamente formulados de secularização. Este fenômeno persiste devido à capacidade percebida da conexão entre o Estado e a religião em conferir legitimidade às autoridades governamentais diante da sociedade e da classe política, que, por sua vez, permite e deseja a presença de representantes religiosos entre seus membros. Segundo Foucault (1979), as discussões sobre como "se quer ser espiritualmente dirigido para alcançar a salvação" foram catalisadas pela Reforma e pela Contrarreforma. Analogamente, nos anos do governo Bolsonaro, a mesma indagação pode ser suscitada, dado que o presidente não apenas atua como representante político da maioria dos eleitores de 2018 no Brasil, mas também se tornou um símbolo religioso partidário para uma parte significativa dos fiéis evangélicos e neopentecostais no País.

A aceitação e a trivialização da negligência na separação entre a esfera pública e privada religiosa têm raízes históricas na formação republicana do Brasil. É imperativo reconhecer que "os valores cristãos há muito se confundem com a política no Brasil, mesmo após a separação estabelecida em 1890" (Oliveira, 2022, p. 72) por meio do Decreto 119-A de 1890, que aboliu o Padroado, suas instituições e prerrogativas. Essa fusão persistente evidencia uma complexidade intrínseca à relação entre a esfera religiosa e a política, destacando a continuidade da influência dos valores cristãos na dinâmica política brasileira.

Bolsonaro emergiu como um líder capaz de mobilizar não somente eleitores, mas seguidores devotos, destacando-se por uma dinâmica que transcende os limites da política convencional. Uma espécie de messianismo foi estabelecida, no qual o presidente se apresentou como o condutor de seu povo para uma forma de salvação, comprometendo-se a erradicar a corrupção do cenário político nacional e a proteger o País do que era percebido como uma ameaça comunista. A construção dessa imagem heroica, promovida pelo próprio Bolsonaro, exerceu um impacto significativo sobre a camada mais conservadora da sociedade brasileira, notadamente conquistando adeptos entre os evangélicos. A retórica presidencial ressoou de maneira expressiva entre esses grupos, estabelecendo uma proximidade ideológica e prática que consolidou o apoio dos evangélicos. A mensagem veiculada por Bolsonaro alinhou-se com as aspirações e valores dessa parcela da sociedade, estabelecendo um vínculo simbólico fundamentado em um discurso que atendia às expectativas de seus seguidores. Essa interação culminou em uma adesão fervorosa, caracterizada por uma relação de confiança e lealdade,

em que o presidente se transformara em um líder carismático que oferecia uma visão de liderança alinhada aos anseios dos evangélicos.

Tal fração da população, que não apenas expressa aprovação, mas busca ativamente a personificação e destacamento da esfera privada em relação à pública, conferiu sustentação e legitimidade às ações de Bolsonaro durante seu mandato como Presidente da República. Nesse contexto, as reflexões de Foucault nos proporcionam esclarecimentos pertinentes:

A governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado do que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade (Foucault, 1979, p. 292).

Se a governamentalização é compreendida como a arte de governar, à qual Foucault se refere como originária dos eventos do século XVI aplicada ao gerenciamento que deve ser realizado entre a esfera privada e a esfera pública, segundo o autor, esse fenômeno que assegura a continuidade do Estado pode igualmente garantir a permanência e legitimidade de um governo.

A aliança entre Bolsonaro e líderes religiosos evangélicos torna-se evidente em suas interações com o Pastor Everaldo, presidente do Partido Social Cristão (PSC), ao qual Bolsonaro estava filiado em 2018, quando obteve a vitória nas eleições presidenciais. Destaca-se também o relacionamento com Romildo Ribeiro Soares, conhecido como Pastor R. R. Soares, a quem Bolsonaro concedeu passaportes diplomáticos em maio de 2022, por intermédio do ministro das Relações Exteriores, Carlos Alberto Franco França, conforme publicado no Diário Oficial da União, sem explicações claras sobre a relevância nacional para tal concessão. Outra manifestação dessa aliança é observada na relação com Valdemiro Santiago, na presença de Bolsonaro em diversas ocasiões, como na inauguração de uma igreja evangélica em Belo Horizonte durante um evento referente à campanha do segundo turno das eleições presidenciais de 2022. Nesse contexto, ambos estiveram acompanhados pelo governador de Minas Gerais, Romeu Zema. Notavelmente, Valdemiro Santiago vestia uma indumentária verde e amarela, simbolizando patriotismo, e manifestava apoio político a Bolsonaro. Estes exemplos são representativos de uma série de interações que evidenciam a estreita colaboração entre Bolsonaro e líderes religiosos evangélicos

Não se busca, mediante os exemplos mencionados, estabelecer uma relação direta entre Bolsonaro e os evangélicos de maneira generalizada, pois essa parcela da população brasileira apresenta

uma diversidade de igrejas, compreensões e doutrinas, impossibilitando a atribuição de um apoio unânime ao presidente Bolsonaro por todos os fiéis evangélicos. Nesse contexto, é relevante recordar a perspectiva de Antônio Benatte, que reconhece a necessidade de "nunca partir da ideia de uma cultura religiosa homogênea ou homogeneizadora dos comportamentos, atitudes e valores: mesmo os cânones e dogmas não impossibilitam uma epiqueia pessoal" (Benatte, 2014, p. 70).

Portanto, a proposta não visa à homogeneização de um suposto comportamento evangélico, mas sim evidenciar que lideranças respaldadas por uma parte significativa dos seguidores dessas religiões contribuíram para o êxito das práticas de governamentalidade adotadas pelo presidente Bolsonaro. Essas lideranças auxiliaram na amalgamação arbitrária entre a esfera pública e privada, garantindo a legitimação do presidente no poder e de suas práticas. Nesse sentido, "são as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto, o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade" (Foucault, 1979, p. 292). Desta forma, a fusão indiscriminada entre o público e o privado, especialmente no âmbito religioso, não foi apenas uma escolha pessoal de Bolsonaro, mas uma decisão institucional de seu governo, devendo ser interpretada como tal.

Não se objetiva, por meio desta análise, demonizar ou categorizar como intrinsecamente equivocada a relação entre agentes políticos e religiosos. É pertinente recordar as reflexões de Hannah Arendt ao contemplar a interação entre o Estado e a Igreja nos anos subsequentes à Reforma e à Contrarreforma, quando ela estabeleceu que

A Igreja precisa da política e, na verdade, tanto da política mundana dos poderes seculares como da própria política religiosa ligada ao âmbito eclesiástico, para poder manter-se e armar-se na terra e neste mundo do lado de cá — enquanto Igreja visível, ou seja, ao contrário da invisível cuja existência apenas acreditada continuou sem ser molestada, em absoluto, pela política. A política precisava da Igreja - não apenas da religião, mas sim da existência espacial palpável das instituições religiosas -, a fim de provar sua razão de ser mais elevada, por causa de sua legitimação. O que mudou com o despontar dos tempos modernos não foi uma modificação de função da coisa política; não é como se, de repente, à política fosse adjudicada uma nova dignidade própria só dela. O que mudou foram, pelo contrário, os âmbitos pelos quais a política parecia ser necessária (Arendt, 2002, p.62).

Ao apontar a dependência entre o Estado e a Igreja, Hannah Arendt não estava a sugerir uma aliança formal entre ambas, mas sim reconhecer a complexidade intrínseca na delimitação clara entre os domínios religioso e estatal. Essa complexidade é acentuada pela histórica e profunda participação da religião na vida privada das pessoas, notadamente durante os anos da Idade Média. Durante esse

período, o cristianismo não apenas permeava as esferas públicas e privadas, mas também recebia apoio explícito de autoridades públicas para fazê-lo. O entrelaçamento prolongado entre o religioso e o político distorceu gradualmente os limites tradicionalmente estabelecidos. A participação ativa da religião na esfera privada, combinada com o endosso oficial por parte das autoridades, resultou em uma sobreposição de papéis que perdurou ao longo do tempo. O resultado foi a turvação dos limites entre atividades religiosas e políticas, tornando desafiador distinguir claramente um espaço exclusivo para cada uma delas em situações específicas.

Dessa forma, a análise de Arendt ressalta a dificuldade inerente à tarefa de estabelecer fronteiras nítidas entre a esfera religiosa e a esfera estatal. Pensando nisso, é possível entender que demonizar a relação entre Igreja e Estado de forma genérica é uma abordagem pouco produtiva e simplista. No entanto, no contexto do bolsonarismo e dos evangélicos, propõe-se uma análise mais específica, reconhecendo que essa relação ultrapassa um limite razoável entre uma igreja e o Estado. Isso se deve ao fato de que, a partir dessa interação, ocorreu a instrumentalização do enfraquecimento da defesa dos direitos humanos e a renúncia em promovê-los, uma vez que os princípios evangélicos foram incorporados como princípios do próprio Estado.

Dessa forma, a crítica direcionada a essa relação específica não implica a generalização do tema, mas sim a identificação de um contexto em que os limites adequados entre Igreja e Estado foram ultrapassados, resultando em implicações negativas para a salvaguarda e promoção dos direitos humanos.

### 3. PRÁTICAS CULTURAIS COMO MECANISMOS DE RESISTÊNCIA

A relação entre o bolsonarismo e os evangélicos transcende os limites aceitáveis de cooperação entre instituições distintas, implicando uma fusão prejudicial entre os valores religiosos e os princípios fundamentais que regem o Estado. O resultado desse entrelaçamento é a instrumentalização de preceitos evangélicos como orientações normativas para as políticas governamentais, comprometendo, assim, a neutralidade e a promoção efetiva dos direitos humanos e da cultura, promovendo uma espécie do que Michel de Certeau chamou de “política cultural”, ou seja: “um conjunto mais ou menos coerente de objetivos, de meios e de ações que visam à modificação de comportamentos, segundo princípios ou critérios explícitos” (Certeau, 2012, p. 195).

A política cultural desvinculada da valorização da alteridade e da disposição em compreender as diversas formas de produção cultural, bem como seus distintos modos de utilização, pode resultar

em arbitrariedade. Essa situação é exacerbada quando a simplificação da cultura é promovida por um líder governamental, como ocorreu no caso de Jair Bolsonaro, que agiu de maneira contrária e desconsiderou a importância da cultura ao longo de seu mandato. Diante disso, faz-se importante rememorar Certeau:

A prática e a teoria da cultura ascendem à honradez quando renunciamos à pretensão de superar por generalidades o fosso que separa os lugares onde se enuncia uma vivência. Do saber científico, quando exclusivo, até os discursos medíocres sobre os “valores” ou sobre humanismo, há milhares de maneiras de eliminar outras existências. Elas têm como característica comum a vontade de instaurar a unidade, isto é, um totalitarismo (Certeau, 2012, p. 241).

O anseio por estabelecer um totalitarismo cultural, fundamentado em discursos e práticas que promovem valores de natureza arbitrária e moralista, manifestou-se como um claro intento do governo Bolsonaro. A adoção do mantra "Deus, Pátria e Família" pelo governo evidencia a intenção explícita de deslegitimar outras abordagens culturais, desconsiderando formas divergentes de produção e utilização da cultura. Ao enfatizar valores específicos, ancorados em uma interpretação particular de moralidade e nacionalismo, o governo Bolsonaro buscou impor uma visão única e hegemônica sobre o que seria culturalmente aceitável. Essa abordagem, no entanto, resultou na marginalização e deslegitimação de expressões culturais diversas, contribuindo para a supressão de perspectivas plurais e para a imposição de uma narrativa cultural restrita.

A instrumentalização do lema "Deus, Pátria e Família" não apenas reflete a imposição de valores culturais específicos, mas também sinaliza um esforço em consolidar um controle totalitário sobre as manifestações culturais, afinal “a cultura no singular impõe sempre a lei de um poder” (Certeau, 2012, p. 241). Esse enfoque, ao restringir a diversidade cultural e silenciar vozes dissidentes, compromete o princípio fundamental da liberdade cultural e prejudica o desenvolvimento de uma sociedade verdadeiramente plural e inclusiva.

Esse advento, acrescido da intensificação do neoliberalismo no Brasil, que se caracterizou durante o governo Bolsonaro pelo dismantelamento da seguridade social; desrespeito à educação enquanto geradora de cultura; ingerência do Sistema Único de Saúde; e promoção da lógica neoliberal na qual o Estado investe na terceirização do cuidado da população, já que não entende como sua responsabilidade primária, causaram uma marginalização de parte da população e os tornaram agentes do contrário na sociedade brasileira (Andrade, 2021).

Os agentes do contrário, aqui referidos, são indivíduos comuns, homens e mulheres que são agentes ativos de suas próprias narrativas, preocupados em sobreviver ao longo do governo Bolsonaro,

conscientes de sua atuação política ou não. Este cenário deu origem a um embate caracterizado por táticas e estratégias, constituindo "jogos entre o forte e o fraco, e das 'ações' que o fraco pode empreender" (Certeau, 1998, p. 97). Estas são as táticas que grupos sociais minoritários adotaram como formas de resistência durante o governo Bolsonaro.

Segundo a perspectiva de Michel de Certeau, uma tática é uma maneira criativa pela qual os indivíduos consomem e produzem cultura, inventando modos de fazer e utilizar, mesmo que não detenham o controle definido sobre a ordem no sistema ou espaço em que vivem. Nesse contexto, as táticas representam estratégias adaptativas utilizadas por aqueles em situações de desvantagem, oferecendo oportunidades para a expressão de agência e resistência em face de um contexto político adverso. Essas táticas, muitas vezes sutis e adaptativas, tornam-se instrumentos poderosos nas mãos de grupos sociais minoritários para reivindicar sua presença, expressar suas identidades e contrapor-se às imposições hegemônicas.

Durante o governo Bolsonaro, os trabalhadores profissionais da cultura e os artistas emergiram como agentes resilientes de resistência diante da desvalorização e desprezo pela produção cultural. O governo extinguiu o Ministério da Cultura e o transformou numa secretaria vinculada ao Ministério do Turismo; estima-se que os investimentos da União no setor caíram 63% em 2022 com relação a 2018<sup>2</sup>. Temas e assuntos relacionados à produção de cultura nacional se tornam ideológicos, para além de um limite razoável, já que a cultura se tornou o polo oposto do que promovia os “valores” cristãos e conservadores. Em um contexto marcado por cortes orçamentários, censura e hostilidade em relação à diversidade artística, esses grupos se tornaram protagonistas de estratégias criativas para preservar a liberdade criativa e promover diálogos críticos.

Neste ensaio, não temos a intenção de listar diversos modos de resistência contra o governo Bolsonaro, mas sim compreender que esses modos existiram e se configuraram como táticas de sobrevivência em um país onde, por quatro anos, tolerou-se um presidente que promovia valores religiosos como valores nacionais e ignorava as especificidades daqueles a quem deveria governar. Ao categorizarmos essas práticas dessa forma, entendemos o período entre 2018 e 2022, na história política, cultural e social do Brasil, como anos sombrios, difíceis de viver e distantes do mínimo exigido de um país que tem na sua formação a diversidade.

---

<sup>2</sup> Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-rombo-no-orcamento-da-cultura/>. Acesso em 5 de fevereiro de 2024.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Daniel Pereira; CÔRTEZ, Mariana; ALMEIDA, Silvio. Neoliberalismo autoritário no Brasil. **Caderno CRH**, v. 34, p. 021020, 2021.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Ursula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENATTE, Antonio Paulo. A história cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. **Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890**. - Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13 de janeiro de 2023.

BRASIL. **Portaria de 24 de abril de 2022**, Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF. Publicado em: 25/05/2022 | Edição: 98 | Seção: 1 | Página: 480. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-de-24-de-abril-de-2022-402959060>. Acesso em 13 de janeiro de 2023.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**, tradução de Enid Abreu Dobransky, 7ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. "A constituição é lá para você?": Estado laico, criminalização religiosa e a predileção à cultura cristã na construção da Primeira República brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 14, n. 42, p. 69-86, 2022.

*Data de submissão: 06/02/2024*

*Data de aprovação: 01/07/2024*

## POLÍTICA PÚBLICA DE SAÚDE MENTAL: AÇÃO DA BIOPOLÍTICA EM MULHERES COM SOFRIMENTO MENTAL NA AMAZÔNIA ORIENTAL DURANTE O GOVERNO BOLSONARO

*Antonieta Souza Ramos<sup>1</sup>  
Hildete Pereira dos Anjos<sup>2</sup>*

### RESUMO

Durante o governo Bolsonaro (2019-2022), as políticas públicas sociais estiveram no alvo de desmontes, a política pública de saúde mental, especialmente, viveu momentos de fortes ameaças em sua continuidade enquanto política psicossocial. Com medidas contrárias, o governo se lançou em ações que culminavam no fechamento de Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), no financiamento de leitos psiquiátricos e no aumento de vagas em Comunidades Terapêuticas, medidas estas que apontavam a intenção do governo em manter o controle sobre os grupos sociais marginalizados e sua forma de existir na sociedade, - pobres, negros, mulheres, homossexuais, transsexuais, indígenas, dentre outros sofreram fortes represálias. Com cortes na verba destinada às políticas públicas sociais, inclusive a política antimanicomial, o Estado abriria precedência para ações mais drásticas com o apoio de parte da sociedade que aprovava tais medidas. O objetivo deste artigo é, portanto, analisar a política pública de saúde mental e a produção da biopolítica sobre mulheres com sofrimento mental, com foco no sudeste do Pará, durante o período de governo Bolsonaro (2019-2022).

**PALAVRAS-CHAVE:** Política Pública de Saúde Mental; Biopolítica; Mulheres e Desafios.

### PUBLIC MENTAL HEALTH POLICY - BIOPOLICY ACTION ON WOMEN WITH MENTAL DISTRESS IN THE EASTERN AMAZON DURING THE BOLSONARO GOVERNMENT

### ABSTRACT

During the Bolsonaro government (2019-2022), public social policies were subject to dismantling, public mental health policy experienced moments of strong threats to its continuity as a psychosocial policy. With contrary measures, the government launched actions that culminated in the closure of Psychosocial Care Centers - CAPS, the financing of psychiatric beds and the increase in vacancies in Therapeutic Communities, measures that indicated the government's intention to maintain control over the marginalized social groups and their way of existing in society - poor people, black people, women, homosexuals, transsexuals, indigenous people, among others, suffered strong reprisals -, With cuts in the budget allocated to public social policies, including the anti-asylum policy, the State opened thus, precedence for more drastic actions with the support of part of society

<sup>1</sup> Graduada em Educação Física pela Universidade de Estadual do Pará (UEPA) e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia – PDTSA da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA). Atua como professora na EMEFTI Prof. Mário Antônio e, como educadora física na Ala Psicossocial do Hospital Municipal em Marabá/PA. E-mail: [antoniataramos@unifesspa.edu.br](mailto:antoniataramos@unifesspa.edu.br).

<sup>2</sup> Pedagoga (UFPA,1992), mestra em Psicologia da Educação (PUCSP, 1999), doutora em Educação (UFBA, 2006), pós-doutora pelo PNPd/CAPES (PPGE/UEPA, 2016) e pós-doutoranda no PROCAD PDTSA UNIFESSPA/PPGSOF UFRR/PPGPS UENF. E-mail: [anjoshildete@unifesspa.edu.br](mailto:anjoshildete@unifesspa.edu.br).

that supported such measures. The objective of this article is to analyze public mental health policy and the production of biopolitics regarding women with mental suffering in southeastern Pará during the Bolsonaro government period (2019-2022).

**KEYWORDS:** Public Mental Health Policy; Biopolitics; Women and Challenges.

## 1. INTRODUÇÃO

Esse artigo traz discussões e análises que fazem parte da dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia- PDTSA da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA, realizada durante o período do governo Bolsonaro (2019-2022). A pesquisa de dissertação trata de um estudo acerca da produção da verdade sobre gênero e loucura na sociedade patriarcal, contextualiza as políticas de saúde mental no Brasil e, por fim, analisa nas narrativas de mulheres que passaram por atendimento em saúde mental, marcas da biopolítica onde tais verdades são mobilizadas.

Foucault (2019, p. 30-33), em seus estudos sobre as formas de domínio, preocupou-se em analisar as relações de poder e controle exercidas sobre os corpos e as vidas dos indivíduos em sociedade. Tais relações foram praticadas, segundo ele, através de tecnologias de poder - o poder disciplinar, que traz o principal instrumento: a disciplina como uma técnica, um dispositivo, um mecanismo de poder através de métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade (Foucault, 2010, p. 297-298); e o biopoder, uma nova técnica de domínio não disciplinar, que irá se dirigir não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, a multiplicidade dos homens, a massa global, afetadas por processos de conjunto, como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc., a qual Foucault compreende e denomina como uma “biopolítica” da espécie humana, que se manifesta a partir de mecanismos disciplinares e regulatórios, como a medicina, a psiquiatria, a biologia e outras ciências da vida (Foucault, 2010, p. 290-291).

A biopolítica utiliza desses mecanismos para classificar, normalizar e controlar os corpos e as condutas dos indivíduos em massa, transformando a vida em objeto de controle, regulação e manipulação de uma forma globalizada, conforme explica Foucault (2010, p. 299):

Esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar, o outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os

mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro.

O biopoder se manifesta em nossa sociedade contemporânea por meio de ações governamentais destinadas à população. Podemos identificá-lo nas formas de atuação das políticas sociais, assistenciais, nas políticas públicas de saúde e de saúde mental, os quais pode-se considerar como mecanismos de poder de uma “biopolítica contemporânea”.

A política pública de saúde mental no Brasil, desde o seu processo histórico de constituição e institucionalização, enfrenta grandes desafios. Marcada por avanços e contradições, tal política, durante o período de governo do ex-presidente da República Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), experimentou diversas ações contrárias à política antimanicomial, sofrendo fortes ameaças de retrocesso e ações de desmonte, principalmente no que diz respeito à falta de incentivo a continuidade dos serviços em saúde mental, atacando principalmente a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) que tem como objetivo, de acordo com a Portaria 3088/2011, a “criação, ampliação e articulação de pontos de atenção à saúde para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS” (Brasil, 2011) e os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) principal instrumento e protagonista da Reforma Psiquiátrica, que tem como objetivo garantir um tratamento humanizado das pessoas em sofrimento mental, preconizando sua permanência no território (Brasil, 2011).

Na época, o governo Bolsonaro se propôs a valorizar a assistência hospitalar com maiores financiamentos direcionados à leitos psiquiátricos, em detrimento do sucateamento de serviços de atenção psicossocial extra-hospitalares, deixando a política de saúde mental sob alerta de fechamento de instrumentos importantíssimos de assistência direcionados às pessoas com sofrimento mental (Brasil, 2019).

A política antimanicomial regulamentada pela lei 10.216/2001 tem como objetivo principal o redirecionamento da assistência em saúde mental e a garantia de direitos às pessoas com sofrimento mental e àquelas com problemas relacionados ao uso abusivo de álcool e outras drogas. Essas pessoas sofreram, juntamente com os demais grupos sociais tidos como marginalizados - pobres, mulheres, homossexuais, trans, indígenas, negros e idosos – constantes ações de desvalorização, discriminação, discursos de ódio e práticas de racismo. O racismo, estruturado historicamente pelo Estado, tornou-se um mecanismo forte de poder, sendo considerado por Foucault (2010), elemento fundamental no surgimento do biopoder.

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (Foucault, 2010, p. 304).

A política bolsonarista se configurou como uma política de cunho moralista-religiosa e autoritária, de base conservadora e militar. As práticas excludentes durante todo o período de governo mantiveram-se exatamente sustentadas no racismo. Foucault (2010) afirma que o racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador e explica que, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2010, p. 306-307).

As violências cometidas pelo, o que se pode chamar de desgoverno Bolsonaro, não se deram de maneira isolada, mas de forma expansiva. Grupos tidos como bolsonarista, incentivados pela pessoa do ex-presidente Jair Bolsonaro, fortaleceram pensamentos ideológicos de cunho racial, os quais tinham como alvo principal a massa populacional e os grupos contrários ao pensamento político de seu governo, ascendendo a intolerância racial, religiosa, sexual e de gênero, incitando assim, as práticas de violência e de ódio.

Foucault (2010, p. 305) explica que o racismo existia dentro de uma “relação do tipo guerreira”, a qual estabelecia que, “quanto mais você matar, mais você fará morrer” ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”, e que “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Para ele, essa forma de racismo onde “se você quer viver, é preciso que o outro morra” encontra-se compatível com o biopoder, porém chama atenção para o fato de que, no biopoder, essa relação não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico:

“[...] quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (Foucault, 2010, p.305)

Afirma ainda que “a importância vital do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar” (Foucault 2010, p. 306). Nesse sentido, esse artigo tem

como objetivo analisar a política pública de saúde mental e a produção da biopolítica sobre mulheres com sofrimento mental no sudeste do Pará durante o período de governo Bolsonaro (2019-2022).

## 2. METODOLOGIA

A pesquisa se deu no município de Marabá, sudeste do Pará, localizado na região da Amazônia Oriental, região está constituída por meio de um processo migratório, com forte característica de governo oligárquico, território de exploração econômica por parte de empresas multinacionais que se instalaram no local na década de setenta um projeto desenvolvimentista, o chamado Grande Projeto Carajás (PGC) (Monteiro, 2006). O município possui uma quantidade expressiva de eleitores e apoiadores do Bolsonaro, parte são fazendeiros, empresários, empreendedores do agronegócio, líderes e representantes religiosos, constituindo, então, uma forte bancada eleitoral conservadora.

Os sujeitos dessa pesquisa são cinco mulheres com sofrimento mental que estão ou já estiveram em acompanhamento pelo Centro de Atenção Psicossocial - CAPS II de Marabá. As análises discursivas foram obtidas através de entrevistas conduzidas de modo aberto, não-estruturado. Foi utilizado o método de narrativa de história de vida dessas mulheres, a narrativa das histórias envolve a experiência com o sofrimento psíquico, de modo que suas memórias se organizam em torno desse sofrimento e não de forma linear. Sobre memória e o tempo, Delgado (2003, p. 19) afirma que:

Através de histórias de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas através de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e constituem-se como possíveis fontes para a produção do conhecimento histórico.

Assim, a experiência mais particular é atravessada pelas vivências de todas as mulheres, pela perspectiva da loucura construída historicamente, pela concentração de modos de funcionar do gênero que justificam procedimentos de exclusão<sup>3</sup>. Não tendo vivido a experiência do manicômio como lugar de produção de verdade sobre a doença mental, suas histórias não deixam de dialogar com as elaborações ali produzidas, na medida em que atravessam uma política sobre seus corpos, política esta

---

<sup>3</sup> Foucault (2019) chama a atenção para o fato de que esses procedimentos de exclusão da loucura foram inicialmente desenvolvidos no que ele chama de níveis moleculares, elementares da sociedade, que são: a família, a vizinhança, ou seja, o que Foucault quer dizer é que tais mecanismos de exclusão não partiram diretamente do centro de um tipo de poder governamental, mas que saiu das extremidades, do convívio, dos agentes reais (que podem ser os pais, os médicos, os amigos, os religiosos, etc...).

que continua as esquadrinhando como mulheres e como doentes mentais. A leitura de suas narrativas foi feita, então, a partir de marcas e indícios da presença da atuação da biopolítica sobre suas vidas, considerando esse momento político o qual estão vivenciando. As mulheres são denominadas no texto por pseudônimos: Deby, Angel, Dina, Savane e Laura.

- a) Deby, 37 anos, é uma pedagoga que já frequentou o Centro de Atenção Psicossocial II - CAPS II; durante a pesquisa fazia acompanhamento com um profissional da área da psicologia, trabalha numa escola particular em Marabá, é casada e tem uma filha de dez anos.
- b) Angel, 42 anos, tem 5 filhos e faz tratamento no CAPS II há mais de 07 anos. Trabalha na Vigilância Sanitária como servente em Eldorado dos Carajás, município vizinho a Marabá.
- c) Dina, 42 anos, casada há 26 anos, 3 filhos, foi professora de EJA em Goiás. Trabalha atualmente com venda de salgados, artesanato e limpeza doméstica. Faz tratamento atualmente no Centro de Atenção Psicossocial II - CAPS III.
- d) Savane, 38 anos, tem uma filha que é criada pela avó em Tomé-Açu, PA. Trabalha com faxina e lava roupa, faz tratamento no CAPS III.
- e) Laura, 24 anos, natural de Marabá-PA e não tem filhos. Ela é filha de um presbítero da igreja Pentecostal, cursou parcialmente Engenharia Ambiental e atualmente está cursando psicologia; mudou-se para Curitiba devido aos estudos e mora com o namorado e um amigo numa república. Faz tratamento com psicólogo e tratamento medicamentoso na rede pública de saúde. Fez tratamento no CAPS III de Marabá durante 1 ano, seus familiares continuam residindo em Marabá.

### **3. O RETROCESSO NO GOVERNO BOLSONARO: MEDIDA ANTI-SOCIAIS E DESASTROSAS NA POLÍTICA DE SAÚDE MENTAL**

Considerando o contexto pelo qual a saúde mental foi constituída dentro da história da loucura, e o processo histórico sociocultural o qual a mulher foi atravessada dentro do patriarcalismo, torna-se fundamental em tempos contemporâneos trazer à tona discussões acerca dos referidos temas, que ainda são parte de práticas desarmônicas de poder, e alvo de ações preconceituosas e discriminatórias tanto por parte do Estado quanto pela sociedade.

As medidas adotadas ainda no governo Temer (2016-2018) iniciaram uma série de outras medidas contrárias ao bem-estar social, as quais foram continuadas pelo então sucessor Jair Messias

Bolsonaro com sua política capitalista, segregadora, ancorada no neoliberalismo conservador; na época, parte do mundo vivenciava esse tipo de governo contrário às políticas públicas sociais e favorável à exclusão, desigualdade e preconceito. Durante o seu governo, Bolsonaro adotou medidas contrárias a política antimanicomial, ampliando o financiamento dos hospitais psiquiátricos com reajustes no valor das diárias; reduzindo o cadastramento de Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), omitindo, por parte do Ministério da Saúde, dados sobre a rede de serviços em saúde mental; aumentando o quantitativo de vagas em Comunidades Terapêuticas, dentre outras medidas (BRASIL, 2019).

Ao defender que a política antimanicomial é ineficiente e agir a favor do fechamento dos CAPS, o aumento de leitos psiquiátricos, financiamentos de Comunidades Terapêuticas, e investimentos em Hospitais Psiquiátricos, o governo Bolsonaro age atentando contra a vida daqueles que necessitam dos serviços e da assistência do Estado, este, que deveria atuar em favor das demandas sociais e da proteção a vida, promove a retirada de direitos fundamentais negando a essas pessoas um tratamento digno e humanizado no território, incentivando assim o isolamento, a pura medicalização, a violência e o aprisionamento. Práticas estas adotadas numa época obscura e desumana com o tratamento manicomial. A Reforma Psiquiátrica trouxe exatamente o contrário a essas práticas, defendendo o tratamento às pessoas com sofrimento mental em sociedade, de forma humanizada e psicossocial, tendo a internação em leitos psiquiátricos apenas em casos de estabilização a curto período com atendimento e assistência multidisciplinar. Valorizando e preconizando o tratamento dessas pessoas em seu território.

A luta antimanicomial (Brasil, 2001), teve como o seu maior marco jurídico, a lei 10.216, a qual se mantém vivo. O dia 18 de maio é tido como uma data para recordar a história da loucura, refletir e buscar melhorias nas ações em saúde mental, como também fortalecer as ações em favor da continuidade da política pública de saúde mental, não se admitindo nenhum passo atrás, nenhum retrocesso. Durante o período de desgoverno Bolsonaro, os movimentos sociais e entidades tiveram expressivos atos de manifestação e repúdio às medidas adotadas pelo governo. Na área da saúde mental, além do movimento da luta antimanicomial, classes e categorias profissionais mantiveram-se firmes em denunciar e organizar junto à população documentos com o objetivo de derrubar medidas que atentavam contra a democracia, a saúde e a vida (Entidades e movimentos da Saúde Coletiva assinam nota de repúdio contra Presidente da República e pedem seu afastamento, 2020).

No município de Marabá, profissionais da saúde mental, servidores e usuários do Centro de Atenção Psicossocial - CAPS realizaram atos públicos e virtuais juntamente com os usuários dos serviços, entidades educacionais e sociais, os quais também se fizeram presentes, a fim de combater as medidas adotadas pelo governo federal mediante as ameaças de retrocesso, inclusive ameaças de fechamento dos serviços de atenção psicossocial no município.

#### **4. AÇÃO DO ESTADO CONTRA A POLÍTICA PÚBLICA DE SAÚDE MENTAL – O INÍCIO DO DESMANTELO**

Desde a Reforma Psiquiátrica brasileira iniciada no final dos anos 70, a política pública de saúde mental tem alcançado importantes conquistas para as pessoas com sofrimento mental e para aquelas que passam por alguma necessidade decorrente do uso abusivo de álcool, crack e outras drogas, expandindo os seus serviços de apoio e tratamento a essas pessoas com a ampliação dos Centros de Atenção Psicossocial - CAPS em suas diversas modalidades, e a criação de uma Rede de Atenção Psicossocial - RAPS, que tem como objetivo diversificar o acesso à atenção psicossocial da população em geral através de pontos de atenção que atuam na constituição de vínculos, assim como na prevenção do consumo e dependência de álcool e substâncias psicoativas (Brasil, 2011).

Tais avanços ficaram congelados durante o período do governo Bolsonaro (2019-2022), seguindo a linha de ameaças à política de saúde mental iniciada pelo governo Temer (2016-2018) após o impeachment da presidente Dilma Rousseff - que resultou no impedimento da continuidade do mandato desta como presidente da República Federativa do Brasil (Processo de impeachment de Dilma, 2016), a política antimanicomial experimentou um período de retrocesso com medidas provisórias tangidas por propostas de retirada de direitos sociais importantíssimos, tais como, cortes na verba de funcionamento dos CAPS, sob a justificativa de ausência de registros dos procedimentos nos sistemas que informam os serviços realizados.

A decisão do governo de Michel Temer (2016-2018), em cortar o repasse de R\$ 77,8 milhões destinados aos Centros de Atenção Psicossocial (CAPSs) em todo o país pode ser, segundo especialistas, o início do desmonte da política de saúde mental implementada, a partir de 2001, com a Reforma Psiquiátrica.

A decisão do governo federal foi publicada no Diário Oficial da União no último dia 16, com a justificativa de “ausência de registros de procedimentos nos sistemas de informação do SUS” (Corte de verba ameaça Reforma Psiquiátrica e sinaliza preferência por internações, 2018).

Em 2017, utilizando-se de uma situação singular para reacender a pauta que trata do retrocesso na saúde mental, o governo tomou medidas graves envolvendo os usuários de crack, álcool e outras

drogas na região conhecida como Cracolândia, na grande São Paulo. Na ocasião, o Estado agiu de forma repressiva contra aquelas pessoas em uma operação considerada violenta pela polícia civil e militar (Ação policial causa mais uma confusão na nova Cracolândia, 2017), sob a justificativa de cumprir com o seu dever de manter a “ordem” e garantir a “proteção da sociedade”. Na verdade, tratava-se de uma ação velada, cujo interesse maior nada mais era do que atender as necessidades da classe dominante, em detrimento à ausência de políticas públicas sociais que atendessem as necessidades daquela demanda, o que não era de interesse do governo. Esse tipo de ação representa uma prática de racismo, mecanismo fundamental do biopoder, que Foucault (2010, p.306) explica como sendo um tipo de racismo de guerra das sociedades modernas:

Vocês têm aí, em todo caso, um racismo da guerra, novo no final do século XIX, e que era, acho eu, necessitado pelo fato de que um biopoder, quando queria fazer a guerra, como poderia articular tanto a vontade de destruir o adversário quanto o risco que assumia de matar aqueles mesmos cuja vida ele devia, por definição, proteger, organizar, multiplicar? Poderíamos dizer a mesma coisa a propósito da criminalidade. Se a criminalidade foi pensada em termos de racismo foi igualmente a partir do momento em que era preciso tornar possível, num mecanismo de biopoder, a condenação à morte de um criminoso ou seu isolamento. Mesma coisa com a loucura, mesma coisa com as anomalias diversas.

O governo de Michel Temer (2016-2018) sinalizava para a defesa do tratamento hospitalocêntrico às pessoas com sofrimento mental. Ainda em 2017, o Ministério da Saúde divulgou o documento que organizava mudanças feitas entre 2017 e 2018 na área da saúde mental; o qual previa a internação dessas pessoas em hospitais psiquiátricos e o financiamento para a compra de máquinas para eletrochoques, além de inclusão dos hospitais psiquiátricos na RAPS, com a possibilidade de internação de crianças e adolescentes, e de pessoas com abstinência, como uma opção de política de atenção às drogas. Uma dessas alterações trata da inclusão dos hospitais psiquiátricos na RAPS, deixando esse serviço como um dos essenciais dentro da política de saúde mental, e pode ser confirmada no Art. 4º da Portaria de Consolidação nº 6/GM/MS, de 28 de setembro de 2017.

A respeito dessas formas de atuação de poder do Estado sobre as classes dominadas, Clastres (2013) afirma que:

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominantes. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário, pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relações de exploração. Por conseguinte, a *estrutura* da sociedade- a divisão em classes- deveria preceder a emergência da *máquina* estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por

opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado “monopólio da violência física legítima.”

Podemos considerar que tais afirmações dialogam com os tipos de governos postos nos últimos seis anos no Brasil, os quais se desenvolveram a partir de um pensamento político ideológico firmado em mecanismos de poder discriminatório e racista, pautados no biopoder.

## 5. POLÍTICA DE SAÚDE MENTAL E A PRODUÇÃO DA BIOPOLÍTICA NO GOVERNO BOLSONARO

O Estado, como representante do poder soberano, tem se esforçado ao longo da história em determinar o lugar que cada pessoa deve ocupar, de acordo com a sua condição, assim como tem agido de forma decisiva por meio de seus instrumentos governamentais a respeito do direito de viver ou de morrer das pessoas na sociedade. Esse tipo de poder, chamado por Foucault (2010, p. 292) como uma nova tecnologia de poder, possui um dos fenômenos fundamentais, que pode ser denominado como a assunção da vida pelo poder, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico; ele se refere ao biopoder que desenvolve suas práticas dentro de uma espécie de biopolítica. Essa biopolítica, segundo Foucault (2010, p. 290), se trata de um conjunto de processos, como a proporção do nascimento e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade, e também:

[...] do problema da morbidade que está relacionado a endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão e a duração e intensidade das doenças reinantes numa população, e que esses problemas conseqüentemente ocasionam a subtração das forças, a diminuição do tempo de trabalho, baixas energias, custos econômicos, devido a produção não realizada. (Foucault, 2010, p. 291)

Nesse sentido, a doença assume uma posição como um fenômeno da população, a morte não é vista mais somente como a morte que se abate brutalmente sobre a vida, mas como a morte permanente que se introduz a vida, que a enfraquece. Todos esses fenômenos não são mais vistos como problemas individuais, passam a serem vistos como essencialmente o problema da cidade, surgindo então um novo elemento. A “população”, que Foucault (2010, p. 292) considera “como um novo corpo, e que é com esse novo corpo que a biopolítica lida, que a forma de poder fruto dessa biopolítica, o biopoder, é exercido sob a população, não mais sob o indivíduo”. Associada ao conceito de população, Foucault chama a atenção para a natureza dos fenômenos que são levados em consideração: fenômenos coletivos, que aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível da massa. Tais fenômenos são:

Aleatórios e previsíveis, são nesses fenômenos aleatórios que a biopolítica vai se dirigir e irá implantar mecanismos, que vão tratar de previsões, de estimativas estatísticas, de edições globais, para assim estabelecer mecanismos reguladores, o indivíduo não é mais considerado em nível do detalhe, mas pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se tenha um estado global de equilíbrio, de regularidade (Foucault, 2010, p. 293).

Analisando o contexto político ideológico do bolsonarismo, as medidas autoritárias regulamentadoras tomadas pelo ex-presidente durante a sua gestão, as quais demonstravam claramente a sua rejeição aos direitos humanos, e a desvalorização e descontinuidade das políticas públicas sociais, torna-se possível considerar que a política deste governo esforçava-se a todo momento em instaurar mecanismo de poder de controle sobre as vidas das pessoas que faziam parte de grupos sociais desfavorecidos, sob o intuito de decidir a forma de viver desses grupos na sociedade, ou seja, viveriam conforme o seu projeto político segregador. Esse tipo de mecanismo de poder está diretamente relacionado à forma de atuação da tecnologia de poder explicada por Foucault (2010, p. 293), ou seja, o biopoder e a produção da biopolítica atua sobre as camadas populacionais, mediante mecanismos globais, de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade. Em resumo, levando em consideração a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (Foucault, 2010, p. 294).

Nesse sentido, podemos compreender que o biopoder foi um instrumento fundamental durante o governo Bolsonaro para o exercício do poder sobre a população contrária à sua ideologia política, que, para ele, representavam um problema econômico, político e social, e que através da biopolítica poderia manter o controle sobre tal população, determinando sua forma de viver e de morrer em sociedade, fazendo-os experimentar uma morte em vida.

Ao não gozar dos direitos fundamentais, as pessoas com sofrimento mental estariam mortas socialmente e juridicamente, esse foi o exercício praticado nesse governo. As ameaças a política de saúde mental, a tentativa de colocar oficialização de medidas de retrocesso como o retorno do modelo hospitalocêntrico, pautado na internação e medicalização, e a escassez dos Centros de Atenção Psicossocial - CAPS e de outros serviços de atenção constitutivos da Rede de Atenção Psicossocial - RAPS, são formas evidentes do racismo durante esse governo. Considerando esse contexto político e social, cabe ressaltar as considerações de Foucault (2010, p.306) a respeito do racismo em uma sociedade de normalização:

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando você tem uma sociedade de normalização, quando você tem

um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros.

## 6. RESULTADOS ALCANÇADOS

Nesse artigo, se propõe discutir as análises de três categorias, as quais apresentam indícios da ação das tecnologias de poder agindo sobre o corpo das mulheres sob uma **“expectativa de corpo e corpo real: desejos de controle”**, a segunda, **“questionamento da validade da própria percepção e interpretação do mundo”**, e a terceira **“naturalização da negação de direitos fundamentais”**.

A categoria, na qual podem ser também encontrados indícios das tecnologias de poder agindo sobre o corpo das mulheres (indicando a possibilidade ou impossibilidade de práticas de cuidado de si), foi a contradição presente entre o corpo real em seu processo de sofrimento e as expectativas de domínio da corporalidade, partindo da compreensão de corpo como instrumento histórico de dominação, de controle, de sujeição, sobre o qual se exercitam práticas de saber e de poder. Sendo assim, partimos a analisar as seguintes falas das participantes:

*Eu sempre digo ‘pro’ meu esposo, ‘pros’ meus familiares, que eu não quero continuar sendo refém de uma medicação sabendo que eu quero voltar ao que eu era antes, sem precisar tomar uma medicação, eu poder deitar, sem o cérebro ficar mandando mil e um comando, o corpo sem dar aquela tremedeira, aquelas coisas assim, ruins, que a gente não sabe da onde é que vem e porque vem, a gente quer comandar e a gente não dá conta. (Dina)*

*Desenvolvi alguns problemas de estômago por conta dos remédios que eu tomo, ‘tô’ tomando muito remédio que eu tomo antidepressivo e quando eu ‘tô’ com enxaqueca, eu tomo mais um monte de remédio, entendem? Antidepressivo que que é antidepressivo que ajuda na enxaqueca tem que fazer essas misturas assim. (Laura)*

Foucault (2005) nos aponta que, mesmo nas sociedades mais antigas, os mecanismos de poder sobre o corpo atuavam dentro de uma lógica do cuidado de si, quando o indivíduo vivia preocupado com a saúde do corpo e da alma para não se tornar um indivíduo frágil, sem condições de governar a si e aos outros, já que para aquele modelo de sociedade o homem ocupava um *status* ao demonstrar sua capacidade de governar a própria conduta, a própria casa, sua esposa, filhos, escravos, todos entendidos como sua propriedade. Tudo isso estava atrelado ao controle dos próprios impulsos, seus pensamentos, suas vontades e desejos: ao autocontrole. Se ele conseguia ter essa capacidade consigo mesmo, teria então com qualquer outra pessoa ou qualquer outra coisa; assim, ficar doente significava falhar, perder o domínio sobre si e inevitavelmente com os outros. As práticas do cuidado de si, a

preocupação em manter um estilo de vida sem excessos, fazia do homem um ser equilibrado, harmonizado consigo e com o mundo.

Nos relatos de Dina e Laura, recortados aqui em enunciados, encontramos claramente demarcado o medo de ficar sem condições de dar conta de suas próprias vidas. Dina relata sua preocupação em relação ao uso das medicações, sem as quais ela não consegue mais ter o controle sobre si, sobre o comando do seu corpo, dos seus pensamentos, assim como Laura relata os efeitos desse uso de medicamentos, a dependência que sente em relação a eles. Esses relatos nos remetem às produções de poder sobre Laura e Dina, um poder que é ao mesmo tempo disciplinar e um poder que decide sobre suas vidas. Elas não conseguem mais escolher entre tomar a medicação ou não tomar, pois: se não tomar a medicação, morre para si mesmo e para os outros, e se toma a medicação, fica sob o controle desta, vivendo de forma limitada às funções básicas. De uma forma ou de outra, existe uma força que sobrepuja a capacidade da tomada de decisão de Laura e Dina, e que exerce um poder sobre elas.

Foucault (2005), nos apresenta as tecnologias de poder disciplinar e a tecnologia do biopoder, as quais concentravam diferentes formas de atuação do poder através de mecanismos sociais, institucionais, religiosos, educacionais, médicos e prisionais sobre o sujeito.

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia -a biopolítica- que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc... (Foucault, 2005, p.289)

A condição frágil de saúde mental em que nossas entrevistadas se encontram, a obrigação de tomar medicações, os diversos efeitos produzidos tanto por tomar quanto por não tomar essa medicação e os prejuízos trazidos à suas vidas por se encontrarem nessa condição, são potencializados pelo pertencimento de gênero, que já as segregavam historicamente. A discriminação, preconceito e diferentes tipos de violências se ampliam e multiplicam por não estarem no controle (mesmo esse controle estabelecido pela disciplina) dos próprios corpos. As falas de Laura e Dina são carregadas das marcas da submissão aos tratamentos/cuidados próprios da biopolítica, que estabelece e vigia os indícios da incapacidade de controlar a si mesmas e as transformam em problema do corpo social:

Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o

indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de “população”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento. (Foucault, 2005. p.292-293)

Pode-se perceber a atuação da biopolítica nessas vidas femininas em sofrimento mental, pois elas se encaixam no perfil social dessa tecnologia de poder que trata do problema da morbidade. Não se trata daquela morbidade relacionada às grandes epidemias temporárias, mas, segundo Foucault, “a doença como fenômeno de população [...] como a morte permanente, que se introduz sorratamente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece” (Foucault, 2005, p. 290-291). Esses efeitos que a biopolítica causa sobre essas mulheres, as colocam numa condição de vida sob o controle também de um poder regulamentador pelos mecanismos de saúde, pelas instituições de assistência que de alguma forma tornam essas mulheres sujeitos dependentes, economicamente improdutivas, não somente por estarem nesse sistema de regulamentação seja direta ou indireta, mas pela própria condição que se encontram de sofrimento mental. O fato de não se sentirem capazes de manter as rotinas de antes do adoecimento afeta fortemente seus processos de subjetivação, produzindo movimentos de busca de um retorno ao passado, conforme podemos analisar nas falas abaixo:

*Em relação a minha depressão o fato de eu ter transtorno depressivo né, é uma bosta! É uma... eu odeio ter depressão. É como se fosse um castigo; eu não sei se é castigo por que... eu sei, eu não sei por que que eu tenho depressão (Laura)*

*(...) eu sempre digo pro meu esposo, pros meus familiares que eu não quero continuar sendo refém de uma medicação sabendo que eu quero voltar ao que eu era antes... (Dina)*

Assumir a depressão como castigo, no enunciado inicial, coloca na pessoa que sofre (Laura) a responsabilidade pelo próprio sofrimento, situando sua causa em algum ato errado do passado. “Lutar para voltar ao que era antes”, meta de Dina, impede que ela possa pensar criticamente nesse “antes”, ou seja, é melhor o pouco controle, dentro dos marcos disciplinares, do que a morte presente no descontrole. Nesse sentido, podemos refletir que a condição na qual elas se encontram, provoca sua objetivação enquanto sujeito feminino (submetido porque é mulher, submetido porque está doente; submetido porque está fora de controle) dentro da sociedade a partir de subjetivações criadas sobre elas e desenvolvidas por elas mesmas, nesse processo de existência no mundo.

Os mecanismos de poder, ao mesmo tempo em que proporcionam condições de manter essas mulheres vivas biologicamente, provocam sua morte continua; a biopolítica, a partir de um conjunto de fenômenos universais e acidentais, acarretam consequências análogas de incapacidade, de pôr indivíduos fora de circuito, de neutralização (Foucault, 2005. p.290).

## 7. QUESTIONAMENTO DA VALIDADE DA PRÓPRIA PERCEPÇÃO E INTER'RETAÇÃO DO MUNDO

*Eu fui para a ala psíquica. Lá foi muito difícil, porque eu passei nove dias presa numa ala onde as pessoas eram tratadas. E aí eu percebi, aí nesse momento eu percebi que eu realmente precisava de tratamento. (Savane)*

A percepção de mundo a qual Savane se refere em sua fala, a tomada de consciência da necessidade em fazer o tratamento, se deu de uma forma muito dolorosa, pois foi preciso chegar à internação para então se reconhecer nessa condição. Essa percepção de sujeito com sofrimento mental, se dá a partir dos procedimentos de exclusão, dos aparelhos de poder que atuam sobre elas, sobre suas vidas. Não se trata de uma percepção natural, voluntária, mas imposta, provocada pelos agentes reais e sociais. Essa percepção carrega em si processos de objetivação (sujeito objeto da loucura, da medicalização, do tratamento), e subjetivação (reconhecimento de si enquanto sujeito desse processo de exclusão, enquanto responsável por não conseguir realizar os próprios projetos), como é possível observar nas falas de Dina e Laura:

*Como eu disse, apesar de algumas coisas da minha infância 'ter' me prejudicado, correr atrás de um futuro, de ter corrido atrás de tudo aquilo que eu começava mas nunca terminei, eu sempre começo e não dou conta de terminar, e às vezes eu me pergunto por que é um medo, que eu não sei de onde é que sai, uma frustração também que às vezes me pergunto porque, porque isso, porque eu não corri atrás do que eu precisava correr e às vezes me dá uma paranoia à noite e aí eu fico numa busca constante que eu não sei do que é, mas fica aquela questão, me perguntando porque eu estou aqui, porque eu tenho que estar aqui, e vai me dando um sentimento de vontade de sair, ir embora sem olhar pra trás. (Dina)*

*Desisti do curso, né?... E apesar de eu saber que eu não ia conseguir terminar o curso, porque era muito difícil. E eu sempre pensava isso, que eu não ia conseguir fazer as coisas que eu queria fazer. Isso na época que eu estava mais... mais deprimida, assim, sem tomar o remédio, né... E os "porquês" ... eu não consigo, acho que eu não consigo detalhar bem isso, o porquê, sabe... (Laura)*

As mulheres dessa pesquisa revelam em suas falas uma busca constante de si, da compreensão do seu *eu* como sujeito no mundo, sujeito pertencente a uma sociedade, mas sujeito livre, capaz de realizar suas próprias escolhas, decidir sobre sua própria vida. Essas interpelações podem-se dizer, são efeitos de forças de poderes que fazem parte de um processo histórico de sujeição sobre o sexo feminino, os quais continuam atuando independente de suas ações. No caso dessas mulheres com sofrimento mental, sua condição de saúde provoca maiores efeitos de subjetivação do seu *eu* na sociedade. Isso se dá pelo fato de que a loucura sempre esteve definida e delimitada pelos mecanismos e tecnologias de poder.

O biopoder age sobre as mulheres em conjunto, ou seja, sobre essa população que possui em comum o sofrimento mental. Nesse sentido, o biopoder produz seus efeitos sobre essas mulheres através dos mecanismos institucionais, assistenciais e médicos, resultando em um processo de subjetivação, como podemos analisar na fala de Savane quando se reconhece doente a partir do que a médica lhe questiona em relação à aceitação do uso de medicação. A partir daquele momento, Savane não é mais apenas Savane, ela é um sujeito com sofrimento mental que passa a fazer parte de um tipo de população, das mulheres com sofrimento mental, que irá vivenciar a discriminação, o preconceito e o racismo praticados por agentes reais e sociais dentro do sistema do biopoder. As interdições limitam o indivíduo porque o situam num coletivo que não tem pertencimento social, pode ser segregado a qualquer momento, conforme podemos constatar no enunciado extraído do relato de Laura:

*Em relação a eu me sentir pertencente a sociedade, é uma coisa assim que até hoje é difícil para mim eu me sentir pertencente a sociedade porque por vários motivos... (Laura)*

Desse modo, estabelecido o não pertencimento e legitimando-se a possibilidade de segregação, as mulheres em sofrimento mental são colocadas num limbo em que seus direitos sociais podem ser questionados, suspensos, negados, condicionados a poderem caber nessa definição de corpos dóceis.

## **8. NATURALIZAÇÃO DA NEGAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E RETOMADA/PRODUÇÃO DA PRÓPRIA EXISTÊNCIA**

Seguindo a lógica de analisar a atuação do poder disciplinar e da biopolítica na subjetivação das mulheres pesquisadas, analisamos o processo de naturalização da negação de direitos vivenciada pelas mulheres com sofrimento mental, sobre as quais se concentram diversas formas de negação e violação de direitos ao longo dos séculos. A perda de cidadania se apresenta na dificuldade em conseguir se manter e manter a família por não conseguir emprego, como observado nos relatos de Savane:

*Eu não tenho emprego, eu estou desempregada, não sei o que fazer. Faço faxina, faço lavagem de roupa para 'mim' sobreviver hoje em dia. Antigamente, eu trabalhava de carteira assinada, antes da depressão eu trabalhava de carteira assinada, quando a depressão veio me pegar pela primeira vez eu 'tava' trabalhando de carteira assinada... (Savane)*

*Eu 'tô' desempregada já 'fez' um ano, e... eu não consigo emprego. Eu já fui chamada, já três vezes para entrevista, e em duas entrevistas no papel vinha perguntando se eu, se eu tomava algum remédio controlado; e eu sou evangélica, [e eu] coloquei a verdade, coloquei que sim; eles não me chamaram. (Savane)*

Pobreza e doença mental se retroalimentam num círculo vicioso: serem rotuladas como não produtivas reduz suas já baixas possibilidades de pertencimento social; serem marcadas como dependentes de remédios controlados dificulta conseguir emprego e, assim, se tornarem minimamente produtivas nos padrões capitalistas.

Nos séculos XVII e XVIII, essa concepção da loucura foi tomando forma de verdade, estando na base de diversas práticas discriminatórias e segregadoras as quais colocavam essas pessoas em um estado de ociosidade forçada.

O fato de os loucos terem sido envolvidos na grande proscrição da ociosidade não é indiferente. Desde o começo eles terão o seu lugar ao lado dos pobres, bons ou maus, e dos ociosos, voluntários ou não. Como estes, serão submetidos às regras do trabalho obrigatório; e mais de uma vez aconteceu de retirarem eles sua singular figura dessa coação uniforme. Nos ateliês em que eram confundidos com os outros, distinguiram-se por si sós através de sua incapacidade para o trabalho e incapacidade de seguir os ritmos da vida coletiva (Foucault, 2017, p.73).

A compreensão da loucura do século XVIII firmou-se como verdade através das práticas de poder e dos discursos construídos e produzidos sobre eles, conforme podemos constatar nas falas dessas mulheres com sofrimento mental, que ainda são objetos de atuação desse mesmo poder que exclui, que humilha, que destrói a possibilidade de uma vida social. Esse poder, segundo Foucault (2019), “não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, numa relação de força dentro de um sistema econômico e político” (Foucault, 2019, p. 274).

*[...] Mas em uma empresa é mais difícil para a gente entrar. Agora eu senti isso [essa diferença], antes eu conseguia emprego com muita facilidade. [...], mas depois que eu assumi que sou, que sou dependente da... das medicações, que sou dependente do CAPS porque eu dependo deles também; e eu te tenho que repassar isso com meus patrão porque eu preciso sair para as minhas consultas, para as minhas terapias. Então eu tenho muita dificuldade em arrumar emprego e eu achei isso uma discriminação muito grande. (Savane)*

A existência das mulheres com sofrimento mental na sociedade se define pelo modo como tais mulheres se tornaram um objeto para o conhecimento da loucura. Elas se subjetivam a partir de tal objetivação, legitimando o saber produzido e percebendo a si mesmas, na relação com os sujeitos e com o mundo. Assim se configuram processos de objetivação e subjetivação resultantes das relações de poder, conforme podemos perceber na fala de Savane, quando relata ao dono da empresa, que faz tratamento em saúde mental, que depende desse tratamento e que toma medicação; ela se reconhece e assume como um sujeito-objeto dessa condição, a qual não se considera no direito de ocultar. Complementar e paradoxalmente, essa sua transparência autoriza os empregadores a não lhe conceder

o emprego. Todo o exposto se configura em negação de direitos e cidadania, cuja garantia é sempre objeto de luta numa sociedade capitalista como a nossa.

A objetivação de cada mulher no mundo, estabelecida a partir dos princípios do patriarcado, relacionada à objetivação da saúde mental e definida a partir do enquadramento nos moldes disciplinares também patriarcais, dificulta uma produção de saúde associada à liberdade e à produção de uma existência que escape a tais moldes. Buscar indícios dessa produção, no entanto, se faz necessário, mesmo quando se manifesta na retomada de pequenas iniciativas que mostram o controle de si:

*A minha vida é essa, mas ainda assim eu sou feliz... por eu ter um teto, por eu ter quem pague por esse teto. Porque eu não tenho condições financeiras, não tenho trabalho. Agora, de tanto eu orar e pedir para o senhor abrir a porta, 'tá bom para 'mim' fazer uma faxina, lavar roupa, entendeu? Não é um serviço bom, não vou mentir, não é bom, mas é o que temos para hoje... (Savane)*

*No momento, eu estou fazendo algumas diárias 'pra' ajudar, mas também eu nunca me vi um dia fazendo uma diária, eu achava que era um serviço meio que... não era pra mim, mas hoje eu vejo assim o quanto é bom você se ocupar e vejo o quanto não importa o que você faz, o importante é você se sentir, que você se sente bem com aquilo, que quando você faz bem feito, e as pessoas olham o que você faz, nem que seja pra passar uma roupa e a pessoa olha aquela roupa que você passou e fala : Nossa como você passa uma roupa bem. Isso te faz bem, isso te faz uma pessoa feliz, você fica com o seu ego né?, assim... satisfatório, né? Porque você vê o reconhecimento do outro na pequenez daquele serviço que às vezes até de lavar um vaso. (Dina)*

O reconhecimento de si enquanto sujeito no mundo não acontece de forma harmoniosa ou tranquila. Cada sujeito possui sua história, sua singularidade, mesmo tendo alguma relação em comum que os caracterize dentro de um mesmo grupo, ou uma mesma categoria. Podemos considerar essas reflexões em relação a essas mulheres sob a condição de sofrimento mental, a luta pela sobrevivência nesse mundo, o qual elas foram objetivadas pela loucura e subjetivadas nessa loucura, tornando-as sujeitos que lutam contra a negação, a discriminação, o racismo de Estado, o preconceito e a sua própria afirmação no mundo. Esse processo histórico de objetivação em que o louco se reconhece como tal, Foucault (2017) nos explica que ocorreu em condições impositivas, passando por práticas de poder violentas contra as mulheres com sofrimento mental através de mecanismos de poder repressivos, coercitivos, segregadores, humilhantes, que as reduziu a um não-ser (Foucault, 2017, p. 373-374).

## 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Importante considerar que a história da loucura encontra-se intrinsecamente ligada à história da humanidade e refletir sobre formas de mobilizações contra as ações de violência, preconceito e

discriminação vivenciadas na sociedade contribui não somente com os grupos sociais que sofrem algum tipo de discriminação, mas principalmente produz visibilidade para a resistência dessas pessoas que, mesmo diante de todo sofrimento vivido ao longo de suas histórias de vida, continuam firmes na luta contra o preconceito e as injustiças sociais.

A política de saúde mental em vigor no Brasil, cujo foco se concentra na “reabilitação e reinserção social das pessoas com transtorno mental” (Brasil, 2001), é um importante instrumento para a permanência e garantia de direitos dessas pessoas. Agir contra essa política, significa atentar contra a dignidade, a liberdade, e contra a própria vida daqueles que necessitam deste instrumento. O governo Bolsonaro não mediu esforços na tentativa de promover o retrocesso nas políticas públicas sociais, colocando o país em um contexto político conflituoso, totalmente desfavorável aos grupos sociais contrários à sua ideologia política. Grupos pobres, negros, homossexuais, transsexuais, mulheres, indígenas, dentre outros, sofreram fortes represálias por meio dos mecanismos de poder e também por aqueles que concordavam com tal dismantelo.

As mulheres compunham também os sujeitos que se encontravam no alvo desse governo, elas experimentaram e vivenciaram as ações de desvalorização, de discriminação, de violência e de preconceito. Aquelas que passavam por algum tipo de sofrimento mental, tiveram que enfrentar também as inseguranças de uma política sob ataques constantes do governo, o que contribuiu para suas instabilidades enquanto sujeitos dentro da condição de adoecimento mental no contexto social posto, sentimentos esses que foram possíveis identificar nas narrativas das mulheres dessa pesquisa. Ao trazer relatos imbuídos de subjetividade, incerteza e questionamentos acerca de sua existência no mundo, elas revelam uma busca constante de si, da compreensão do seu eu como sujeito pertencente a uma sociedade, capaz de realizar suas próprias escolhas, decidir sobre sua própria vida. Pode-se dizer que essas interpelações são efeitos de forças de poderes que fazem parte de um processo histórico de sujeição sobre o sexo feminino, os quais continuam atuando em contextos diversos. No caso dessas mulheres com sofrimento mental, suas condições de saúde provocam maiores efeitos de subjetivação do seu eu na sociedade. Isso se dá pelo fato de que a loucura sempre esteve definida e delimitada pelos mecanismos de tecnologias de poder que atravessam o tempo e se mostram vivas em suas ações por meio de diversas formas de atuação, conforme identificamos nas análises discursivas das mulheres; a atuação de uma biopolítica agindo dentro e fora das políticas públicas sociais.

Nesse sentido, podemos concluir que essas mulheres ainda sofrem os efeitos de uma sujeição e subjugação feminina construída socialmente a partir das relações desiguais, dos contextos

desfavoráveis de vivências (políticas, governamentais, sociais, econômicas e pessoais) e das violações de direitos e violências diversas. E, que apesar das suas condições de saúde mental e todos os desafios e enfrentamentos, essas mulheres lutam em recuperar um lugar no mundo, empenhando-se em libertarem-se das medicações, em cuidarem de suas casas e em assumirem suas próprias vidas.

## REFERÊNCIAS

ABRASME. **Entidades e movimentos da Saúde Coletiva assinam nota de repúdio contra Presidente da República e pedem seu afastamento**, 21 abr. 2020. Disponível em: <https://www.abrasme.org.br/blog-detail/post/49435/entidades-e-movimentos-da-sade-coletiva-assinam-nota-de-repdio-contra-presidente-da-repblica-e-pedem-seu-afastamento#:~:text=Entidades%20e%20movimentos%20da%20Sa%C3%BAde%20Coletiva%20as sinam%20nota%20de%20rep%C3%BAdio%20contra%20Presidente%20da%20Rep%C3%BAblica%20e%20Pedem%20seu%20afastamento> . Acesso em: 18 jul. 2021.

BRASIL, Lei N° 10.216, de 6 abr. 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2001. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/leis\\_2001/110216.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110216.htm). Acesso em: 29 mar. 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Nota Técnica 11/2019. **Esclarecimentos sobre as mudanças na Política Nacional de Saúde Mental e nas Diretrizes na Política Nacional sobre Drogas**. Coordenação Nacional de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas. 2019. Disponível em : [https://www.abrasco.org.br/site/wpcontent/uploads/2019/02/11\\_23\\_14\\_123\\_Nota\\_Te%CC%81cnica\\_no.11\\_2019\\_Esclarecimentos\\_sobre\\_as\\_mudanc%CC%A7as\\_da\\_Politica\\_de\\_Sau%CC%81de\\_Mental.pdf](https://www.abrasco.org.br/site/wpcontent/uploads/2019/02/11_23_14_123_Nota_Te%CC%81cnica_no.11_2019_Esclarecimentos_sobre_as_mudanc%CC%A7as_da_Politica_de_Sau%CC%81de_Mental.pdf). Acesso em: 12 Jan. 2020.

BRASIL. **Portaria N° 3.088, de 23 de Dezembro de 2011**. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Brasília: 2011. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088\\_23\\_12\\_2011\\_rep.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088_23_12_2011_rep.html). Acesso em: 12 set. 2017.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 09-45; p. 190-231.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidades**. História Oral, v.6, p. 9-25, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 11ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização de Roberto Machado. 9ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: O cuidado de si**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

G1. **Processo de impeachment de Dilma**, 31 ago. 2016. Disponível em: <https://especiais.g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/2016/impeachment-de-dilma/#:~:text=PROCESSO%20DE%20IMPEACHMENT%20DE%20DILMA> . Acesso em: 28 abr. 2020.

MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. 1 ed. Belém: Amazônia, 2006.

PALHARES ISABELA. Ação policial causa mais uma confusão na nova cracolândia. **UOL**, 17 jun. 2017 – Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2017/06/17/acao-policial-causa-mais-uma-confusao-na-nova-cracolandia.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 22 out. 2017.

VELLEDA, Luciano. Corte de verba ameaça Reforma Psiquiátrica e sinaliza preferência por internações. **SindSaudeSP**, 25 nov. 2018- Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/11/25/corte-de-verba-ameaca-reforma-psiquiatrica-e-sinaliza-preferencia-por-internacoes#:~:text=sinaliza%20prefer%C3%Aancia%20por-interna%C3%A7%C3%B5es,-Governo%20alega%20A0falta>. Acesso em: 30 nov. 2018.

*Data de submissão: 05/01/2024*  
*Data de aprovação: 29/05/2024*

## CONSIDERAÇÕES SOBRE A(S) TENTATIVA(S) DE DESMONTE DA EDUCAÇÃO ESPECIAL NA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA (2016-2022)

*Alysson Vinicius Pacífico Barbosa<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a “Nova Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida (2020)”, instituída por meio do Decreto nº. 10.502, de 30 de setembro de 2020. Fez-se uso de autores como Azevedo (2001), Bonafont (2004), Correia e Baptista (2018), Höfling (2001), Nascimento (2015), Martins (2010), Silva (2010), Souza e Pletsch (2017), bem como de políticas educacionais e documentos legais, tais como, Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988); LDBEN – Lei nº 9.394/96 (Brasil, 1996); Decreto nº 7.611 (Brasil, 2011); Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (Brasil, 2008) e a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida (Brasil, 2020). Para tanto, encontra-se estruturalmente dividido da seguinte forma: “A Construção: Políticas Públicas, Sociais, Educacionais e a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (2008)” e “A Derrocada: o Decreto nº 10.502/2020 e a Nova Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida” (2020). Desta forma, conclui-se que desde a chegada de Michel Temer à Presidência da República em 2016, ocorreram tentativas de desmonte das políticas públicas sociais e educacionais, agravando-se ainda mais com o projeto reacionário de governo comandado pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). A revogação do Decreto nº 10.502/2020 veio com o Decreto nº 11.370, de 1º de janeiro de 2023, que leva a assinatura do presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desmonte. Políticas Públicas. Educação Especial Inclusiva. Decreto nº 10.502.

### CONSIDERATIONS ON THE ATTEMPT(S) TO DISMANTLE SPECIAL EDUCATION FROM THE PERSPECTIVE OF INCLUSIVE EDUCATION (2016-2022)

### ABSTRACT

This article aims to present some reflections on the "New National Policy for Special Education: Equitable, Inclusive and with Lifelong Learning (2020)", instituted by Decree No. 10.502, of September 30, 2020. It was referenced authors such as Azevedo (2001), Bonafont (2004), Correia and Baptista (2018), Höfling (2001), Nascimento (2015), Martins (2010), Silva (2010), Souza and Pletsch (2017), as well as educational policies and legal documents, such as the 1988 Federal Constitution (Brazil, 1988); LDBEN - Law No. 9.394/96 (Brazil, 1996); Decree No. 7.611 (Brazil, 2011); National Policy for Special Education from the Perspective of Inclusive Education (Brazil, 2008) and the National Policy for Special Education: Equitable, Inclusive and with Lifelong Learning (Brazil, 2020). To this end, it is structurally divided as follows: "The Construction: Public, Social and Educational Policies and the National Policy for Special Education from the Perspective of Inclusive Education (2008)" and "The Breakdown: Decree No. 10.502/2020 and the New National Policy for Special Education:

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação (Ufac). Professor Substituto do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) na Universidade Federal do Acre e da Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esportes do Estado do Acre (SEE/AC). E-mail: [alysson.barbosa@ufac.br](mailto:alysson.barbosa@ufac.br).

Equitable, Inclusive and with Lifelong Learning (2020). In this way, it can be concluded that since the arrival of Michel Temer to the Presidency of the Republic in 2016, there have been attempts to dismantle public social and educational policies, worsening even more with the reactionary government project led by former President Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). The repeal of Decree No. 10.502/2020 came with Decree No. 11.370, of January 1, 2023, signed by President Luiz Inácio Lula da Silva.

**KEYWORDS:** Dismantling. Public Policies. Inclusive Special Education. Decree No. 10.502.

## 1. INTRODUÇÃO

Educação Especial é uma modalidade de ensino de educação escolar, oferecida preferencialmente na rede regular de ensino para os alunos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento – TGD, altas habilidades e superdotação – AH/SP (Brasil, 2008). Apesar da abrangência aos alunos com deficiência, TGD e AH/SP, devido à realidade histórica de privação da participação destes sujeitos na rede regular de ensino, ainda permanecem de fora alguns grupos, a exemplo daqueles identificados com Transtornos de Aprendizagem, tais como estudantes com Transtornos do Déficit de Atenção e Hiperatividade – TDAH e Transtornos Específicos de Aprendizagem – TEAp, dislexia, disgrafia, discalculia, disortografia, entre outros, que apesar de terem direito à plena participação, à aprendizagem e ao desenvolvimento de suas potencialidades, não fazem parte do público-alvo da Educação Especial.

De acordo com o Decreto nº 7.611/2011 (Brasil, 2011), “a Educação Especial deve garantir os serviços de apoio especializado voltado a eliminar as barreiras que possam obstruir o processo de escolarização” dos estudantes público-alvo do Atendimento Educacional Especializado - AEE, dispondo de salas de recursos multifuncionais; sala de enriquecimento curricular; atendimento em ambiente hospitalar; atendimento domiciliar; professor auxiliar; professor intérprete e profissional de apoio.

No documento “Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva” – PNEEPEI (Brasil, 2008), percebe-se que o movimento mundial de inclusão é muito mais abrangente do que aparenta, constituindo-se como “uma ação política, cultural, social e pedagógica, desencadeada em defesa do direito de todos os alunos estarem juntos, aprendendo e participando, sem nenhum tipo de discriminação” (Brasil, 2008, p. 5). Além disso, tal documento está fundamentado na concepção de direitos humanos, conjugando como valores indissociáveis a igualdade e a diferença, e criando alternativas para superar as dificuldades enfrentadas nos sistemas de ensino.

A luta pela universalização da educação para as pessoas com deficiência obteve avanços significativos a partir da década de 1990 (Brasil, 2008). Isso torna-se notório quando observamos os avanços na legislação em âmbito nacional, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN nº 9.394/1996 (Brasil, 1996); a Lei nº 10.436/2002 (Brasil, 2002); o Decreto nº 5.626/2005 (Brasil, 2005); a Portaria Normativa nº 13/2007 (Brasil, 2007); a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (Brasil, 2008); a Resolução nº 4/2009 (Brasil, 2009); o Manual de Orientação: Programa de Implantação de Sala de Recursos Multifuncionais (Brasil, 2010); o Decreto nº 7.611/2011 (Brasil, 2011); a Lei nº 12.764/2012 (Brasil, 2012); o Plano Nacional de Educação – PNE (Brasil, 2014); e em âmbito local com a Instrução Normativa nº 001, de 30 de janeiro de 2018 (Acre, 2018).

Estes progressos refletem uma luta por direitos não apenas na modalidade da Educação Especial, mas se inserem no contexto macropolítico de busca por liberdade civil.

Acerca do contexto macropolítico dessas políticas mencionadas acima, podemos destacar outro documento de relevância, a “Declaração de Salamanca: Sobre Princípios, Políticas e Práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais” (Unesco, 1994), que afirma o compromisso de uma Educação para Todos, “reconhecendo a necessidade e urgência do providenciamento de educação para crianças, jovens e adultos com necessidades educacionais especiais dentro do sistema regular de ensino” (Unesco, 1994, p. 1). Tal documento estabelece as linhas de ações norteadoras das diretrizes políticas, que a partir de então passam a compartilhar de uma mesma visão de educação inclusiva, na qual “as escolas deveriam acomodar todas as crianças, independentemente de suas condições físicas, intelectuais, sociais, emocionais, linguísticas ou outras” (Unesco, 1994, p. 3).

Indo na contramão de todas essas políticas públicas voltadas à garantia do direito de participação dos estudantes público-alvo da Educação Especial na rede regular de ensino, no ano de 2020 foi publicada a “Nova Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida” (Brasil, 2020).

Instituída pelo Decreto nº 10.502, de 30 de setembro de 2020, a “Nova Política” foi duramente criticada por movimentos e instituições relacionados à Educação Especial Brasileira. Uma das principais críticas reside no possível estímulo da mencionada política a estudantes com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidade e/ou superdotação – o público-alvo da Educação Especial –, a frequentarem classes e instituições especializadas, algo que representa um retrocesso para os direitos dessas pessoas, na medida em que desconsidera todos os documentos legais

que preveem a Educação Especial em uma perspectiva inclusiva, a título de exemplo, a Constituição Federal (Brasil, 1988); a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN nº 9.394/96 (Brasil, 1996); a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (Brasil, 2007); a Política de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (Brasil, 2008) e a Lei Brasileira de Inclusão (Brasil, 2015).

O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a Nova Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida (2020). Para tanto, encontra-se estruturalmente dividido da seguinte forma: “*A Construção: Políticas Públicas, Sociais, Educacionais e a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva*”, discutindo o que são políticas públicas e políticas educacionais, evidenciando as conquistas para a política de Educação Especial no Brasil à luz da Política de 2008. E “*A Derrocada: o Decreto nº 10.502/2020 e a Nova Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida*”, onde apresento uma série de eventos que compreendo como a derrocada da política de Educação Especial na Perspectiva Inclusiva. E, por fim, nas “*Considerações Finais*”, constato que desde a chegada de Michel Temer à Presidência da República em 2016, ocorreram tentativas de desmonte das políticas públicas sociais e educacionais, dentre elas, a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (2008) e, em um quadro ainda pior, tivemos no Brasil um projeto reacionário de governo comandado pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), que teve entre seus principais objetivos a continuação do desmonte da educação básica pública, representando um retrocesso a todas as conquistas obtidas nas últimas décadas.

## **2. A CONSTRUÇÃO: POLÍTICAS PÚBLICAS, SOCIAIS E EDUCACIONAIS E A POLÍTICA NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESPECIAL NA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA**

De acordo com Höfling (2001), o Estado é entendido como sendo o conjunto de instituições permanentes – tribunais, órgãos legislativos e exército – que têm como característica principal não compor um bloco monolítico e que possibilite a ação do governo. Já o Governo seria entendido como o conjunto de programas e/ou projetos de determinado grupo social – políticos, técnicos e organismos civis – para a sociedade de forma geral, de acordo com sua orientação político ideológica.

Para alguns autores (Azevedo, 2001; Bonafont, 2004), ocorre uma divergência na compreensão acerca das políticas públicas como sendo a materialização da intervenção do governo ou do Estado. Para Bonafont (2004), as políticas públicas tratam-se de um conjunto de ações mediadas por um

governo tendo em vista a resolução de um problema de conflito social. Já para Azevedo (2001), as políticas públicas são características da intervenção do Estado.

Deve-se levar em consideração que o governo ocupa a posição de Estado em um determinado momento e, portanto, implementa determinadas políticas públicas, dentre elas, as políticas educacionais, de acordo com sua concepção de governo e também de ideologia. Desta forma, “é inegável a intervenção do Estado nos processos decisórios das sociedades do mundo todo. Através do uso de políticas públicas, os governos influenciam e, muitas vezes, procuram direcionar o comportamento das pessoas” (Silva, 2010, p. 7).

As políticas públicas são construídas mediante demandas sociais históricas que se institucionalizaram e, posteriormente, foram reconhecidas como direitos (Martins, 2010) e, dentre as políticas públicas, temos a política educacional, que segundo o próprio autor, pode ser entendida como uma política pública social com o objetivo de redução das desigualdades sociais.

Desde as décadas iniciais do século XX, a educação passa a ser reconhecida como uma questão de caráter nacional (Martins, 2010), sendo um alvo de disputa entre diferentes setores da sociedade. No campo da Educação Especial não seria diferente, “no Brasil, as políticas de educação inclusiva foram e vêm sendo assumidas alinhadas com a história, a política, a economia e as disputas de diferentes forças que compõem a arena de luta política dos direitos da pessoa com deficiência” (Souza; Pletsch, 2017, p. 832).

Segundo os autores (Souza; Pletsch, 2017), fica evidente que as disputas em torno do lócus de escolarização dos alunos com deficiência, bem como as disputas internas do/no governo, nunca cessaram.

Também não podemos deixar de sinalizar que outro aspecto importante que sinaliza as disputas históricas entre o lugar de escolarização do público-alvo da Educação Especial se refere à meta 4 do Plano Nacional de Educação, recentemente aprovado. Durante a discussão em fóruns e audiências públicas, evidenciou-se que, de um lado, estavam aqueles que defendiam a proposta da Educação Inclusiva com o suporte especializado no contra turno no atendimento educacional especializado como única possibilidade de suporte, e, do outro, estavam os defensores de uma política educacional que reconhecia diferentes espaços e suportes para a escolarização desse alunado, sobretudo em casos em que não seria possível realizar a inserção na classe comum, inclusive defendendo a coexistência das escolas especiais filantrópico-privadas. A partir dessa disputa, o documento final aprovou que a educação da população com deficiências, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades/superdotação deverá continuar ocorrendo “preferencialmente” em escolas regulares, dando margem aos espaços segregados, como dispõe a Constituição de 1988 (Souza; Pletsch, 2017, p. 845).

A chamada “Constituição Cidadã” estabelece, em seu artigo nº 205, a educação como direito de todos e dever do Estado. Além disso afirma no artigo nº 206, Inciso I e IX, que a “igualdade de condições para o acesso e permanência na escola” e a “garantia do direito à educação e à aprendizagem ao longo da vida” constituem-se como princípios do ensino (Brasil, 1988).

Nesta perspectiva marcada pela igualdade de condições, como consta no artigo nº 208, Inciso III, é dever do Estado a garantia de “atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino” e “o não-oferecimento do ensino obrigatório pelo Poder Público, ou sua oferta irregular, importa responsabilidade da autoridade competente” (Brasil, 1988).

A partir de então, o poder público passa a fomentar ações e propostas de programas tendo em vista a efetivação da educação escolar obrigatória na rede regular de ensino para alunos público-alvo da Educação Especial.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN Nº 9.394/96 (Brasil, 1996) define a Educação Especial como sendo a modalidade de educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação.

De acordo com o Decreto nº 7.611/2011 (Brasil, 2011), “a educação especial deve garantir os serviços de apoio especializado voltado a eliminar as barreiras que possam obstruir o processo de escolarização” dos estudantes público-alvo, dispondo de salas de recursos multifuncionais; sala de enriquecimento curricular; atendimento em ambiente hospitalar; atendimento domiciliar; professor auxiliar; professor intérprete e profissional de apoio.

Dentre estes serviços listados acima, encontra-se o Atendimento Educacional Especializado – AEE. Este atendimento deve estar presente em todas as etapas da educação básica, ensino superior e nas modalidades de educação e tem por objetivo a complementação e/ou suplementação da formação dos alunos visando à autonomia e a independência dentro e fora da escola (Brasil, 2008).

No entanto, a educação especial ao longo do seu desenvolvimento passou por diferentes estágios, desde a organização de escolas especiais separadas das escolas regulares, cujo modelo recebeu várias críticas por manter a segregação dos alunos com deficiência, pois levava a um sistema escolar paralelo que não favorecia a inserção social desses educandos. Em outro momento, vigorava o modelo de integração, ao inserir os alunos com deficiência em escolas regulares, o qual mostrou-se limitado, pois não existiram mudanças significativas na organização das escolas para atender essa nova demanda. Em anos recentes, surge a defesa da educação especial na perspectiva da educação inclusiva (Nascimento, 2015, p. 2060).

Conforme a citação acima, podemos perceber que a educação especial no Brasil está imersa em um intenso e duradouro embate, onde ora a modalidade é vista como um sistema paralelo e ora como parte do sistema regular, variando entre a integração e a inclusão dos alunos com deficiência.

Dentre as políticas públicas voltadas para a Educação Inclusiva temos a “Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva”, documento apresentado em 2008 pelo governo federal, por intermédio do Ministério da Educação, que pressupõe “uma ação política, cultural, social e pedagógica, desencadeada em defesa do direito de todos os alunos estarem juntos, aprendendo e participando, sem nenhum tipo de discriminação” (Brasil, 2008, p. 5). A Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva – PNEEPEI (Brasil, 2008), é uma defesa dos direitos humanos, na medida em que proporciona o aprendizado e a interação de todos, sem nenhum tipo de discriminação.

Juntamente com a PNEEPEI (Brasil, 2008), vários programas e ações foram apresentados no intuito de aperfeiçoar a política, tais como, a Portaria Normativa nº 13, de 24 de abril de 2007, que dispõe sobre a criação do Programa de Implantação de Salas de Recursos Multifuncionais; o Programa Escola Acessível, que destina recursos financeiros às escolas públicas da educação básica com matrículas de alunos público-alvo da educação especial em classes comuns do ensino regular; e o Programa de Formação Continuada de Professores na Educação Especial, que oferece cursos de nível de aperfeiçoamento e especialização.

Os Programas Governamentais criados pelo Estado brasileiro para materializar as intenções expressas pela referida Política podem ser distribuídos [...] em três eixos: **formação continuada dos profissionais da educação** – Programa Educação Inclusiva: Direito à Diversidade (BRASIL, 2005), planejado para chegar a todas as regiões do país, não obstante as limitações e dificuldades próprias de um sistema educacional de dimensões continentais; **apoio especializado aos alunos com deficiência inseridos no ensino comum por meio do serviço de** atendimento educacional especializado (AEE) e provimento de espaços e recursos específicos com a implementação do Programa Sala de Recursos Multifuncionais na própria escola em que o aluno está matriculado; e, por fim, **provimento de acessibilidade nas escolas**, tanto nos prédios e mobiliários, como no acesso à comunicação e informação, por meio do Programa Escola Acessível e no transporte por meio do Programa Transporte Escolar Acessível (Correia; Baptista, 2018, p. 725; grifo original).

Sendo assim, podemos afirmar que o processo de democratização do acesso à educação pública brasileira foi intensificado com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e que, a partir dos anos de 1990, foi reafirmado com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN Nº 9.394/96 (Brasil, 1996) e, “no caso específico das pessoas com deficiência, se materializa por meio de diretrizes

e de investimentos públicos definidos a partir da Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (Brasil, 2008)” (Correia; Baptista, 2018, p. 717).

Desta forma podemos notar as mudanças na concepção acerca da Educação Especial antes entendida como uma modalidade à parte do ensino regular/comum e percebemos também que o governo federal brasileiro vinha apontando para um discurso de inclusão e para a consolidação de uma política de educação inclusiva no Brasil.

### 3. A DERROCADA: O DECRETO 10.502/2020 E A NOVA POLÍTICA NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESPECIAL: EQUITATIVA, INCLUSIVA E COM APRENDIZADO AO LONGO DA VIDA

der·ro·ca·da

sf

1 Ação ou efeito de derrocar.

2 Ação de fazer ruir ou de ruir; derrocamento, desabamento, desmoronamento, destruição.

3 MIL Perda de batalha, guerra etc.; derrota, desbaratamento: “[...] não creio nem que o teu decantado heroísmo seja suficiente para salvar-nos de uma derrocada” (JU).

4 FIG Falência abrupta; colapso, desintegração: A derrocada do sistema autoritário era inevitável naqueles tempos de liberdade. (Michaelis, 2021).

Esta seção tem como objetivo apresentar uma série de eventos que compreendo como “A Derrocada” da Política de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva. Derrocada no sentido de alteração brusca que provoca decadência, ruína, colapso e/ou destruição completa/parcial de alguma coisa.

As investidas para a desarticulação da Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva – PNEEPEI (Brasil, 2008) tiveram início já no ano de 2016, com o governo de Michel Temer, por intermédio da extinta Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão – SECADI, que buscava uma proposta de reforma da política de Educação Especial. Entretanto, em decorrência da reação imediata da sociedade civil, movimentos e demais entidades, o Ministério da Educação – MEC voltou atrás na decisão.

No desmonte anunciado das políticas sociais voltadas aos setores populares, antecipa-se a drástica redução de recursos voltados ao Sistema Único de Saúde (SUS) e à Educação, e a ampliação das desvinculações de receitas para 30%, passando a alcançar estados, municípios e o Distrito Federal, com graves consequências para saúde e a escolarização da população brasileira, excluída do direito democrático de acesso à educação, e prováveis retrocessos para a valorização dos profissionais, em

processo de construção. Mais graves são as medidas contidas na Proposta de Emenda à Constituição (PEC) apresentada por Temer com o propósito de reduzir os gastos sociais durante os próximos 20 anos. A limitação de gastos impedirá o cumprimento das metas estabelecidas no Plano Nacional de Educação (PNE), entre elas e, sobretudo, a efetivação da educação obrigatória para todos os jovens entre 4 e 17 anos, o estabelecimento do CAQ/CAQI (Custo aluno qualidade/Custo aluno qualidade inicial) e a valorização do magistério da educação básica como política obrigatória em todo o território nacional. Caso aprovada e implementada essa PEC, veremos retroceder o acesso às escolas e universidades públicas, como correspondente incrementando de sua privatização (Editores da Revista Educação & Sociedade, p. 329-334, 2016).

O quadro institucional se agrava com o projeto reacionário de governo comandado pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), que teve entre seus principais objetivos a continuação do desmonte da educação básica pública, representando um retrocesso a todas as conquistas obtidas nas últimas décadas.

O Decreto nº 10.502 de 30 de setembro de 2020, que instituiu a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida (2020), foi inaugurado de forma contrária a PNEEPEI (Brasil, 2008), esta última por sua vez teve a participação e a contribuição – desde o processo de construção – de pesquisadores da área, educadores, pessoas com deficiência, familiares, movimentos e entidades em prol da inclusão.

O governo federal, em meio a uma das maiores crises de nosso tempo, onde o mundo estava assolado pela pandemia de Covid-19, sem consultas e sem debate com os principais responsáveis pela política de Educação Especial – a exemplo dos próprios trabalhadores da educação –, publicou a nova política, que buscava retomar um modelo excludente, onde o foco até então de inclusão foi direcionado para a segregação.

A nova política buscava ampliar o atendimento educacional mediante escolas e classes especializadas para alunos com deficiência, de modo que não houvesse convivência e interação com os alunos da rede regular de ensino, contrariando e divergindo de documentos baseados na Educação Inclusiva, como por exemplo, a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 e com documentos da Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência (Decreto Legislativo nº 186/2008; Decreto nº 6.949/2009 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos), que possuem caráter de emenda constitucional.

Outro ponto a ser levado em consideração na nova política é o peso dado à decisão/escolha da família em aderi-la ou não, um possível cenário caótico de omissão, onde as escolas regulares deixariam de se responsabilizar pelo Atendimento Educacional Especializado para os alunos público-

alvo da Educação Especial, tendo a família que escolher entre a garantia de participação social e a segregação. Algo que remete aos anos 1960, a exemplo do art. 2º da LDB nº 4.024/1961, onde diz que “a educação é direito de todos, mas cabe à família ‘escolher o gênero de educação que deve dar a seus filhos’” (Brasil, 1961).

Em decorrência de sua inconstitucionalidade, o então Ministro do Supremo Tribunal Federal – STF, José Antonio Dias Toffoli, suspendeu no dia 01 de dezembro de 2020, o Decreto nº 10.502, que estabelecia novas regras para a política de Educação Especial no Brasil. De acordo com o ministro, o decreto fragilizaria o imperativo da inclusão para alunos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação na rede regular de ensino.

A revogação do Decreto nº 10.502, de 30 de setembro de 2020, que instituía a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida, veio, enfim, com o Decreto nº 11.370, de 1º de janeiro de 2023, que leva a assinatura do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do ministro da Educação Camilo Santana e do Ministro dos Direitos Humanos, Silvío Luiz de Almeida.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mudanças pelas quais o Brasil passou nos últimos anos, que culminaram no golpe político-jurídico-midiático de 2016, representaram uma “inflexão na política brasileira” (Freitas, 2018), o que acabou por deixar de lado o desenvolvimentismo, cedendo lugar à retomada do liberalismo econômico, sobretudo, em sua nova roupagem – o neoliberalismo – na política brasileira.

Desde então, com a chegada de Michel Temer à Presidência da República em 2016, ocorreram tentativas explícitas de desmonte de políticas públicas sociais e educacionais, dentre elas, a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (2008). Agravando a situação, chega ao poder no Brasil um projeto reacionário comandado por Jair Messias Bolsonaro, que tem entre seus principais objetivos o desmonte da Educação Básica e do Ensino Superior, representando um retrocesso a todas as conquistas obtidas nas últimas décadas.

Como podemos evidenciar ao longo do texto, o Decreto nº 10.502/2020 é inconstitucional, na medida em que o Brasil, como signatário da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, prevê um sistema educacional inclusivo e, mais importante, o adota como emenda constitucional.

O estudo “Os benefícios da Educação Inclusiva para estudantes com e sem deficiência”, do Instituto Alana e da ABT Associates, de 2016, encontrou consistentes evidências de que “configurações inclusivas de ensino — em que as crianças com deficiência são escolarizadas ao lado de seus colegas sem deficiência — podem conferir benefícios substanciais” (ALANA; ABT ASSOCIATES, 2016), para o desenvolvimento cognitivo e social da criança e do adolescente, a curto e longo prazo, além de terem opiniões menos preconceituosas e de serem mais receptivas às diferenças.

A revogação do Decreto nº 10.502, de 30 de setembro de 2020, que instituía a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida, ocorreu mediante o Decreto nº 11.370, de 1º de janeiro de 2023, que leva a assinatura do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do ministro da Educação Camilo Santana e do Ministro dos Direitos Humanos, Silvío Luiz de Almeida. Concluímos reiterando a posição em defesa de uma educação pública, gratuita, universal e referendada pelos princípios dos Direitos Humanos.

## REFERÊNCIAS

ACRE. Secretaria de Educação e Esporte. **Instrução Normativa nº 1**, de 30 de janeiro de 2018. Regulamenta diretrizes pedagógicas e administrativas sobre o atendimento educacional especializado, no âmbito da educação básica no Estado do Acre. Disponível em: <http://diario.ac.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

ALANA, Instituto; ASSOCIATES, ABT. **Os Benefícios da Educação Inclusiva para Estudantes com e sem Deficiência**. São Paulo/SP, 2016.

AZEVEDO, Janete Maria Lins de. **A Educação como Política Pública**. 2. ed. ampl. São Paulo: Ed. Autores Associados, 2001.

BRASIL. **Lei nº 4.024**, de 20 de dezembro de 1961. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L4024.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4024.htm). Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. **LDB – Lei nº 9394/96**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da Educação Nacional. Brasília: MEC, 1996.

BRASIL. **Decreto nº 5.626**, de 22 de dezembro de 2005. Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais – Libras, e o art. 18 da lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. MEC. **Portaria Normativa nº 13**, de 24 de abril de 2007. Dispõe sobre a criação do "Programa de Implantação de Salas de Recursos Multifuncionais". Disponível em: <http://portal.mec.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Brasília, DF: MEC, 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução nº 4**, de 2 de outubro de 2009. Institui Diretrizes Operacionais para o Atendimento Educacional Especializado na Educação Básica, modalidade Educação Especial. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Manual de Orientação: Programa de Implantação de Sala de Recursos Multifuncionais**. Brasília, DF: MEC, 2010.

BRASIL. **Decreto nº 7.611**, de 17 de novembro de 2011. Dispõe sobre a Educação Especial, o atendimento educacional especializado e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.764**, de 27 de dezembro de 2012. Institui a Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista; e altera o § 3º do art. 98 da Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Lei nº 13.005**, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação – PNE e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Lei nº 13.146**, de 6 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência. (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 10.502**, de 30 de setembro de 2020. Institui a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 11.370**, de 1º de janeiro de 2023. Revoga o Decreto nº 10.502, de 30 de setembro de 2020, que institui a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 04 de mar. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação. **PNEE: Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida**. Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação – Brasília; MEC. SEMESP. 2020. 124p.

BONAFONT, Laura Chaqués. **Redes de Políticas Públicas**. Centro de Investigaciones Sociológicas - CIS. [s/l]: Siglo Veintiuno de Espana Editorial, 2004.

CORREIA, Gilvane Belem; BAPTISTA, Claudio Roberto. Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva de 2008: Quais Origens e Quais Trajetórias? **Revista on-line de Política e Gestão Educacional**, Araraquara, v. 22, n. esp. 2, p. 716-731, dez., 2018. ISSN: 1519-9029 DOI: 10.22633/rpge.unesp.v22.nesp2.dez.2018.11905 716.

Editores da Revista Educação & Sociedade. Editorial: O contexto político e a educação nacional. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 37, n.º. 135, p. 329-334, abr.-jun., 2016.

FREITAS, Luiz Carlos de. **A Reforma Empresarial da Educação**: Nova Direita, Velhas Ideias. 1. ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2018.

HÖFLING, Eloisa de Mattos. Estado e Políticas (Públicas Sociais). **Caderno Cedes**, ano XXI, n.º 55, novembro/2001.

NASCIMENTO, Suzete Viana. **Políticas Públicas para Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva no Brasil**. XII Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. 2015.

MARTINS, Paulo de Sena. O financiamento da educação básica como política pública. **RBPAE** – v.26, n.3, p. 497-514, set./dez. 2010.

UNESCO. **Declaração de Salamanca**: Sobre Princípios, Políticas e Práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais. Salamanca-Espanha, 1994.

UOL. Dicionário Michaelis. **Derrocada**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/derrocada>. Acesso em 04 de mar. 2024.

SILVA, Leonardo Xavier da. **Estado e Políticas Públicas**. Organizado por Leonardo Xavier da Silva; coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

SOUZA, Flávia Faissal de; PLETSCHE, Márcia Denise. A relação entre as diretrizes do Sistema das Nações Unidas (ONU) e as políticas de Educação Inclusiva no Brasil. **Ensaio**: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v.25, n. 97, p. 831-853, out/dez. 2017.

*Data de submissão: 18/12/2023*

*Data de aprovação: 15/03/2024*

## MANIFESTAÇÕES CULTURAIS: O IMPACTO PANDÊMICO NA SOCIEDADE

*Káren Martins Tomás*<sup>1</sup>

*Lucas Santos Nobre*<sup>2</sup>

### RESUMO

O objetivo do artigo é explorar a interação entre a pandemia e as manifestações culturais, utilizando uma abordagem qualitativa de dados bibliográficos. O aporte analítico se assenta nos pressupostos metodológicos de Marc Bloch (2001) para fundamentar a análise bibliográfica sobre as manifestações culturais, e o impacto pandêmico do Covid-19. A globalização é discutida como um fator que intensifica o mercado de informações e tem um grande impacto nas identidades culturais. Bauman (2007) reflete sobre a sociedade contemporânea e suas características fluidas e efêmeras, influenciando as manifestações culturais. O tema da intolerância religiosa (Nogueira, 2020) também é abordado no contexto da pandemia, destacando as modificações nas formas de manifestação ao longo da história. A pesquisa analisa as manifestações culturais como uma forma de resistência (Bhabha, 2007), onde mesmo com o impacto direto da pandemia buscou-se alternativas de continuar com suas festividades, e como esses elementos interculturais (Candau, 2016) englobam a identidade de um povo, além de quebrar fronteiras simbólicas impostas pelo não aceitar o "outro".

**PALAVRAS-CHAVE:** Manifestações culturais. Interculturalidade. Pandemia.

### MANIFESTACIONES CULTURALES: EL IMPACTO PANDÉMICO EN LA SOCIEDAD

### RESUMEN

El objetivo del artículo es explorar la interacción entre la pandemia y las manifestaciones culturales, utilizando un enfoque cualitativo de los datos bibliográficos. El marco analítico se basa en suposiciones metodológicas de Marc Bloch (2001) para apoyar el análisis bibliográfico de las manifestaciones culturales y el impacto pandémico de Covid-19. La globalización se analiza como un factor que intensifica el mercado de la información y tiene un gran impacto en las identidades culturales. Bauman (2007) reflexiona sobre la sociedad contemporánea y sus características fluidas y efímeras, que influyen en las manifestaciones culturales. El tema de la intolerancia religiosa (Nogueira, 2020) también se aborda en el contexto de la pandemia, destacando los cambios en las formas de manifestación a lo largo de la historia. La investigación analiza las manifestaciones culturales como una forma de resistencia (Bhabha, 2007), donde aún con el impacto directo de la pandemia, se buscaron alternativas para continuar con sus festividades, y cómo estos elementos interculturales (Candau, 2016) abarcan la identidad de un pueblo, además de romper fronteras simbólicas impuestas por no aceptar al "otro".

**PALABRAS CLAVE:** Manifestaciones culturales. Interculturalidad. Pandemia.

---

<sup>1</sup> Bacharelada em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Integrante do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal do Acre (Neabi/Ufac). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic), com a pesquisa "Saberes e sabores em banquetes e piqueniques: alimentação e cultura alimentar no Acre Federal". E-mail: [karen.tomas@sou.ufac.br](mailto:karen.tomas@sou.ufac.br).

<sup>2</sup> Discente em Licenciatura História, pela Universidade Federal do Acre-UFAC. Orientando, grupo pesquisa Pibid/História/Capes, 2022-2024. E-mail: [lucasnobre1508@gmail.com](mailto:lucasnobre1508@gmail.com).

## 1. INTRODUÇÃO

*Culturais, implicando pensar a cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. (Bhabha, 2007)*

Em contexto, a pesquisa aborda as manifestações culturais com o impacto da pandemia na sociedade, dito isto, Bhabha (2007) coloca em destaque a importância da cultura como uma estratégia de sobrevivência transnacional e tradutória, onde está diretamente ligada às manifestações culturais. Neste viés, a pandemia que foi uma crise de saúde e humanitária em todo o mundo atingiu a sociedade em vários aspectos. Com isso, Homi Bhabha (2007) coloca em questão o reconhecimento da cultura como um ato de ferramenta fundamental para continuidade, em especial nos momentos de adversidade como foi o período pandêmico, onde as manifestações culturais assumem novas ressignificações e adversidades.

A essencialidade que as manifestações culturais têm para com a sociedade é de suma importância pela compreensão de interculturalidade, onde permeia aspectos distintos de uns e outros. Sendo assim, a história representa as expressões artísticas e criativas de um povo, carregando consigo valores, tradições, identidades e histórias, e essas tais manifestações podem assumir formas diferentes como, artes visuais, música, teatro, dança, a parte escrita acadêmica, entre outras.

As manifestações culturais são complexas, pois, em nossa sociedade podemos analisar interculturalidades em nossa região. De acordo, com Candau (2016) a interculturalidade se apresenta como posicionamento favorável em relação ao multiculturalismo assimilacionista, onde a interculturalidade implica em aceitar inter-relações entre diferentes grupos culturais; a permanente renovação de culturas; o processo de hibridização das culturas; e a vinculação entre questões de diferença e de desigualdade, posto isso, a um papel crucial para isso é a constância de se fazer arte e preservar em prol para contribuição e transmissão de saberes, memórias e tradições, onde o coletivo atravessa gerações. Logo, há uma responsabilidade e um processo de confiabilidade por manter a ancestralidade das raízes culturais vivas, promovendo um senso de pertencimento a cada ato de existência cultural.

Dessa maneira, em outros termos, o processo da interculturalidade tem o reconhecimento da diversidade cultural como um corpo ativo em busca de saberes, onde as manifestações culturais junto a interculturalidade envolve a valorização do espaço do outro para abertura de expressões culturais

distintas, ou seja, tende-se a identificar e considerar as experiências culturais e fundamentos de cada grupo, sem julgamentos ou tentativas de impor uma suposta cultura dominante como superior ou mais importante.

O período da pandemia causou um impacto significativo nas manifestações culturais. Posto isso, as restrições de distanciamento social afetaram a forma como as pessoas interagem entre si e suas expressões culturais e seus movimentos, pois é uma das consequências de todas essas restrições com cancelamento ou adiamento nos eventos culturais. Por conseguinte, isso resultou em perdas devastadoras, e acabou afetando a sustentabilidade econômica do setor e a subsistência de muitos profissionais da cultura.

Portanto, o presente artigo visa elucidar e pesquisar as manifestações culturais e seu impacto na sociedade durante a pandemia de Covid-19, como as expressões da identidade coletiva de um determinado grupo e no discernimento de como a pandemia afetou essas formas de expressão. Deste modo, os meios pelos quais uma comunidade expressa sua cultura de forma autêntica, com a finalidade de entender o impacto da pandemia nessas manifestações permite uma melhor compreensão de como a crise afetou as identidades coletivas culturais. Assim, esses delineamentos de manifestações culturais onde muitas das vezes envolvem encontros presenciais e eventos coletivos, foram de modo direto afetados pelas medidas de distanciamento social e restrições.

As medidas das restrições de distanciamento social foram implementadas para conter a propagação do Covid-19. A vista disso, os artistas e profissionais da cultura têm enfrentado dificuldades financeiras devido à falta de trabalho e oportunidades. E com essa discussão, a diversidade cultural é um dos pilares essenciais da sociedade, e com isso muitas manifestações culturais de grupos marginalizados ou minoritários foram ainda mais afetadas. As comunidades indígenas, grupos étnicos e culturas tradicionais têm enfrentado um cenário de dificuldades ainda maior, com a interrupção de eventos culturais, festivais e práticas tradicionais. Por isso, a concepção do empobrecimento e perda dessas expressões culturais únicas, que são um patrimônio imaterial valioso.

Esta pesquisa tem como intuito uma abordagem qualitativa de dados de cunho bibliográfico, a fim de explorar estudos, artigos, livros e outros materiais relacionados à interação entre a pandemia e as manifestações culturais, dando a oportunidade de adentrar os saberes da área pesquisada. Logo, o artigo tem a finalidade de elucidar a forma de como as manifestações culturais se mantiveram vivas mesmo após o período de pandemia, oferecendo uma base sólida para fundamentar uma análise bibliográfica segundo Marc Bloch (2001).

## 2. MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E SUAS PERSPECTIVAS

[...] o conceito de cultura pode ser visto a partir de duas perspectivas: da área das Humanidades, que trata o termo “em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos, que definindo-se a si próprios como universais, elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam”. Na outra perspectiva, da área das Ciências Sociais, “reconhece a pluralidade de culturas, definindo-as como pluralidades complexas que se confundem com as sociedades (Souza Santos; Nunes, 2003, p. 3).

Conforme os autores Souza Santos e Nunes (2003) conceito de cultura pode ser abordado a partir de duas perspectivas diferentes: a perspectiva das Humanidades e a perspectiva das Ciências Sociais. No sentido das Humanidades, o termo "cultura" é examinado com base em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos. Dessa maneira, a cultura tende a ser definida por padrões fechados e, muitas vezes, ignora a diferença cultural e a especificidade histórica dos objetos ou fenômenos culturais que são classificados, ou seja, esse contexto enfatiza aspectos universais ou objetivos que transcendem as particularidades culturais de um determinado grupo.

Sob outro enfoque, a o lado das Ciências Sociais reconhece a pluralidade de culturas e as define como pluralidades complexas, em outros termos, compreende-se que a cultura é construída por meio de relações sociais e históricas, uma mistura de multiplicidades. Entretanto, é importante evidenciar que as Humanidades e as Ciências Sociais não são mutuamente excludentes, mas sim complementares. Com um aspecto, onde cada uma delas contribui para uma compreensão mais abrangente da cultura, fornecendo diferentes perspectivas e ferramentas analíticas.

As manifestações são expressões culturais coletivas que surgem de maneira natural em uma determinada sociedade ou comunidade, onde envolvem uma ampla gama de elementos, e essas manifestações são fundamentais para a identidade cultural de um povo e desempenham um papel importante na preservação e transmissão de tradições, valores e conhecimentos. Dessa forma, a identidade cultural representa as tradições, valores, crenças e estilo de vida de um determinado grupo de uma comunidade e contribuem para a sua coesão e continuidade cultural.

As mudanças ocorridas no século XX levou-nos a repensar a ideia que tínhamos acerca das identidades culturais. Antes desse período, há a compreensão de que as identidades se mostravam de maneira mais ou menos sólidas, como reflexo de uma rigidez social e cultural, na qual a mobilidade de classes se revelava consideravelmente limitada, algo que refletia a possível restrição dos diálogos culturais entre os diferentes segmentos da sociedade. Assim, noções de gênero, sexualidade,

nacionalidade, etnia ou raça, por exemplo, mostravam-se como paisagens culturais aparentemente fixas, ocupando localizações distintas na sociedade de classes. (Silva, 2021, p. 27)

Ao pensar de Silva (2021) as mudanças realizadas no século XX tiveram um impacto significativo na compreensão das identidades culturais. Desse modo, antes mesmo desse período, muitas identidades eram consideradas mais estáticas e rigidamente definidas, refletindo estruturas sociais e culturais que limitavam a mobilidade entre classes e restringiam os diálogos culturais entre diferentes segmentos da sociedade, ou seja, uma cultura diretamente restrita a quem se tinha o poder, entretanto, esses diversos acontecimentos históricos que alterava as tradições sociais favoreceram para a construção dessas novas perspectivas no que se tratava das identidades culturais.

Entra em questão o fator da globalização, onde nesse período se intensifica o mercado de informações, e com isso produtos através das pessoas têm um grande impacto nas identidades culturais. Neste contexto, podemos perceber que a globalização interligou a culturas distintas uma das outras, permitindo-se a interculturalidade, um traço forte para o século em que vivemos, em outros termos, pela ótica globalizada, as identidades culturais tomaram força, sendo caracterizadas como fluidas, híbridas e interconectadas. Assim como o autor Bauman (2007) em seus tempos líquidos coloca em reflexão e discussão da sociedade contemporânea e suas características fluidas e efêmeras, onde essas manifestações culturais são influenciadas por essa liquidez social. Por conseguinte, nos leva a pensar sobre as observações que as tradições e práticas culturais podem ser sólidas e estáveis, pois, assim como mencionamos a culturas distintas, que costumavam ser uma parte essencial da vida social, deram lugar a formas de expressão mais temporárias e fragmentadas.

Segundo Bauman (2007), as manifestações culturais contemporâneas são caracterizadas pela rapidez com que surgem e desaparecem, pela diversidade de escolhas disponíveis e pela falta de uma base sólida na tradição e devido à fluidez da sociedade moderna, ou seja, as manifestações culturais tendem a ser mais individualizadas, fragmentadas e focadas no consumo imediato. Dessa forma, o questionamento onde tudo mais ágil e fácil de acordo com a oferta e procura é o mais desejado, nesse pensar intensifica as manifestações culturais cada vez mais líquidas.

### **3. CONSEQUÊNCIAS DO COVID-19 NAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DA SOCIEDADE ACRIANA**

As consequências sofridas pelo impacto do período pandêmico foram gigantescas, onde as manifestações culturais foram diretamente afetadas. Em vista disso, os eventos culturais foram cancelados, museus ao redor do mundo fecharam suas portas e artistas começaram a ver suas

oportunidades de apresentações presenciais desaparecerem. Conforme, Davila (2021) reflete essas implicações dessa crise em distintas formas de expressão cultural, de outros termos, os diferentes tipos de cultura expressa e molda a identidade coletiva de um povo e com a pandemia as restrições de distanciamento social e os protocolos de segurança tornaram impossíveis.

A digitalização das manifestações culturais durante a pandemia revelou novas possibilidades e desafios para artistas e instituições culturais. No contexto em questão, compreendemos o lazer como uma necessidade intrínseca à condição humana, uma dimensão que engloba experiências culturais diversas, nas quais a atitude de ludicidade prevalece. Essas vivências englobam desde brincadeiras e práticas esportivas até passeios, imersões virtuais, manifestações artísticas e turismo (Gomes, 2014).

Com isso, o lazer é compreendido como uma necessidade humana essencial, que vai além de simplesmente descansar ou se divertir, no entanto, as medidas afetaram significativamente a forma como praticamos o lazer e as atividades culturais. A necessidade de distanciamento social e adoção de medidas de segurança impactou diretamente as opções de lazer tradicionais, como esportes em grupo, visitas a museus, shows e viagens turísticas, através disso o equilíbrio emocional das pessoas foi afetado, gerando interculturalidades.

De acordo com Hall (2014) discute que a cultura não deve ser considerada apenas como um conjunto de expressões artísticas isoladas, mas sim como um conjunto de práticas sociais, significados e símbolos compartilhados que moldam nossa compreensão de mundo e nossa relação com os outros. Dessa maneira, o ato de gerar cultura em casa se tornou cada vez mais presente, pois a pandemia também acelerou mudanças estruturais no setor cultural e o consumo digital da cultura, para tratar do distanciamento social as lives foram se multiplicando e o meio da internet se tornou ascensão para a então manifestação de cultura, mas a pandemia colocou em questão as desigualdades do acesso ao digital. O acesso à internet na pandemia fez com que organizações culturais se impulsionarem para as representações culturais, o setor cultural ficou irreconhecível com os efeitos da pandemia Covid-19.

Sendo a cultura um dos pilares das sociedades desde os tempos antigos, e não é diferente no território que hoje chamamos de Brasil. Devido o processo de colonização, mas que na verdade podemos chamar de invasão, a identidade brasileira é formada por justaposição de culturas de diversos povos que em diferentes contextos, como os dos fluxos migratórios, a diáspora africana, e os povos indígenas que aqui já habitava bem antes da chegada dos europeus, acabaram por se cruzarem causando um choque cultural onde por vezes houve aceitação e em outras a recusa de aceitar o “outro”.

É no aceitar de elementos culturais de vários povos que surge a interculturalidade presente no Brasil. Intercultural porque uma cultura não extingue a outra, mas sim absorve elementos gerando uma nova manifestação cultural, como por exemplo o Umbandaime, que surgiu na Colônia 5000 mil em Rio Branco-AC. É nessa manifestação que podemos observar que no encontro de elemento da Umbanda em consonância com elementos das religiosidades indígenas gerou uma terceira manifestação, o Umbandaime.

Como observado por (Pacheco, 2012) os cruzos culturais entre esses dois povos, indígenas e africanos, que sofreram com a escravidão e tentativa de homicídio cultural, já se deu desde dos primeiros contatos no século XVII. Esses nexos que resultou na interculturalidade, foi constituída através da anexação de elementos religiosos do outro e que podemos ver na mestiçagem e no caboclo, elementos da pajelança, xamanismo e catolicismo que gerou a Umbanda, Santo Daime e que se fundiu no Umbandaime.

Na formação da doutrina daimista encontro-se diversos elementos interculturais, começando pelo chá da ayahuasca apresentado para o mestre Irineu Serra através do caboclo mestiço conhecido como Pizango (Weiss, 2022), no chá encontra-se elementos das cosmologias vegetalistas, herança dos povos originários. Outro elemento importante da doutrina são os hinos do mestre Irineu que contém elementos das religiosidades indígenas e também do catolicismo. Composto por 132 cânticos que eram usados nas datas festivas, ritualísticas, para orientações espirituais, sociais e poderiam até influenciar nos efeitos do chá (Weiss, 2022).

Analisando a interculturalidade presente na gênese da formação da identidade brasileira, as manifestações religiosas são pilares centrais e por isso deve-se dar ênfase na importância que existe em expressar esses ritos e tradições através das festas públicas que ocorrem durante o ano calendário, festas que se tornaram racionais e populares não apenas para os praticantes das religiosidades, mas para toda comunidade local. Dito isso, é importante buscar entender a complexidade dessas religiosidades e suas manifestações culturais na sociedade, voltando os olhares para suas origens e significados que implicam influências na sociedade como um todo.

A identidade, embora represente aquilo que o sujeito é, faz sentido somente quando posta em relação à alteridade, ou seja, aquilo que o sujeito não é. Do ponto de vista simbólico, os nomes, os idiomas e a cultura são elementos que fornecem a distinção entre o eu e o outro, entre nós e eles. Nesse sentido, a identidade está ligada à necessidade de ser conhecido, de maneira específica, pelos outros. (Oliveira; Silva, 2011, p. 87)

Portanto, cabe pensar nas manifestações culturais como uma forma de compartilhar a história, preservar as ancestralidades e disseminar as heranças de um povo, ou de vários povos. Como afirma os pesquisadores Letícia de Matos Dias e Edevaldo Aparecido Souza,

Em nossa sociedade globalizada e robotizada em nossas ações, as festas vinculadas às práticas culturais agem no lugar e nos sujeitos como fator de dupla função: primeiro para salvaguardar a ancestralidade e o processo formativo de sua história. Além disso, articula uma convivência, onde o dia-a-dia costumeiro é suprimido e um novo dia é construído, onde o tempo é inventado, o imaterial, o incomensurável se fazem presentes, e as emoções mais profundas são expostas. (Dias; Souza, 2021, p. 361).

Pensando em nível regional, no caso o estado do Acre, as festividades culturais sejam elas religiosas, celebrações culturais e os festivais tradicionais, possuem uma longa tradição, como o Festival de Dança do Acre, Festival de Quadrilhas Juninas, Festa do Divino Espírito Santo, Festa do Abacaxi, Festival do Açaí e as Festas de São Sebastião, que todos os anos reúne um expressivo quantitativo de pessoas a irem às ruas manifestar suas tradições, ou até mesmo aqueles atraídos pela curiosidade de conhecer essas culturas das quais não estão bem familiarizados.

Essas festividades vivenciadas no estado do Acre, vai para além das práticas sociais, devido estarmos localizados na Amazônia sul-ocidental, implicando pensar nessas manifestações culturais a nível simbólico. Pois a presença dos povos indígenas e suas culturas, e a interculturalidade com outros povos está na raiz da sociedade acreana, que mesmo com essa proximidade estabelece fronteiras simbólicas ao não aceitar o “outro”. Essa visão nos possibilita pensar no valor simbólico e social das festividades populares, onde a interação da cultura com o povo vai além dessas fronteiras físicas e simbólicas.

Sabemos todos que as fronteiras, antes de serem marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade. Neste sentido, são produtos dessa capacidade mágica de representar o mundo por um mundo paralelo de sinais por meio do qual os homens percebem e qualificam a si próprios, ao corpo social, ao espaço e ao próprio tempo. Referimo-nos ao imaginário, este sistema de representações coletivas que atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta. Dessa forma, as fronteiras são, sobretudo, culturais, ou seja, são construções de sentido, fazendo parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo. (Pesavento, 2002, p. 35-36 *apud* Souza, 2014, p. 476).

Entendendo as complexidades da interculturalidade e suas manifestações na sociedade através das festas típicas locais, cabe a reflexão de: 1) como esses grupos sociais manifestaram suas culturas durante a pandemia de Covid-19?; 2) qual impacto a pandemia teve nesses meios sociais e na propagação dos seus ritos e crenças? “No atual contexto pandêmico, a memória é o esteio de

manutenção e ressignificação destas práticas culturais, fazendo com que o sentimento de pertencimento e identidade coletiva prevalece, mesmo sem a realização de festas religiosas”. (Dias, Souza, 2021, p. 350)

Em Rio Branco-Ac, o impacto da pandemia de Covid-19 foi sentido por toda comunidade acostumada com as celebrações anuais, como as da Semana Santa. Segundo o portal de notícias “G1 Acre amazônica”, por 2 anos seguidos as missas foram feitas sem a presença dos fiéis, usando como alternativa os recursos tecnológicos, nos canais de TV, rádio, e as lives e transmissões via internet que ficaram populares em todo território brasileiro durante esse momento pandêmico.

**Figura 1: Tradicional encenação da Paixão de Cristo**



Fonte: g1 Acre amazônica, 2021.

Como visto nessa reportagem do portal de notícias G1 Acre, mesmo com a situação da pandemia, buscou-se alternativas para que as manifestações religiosas no estado não fossem canceladas, levando em consideração a sua relevância social, espiritual e cultural. Dessa forma, mantiveram as tradições “intactas”, mantendo o conceito de memória individual mesmo com a mudança de um dos aspectos mais importantes desses movimentos culturais e religiosos, que é a presença física da população. “[...] a memória individual e a coletiva, sendo a coletiva formada pelas vivências durante as práticas culturais, e esta por sua vez, se fragmenta em memórias individuais, com nostalgias, pertença e rememoração” (Dias; Souza, 2021, p. 357).

Devemos pensar que manter essas festividades culturais e religiosas implica em disseminar tais ritos, assim quebrando os estereótipos e preconceitos dos indivíduos nas religiões e suas manifestações, desde as vestimentas, gastronomia, músicas e danças. Desse modo, muitas dessas religiosidades sofrem com a intolerância religiosa. “[...] a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade e muito menos na história do Brasil. Todavia, suas formas de manifestação

têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço.” (Nogueira, 2020, p. 19).

Durante as várias fases da Pandemia, houve períodos de flexibilização do isolamento social, que foi uma das principais medidas adotada pelo Estado como prevenção dos aumentos de casos da doença. Nesses momentos foram estabelecidos decretos que viabilizaram certas atividades como essenciais a serem realizadas em grupos, entre essas atividades inclui-se manifestações religiosas.

Apesar dessas flexibilidades em determinados momentos, o crescente aumento de casos da doença e por consequência o número de mortes, esses decretos foram frequentemente revogados ou modificados para permitir pequenas parcelas da população a frequentarem esses eventos, como aponta a notícia publicada em 4 de fevereiro de 2021 no portal de notícias “Páginanet”.

‘O decreto publicado revoga o outro decreto que garantia às igrejas a possibilidade de funcionamento, independente de fase. O evento prático desse decreto é permitir a abertura das igrejas e templos com o percentual de 20% do total do público estimado. Essa é a principal mudança, foi o que passamos para os policiais e na sexta [5] começamos as forças-tarefas de fiscalizações com apoio das prefeituras’, explicou o secretário de Segurança Pública do Acre, coronel Paulo César. (Nascimento, 2021, s/p)

No decorrer das análises bibliográficas, foi possível compreender as culturas e manifestações religiosas para além de um movimento social. Essas manifestações englobam a identidade de um povo, indo além das fronteiras físicas de seus territórios e quebrando de certa forma as fronteiras simbólicas impostas pelo não aceitar do “outro”, sejam eles indígenas, ou imigrantes, como os venezuelanos. Portanto, poder manifestar essa interculturalidade através de festas populares que englobam toda a sociedade, seja ela pertencente à religião ou povo, é uma das formas de resistência do mesmo.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve a finalidade de ser informativo, comunicando uma expressão relevante e precisa. Nesse sentido, a pesquisa aborda de maneira adequada a complexidade do assunto, permitindo uma reflexão profunda sobre a temática em questão. No que foi retratado, a pandemia desencadeou um impacto notável notório das manifestações culturais, uma vez que as restrições de distanciamento social alteraram fundamentalmente a maneira como as pessoas se conectam e se envolvem com expressões culturais. Esse efeito adverso resultou em perdas avassaladoras e perturbou profundamente a sustentabilidade econômica do setor cultural, além de afetar diretamente os meios de subsistência de inúmeros profissionais dedicados à cultura.

O impacto da pandemia nas manifestações culturais revelou a vulnerabilidade à importância dessas expressões para a sociedade. À medida em que muitas dessas manifestações foram suspensas ou adaptadas às restrições impostas, testemunhamos a perda de oportunidades de apreciar e participar ativamente da diversidade cultural que nos rodeia. No entanto, também presenciamos a capacidade notável das comunidades culturais em se reinventar e se adaptar às circunstâncias desafiadoras, oferecendo diversas perspectivas e ferramentas analíticas. São por meio dessas expressões que a cultura ganha vida, fortalecendo a conexão entre os indivíduos e as comunidades, além de enriquecer o patrimônio cultural de uma sociedade.

No século XX, as identidades enraizadas por uma rigidez e fixidez que refletiam as estruturas sociais e culturais limitantes em relação à mobilidade entre classes e restringiam o diálogo cultural entre os diversos segmentos da sociedade. Contudo, as transformações ocorridas no século XX impulsionaram uma reavaliação dessas identidades culturais, dando origem a identidades mais fluidas e interconectadas. Essas mudanças proporcionaram uma maior flexibilidade na construção e expressão das identidades, permitindo o surgimento de novas formas de interação e uma abertura para diálogos culturais mais abrangentes e essa experiência também proporcionou uma reflexão profunda sobre as formas pelas quais as manifestações culturais podem evoluir e se transformar no contexto digital.

Durante esse período, a pandemia impactou significativamente a perda de expressões culturais únicas, que representam um valioso patrimônio imaterial. A exploração da interação entre a pandemia e as manifestações culturais pode fornecer insights importantes sobre como essas expressões culturais conseguiram se manter vivas mesmo diante das adversidades impostas pela crise sanitária. Estudar essa relação nos possibilita compreender os mecanismos de adaptação e resiliência das comunidades culturais, bem como as estratégias adotadas para preservar e continuar a transmitir suas tradições e conhecimentos, promovendo a sobrevivência das expressões culturais em um contexto desafiador. Essas reflexões ampliam nossa compreensão sobre a importância de valorizar e apoiar as manifestações culturais, não só durante momentos de crise, mas também no fortalecimento e perpetuação de identidades culturais vibrantes.

A globalização exerceu um impacto notável nas identidades culturais, à medida que os mercados de informação e produtos se intensificaram, influenciando diretamente a formação dessas identidades. A interconexão global das diversas culturas resultou no surgimento de identidades cada vez mais fluidas, híbridas e interligadas. Esse fenômeno reflete uma dinâmica em constante evolução, na qual a troca cultural e a influência mútua desempenham um papel fundamental na maneira como

indivíduos e comunidades constroem suas identidades. Ao fornecer uma reflexão aprofundada sobre o assunto, esse trabalho contribui para um entendimento mais abrangente e uma discussão enriquecedora. Através de sua abordagem pertinente e precisa, esse estudo demonstra a importância de uma pesquisa cuidadosa e bem desenvolvida. A globalização, portanto, desafia as noções tradicionais de identidade, incentivando a adoção de perspectivas mais abrangentes e inclusivas, que reconhecem a diversidade e a pluralidade cultural como um fomentador para a sociedade contemporânea.

### REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**; tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**, 2012.

BHABHA, Homi. Compromisso com a teoria. In: BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

BEZERRAA, Carina Bandeira. **Impacto psicossocial do isolamento durante pandemia de covid-19 na população brasileira: análise transversal preliminar**<sup>1</sup>, São Paulo. 2020.

DIAS, Leticia de Matos. SOUZA, Edevaldo Aparecido. Tempos de pandemia: Desafios da pesquisa das manifestações culturais. **Revista Equador** (UFPI), Vol. 10, Nº 2, Ano, 2021, p. 347 – 365.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DAVILA, Alejandro D. et al. **Diálogos Bucaleiros: reflexões em tempos pandêmicos**. Pimenta Cultural, 2021.

GEERTZ, Clifford. The Cerebral Savage: on the work of Claude LéviStrauss. In: GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973. p. 345-359.

GOMES, Christianne Luce. **Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura**. Revista Brasileira de Estudos do Lazer, Belo Horizonte. v. 1, n. 1, p. 3-20, 2014.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo**. Educação e Realidade, v. 22, n. 2, p. 15-146, 2014.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa** [livro eletrônico] / Sidnei Nogueira. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

NASCIMENTO, Aline Aline. Após voltar para a fase de emergência, governo do AC revoga decreto e inclui eventos religiosos como atividades essenciais. **Páginanet**, Rio Branco, 4 de fevereiro de

2021. Disponível [Após voltar para a fase de emergência, governo do AC revoga decreto e inclui eventos religiosos como atividades essenciais \(paginanet.com.br\)](https://paginanet.com.br). Acesso em: 20 de jan. 2024

OLIVEIRA, Heli Sabino de. SILVA Jerry Adriani da. **Nos interstícios da escolarização e da religiosidade:** preconceito e intolerância religiosa em cursos de Educação de Jovens e Adultos. Paidéia r. do cur. de ped. da Fac. de Ci. Hum., Soc. e da Saú., Univ. Fumec Belo Horizonte Ano 8 n.10 p. 85-118 jan./jun. 2011.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os estudos culturais em outras margens: Identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais setembro/outubro/ novembro/ dezembro de 2012.

RODRIGUES, Iryá. Pelo 2º ano, celebrações da Semana Santa vão ser feitas sem a presença de fiéis no Acre por causa da pandemia. **G1 Acre amazônica**, Rio Branco, 31 de março de 2021. Disponível [Pelo 2º ano, celebrações da Semana Santa vão ser feitas sem a presença de fiéis no Acre por causa da pandemia | Acre | G1 \(globo.com\)](https://g1.globo.com). Acesso em: 23 de jan. 2024.

SILVA, Filipe Dias dos Santos. **Manifestações Culturais Populares**. 2021.

SOUZA, Mariana Jantsch de. Fronteiras simbólicas - espaço de hibridismo cultural, uma leitura de dois irmãos, de Milton Hatoum. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 475-489, jan./jun., 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 13-59.

WEISS, Renan Melotti. **“É na boca da mata, é na beira do mar”:** Umbandaime na casa de oração maria marques em Santa Catarina - memória e experiência. Orientador, Alberto Groisman, 2022.

*Data de submissão: 06/02/2024*

*Data de aprovação: 16/04/2024*

## **TRANSMUTANDO O SIGNIFICADO DE AMOR: REFLEXÕES SOBRE AMORES TRAVESTIS EM UMA SOCIEDADE NEOLIBERAL**

*Eduarda Augusto Lopes Rodrigues<sup>1</sup>*

*Leticia Vilacorta Mansour<sup>2</sup>*

*Fabício Ricardo Lopes<sup>3</sup>*

### **RESUMO**

Esse artigo propõe-se a apresentar e gerar reflexões acerca da temática do amor romântico e do encontro amoroso na vida de mulheres trans e travestis, atravessadas por uma sociedade binária, cisheteronormativa e regida pelo neoliberalismo, a qual coloca todo aquele sujeito que não se encontra em uma relação amorosa idealizada como um sujeito fracassado, sendo esta uma violência para com os corpos dissidentes, tendo sua subjetividade e singularidade minada no campo dos afetos. Através de um estudo teórico, pela ótica da Teoria Queer e da interseccionalidade, algumas respostas foram possíveis de serem coletadas que seguem aqui, resumidamente, destacadas. O amor é um tema central para a humanidade, constituição do sujeito e do seu lugar no mundo. Contudo, para corpos que desobedecem às normativas de gênero e sexuais, há uma interdição do direito ao afeto que ocorre devido ao alto índice de violências e suas camadas. Pessoas trans e travestis acabam por ser vítimas de um imaginário social que embora defenda o amor como universal, lhes interdita essa possibilidade. Defende-se que o amor é um produto da cultura e da linguagem e que as travestis devem ter o seu direito de amar a sua própria maneira, se assim o quiserem. Isto deve ocorrer em detrimento dos dispositivos neoliberais em uma sociedade marcada pela diferença dos sexos, dos binômios sociais e da colonialidade cisheteronormativa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Travestis. Mulheres trans. Neoliberalismo. Interseccionalidade. Amor Romântico.

### **TRANSMUTING THE MEANING OF LOVE: REFLECTIONS ABOUT TRAVESTIS' LOVE ON A NEOLIBERAL SOCIETY**

### **ABSTRACT**

This article aims to present and generate reflections on the theme of romantic love and romantic encounters in the lives of trans and travesti women, crossed by a binary, cisheteronormative society governed by neoliberalism, which places all those subjects who are not in a idealized love relationship as a failed subject, which is violence towards dissident bodies, having their subjectivity and singularity undermined in the field of affections. Through a theoretical study from the perspective of Queer Theory and intersectionality, some answers were possible to be collected, which are briefly highlighted here. Love is a central theme for humanity, the constitution of the subject and their place in the world. However, for bodies that disobey gender and sexual norms, there is a ban on the right to affection that occurs due to the high rate of violence and its layers. Trans and travesti people end up being victims of a social imaginary that, although it defends love as universal, prohibits this possibility from them. It is argued that love is a product of culture and language and that travestis must have the right to love in

<sup>1</sup> Graduada em Psicologia, Universidade Federal do Acre. E-mail: [psic.pagu@gmail.com](mailto:psic.pagu@gmail.com)

<sup>2</sup> Graduada em Psicologia, Universidade Federal do Acre. E-mail: [letvm2610@gmail.com](mailto:letvm2610@gmail.com).

<sup>3</sup> Doutor em Psicologia, Universidade Federal do Acre. E-mail: [fabricao.lopes@ufac.br](mailto:fabricao.lopes@ufac.br).

their own way, if they so choose. This must occur to the detriment of neoliberal devices in a society marked by gender differences, social binomials and cisheteronormative coloniality.

**KEYWORDS:** Travestis. Trans Woman. Neoliberalism. Intersectionality. Romantic Love.

## 1. INTRODUÇÃO

O termo travesti é anterior ao que conhecemos como “trans”, tendo sua origem e estabelecimento como identidade e corporeidade política a partir da década de 1990 (de Oliveira, 2017), sendo um significante carregado de estigmas sociais, utilizado de maneira pejorativa, como uma grande ofensa, posto por Jesus (2012, p. 17) como se fosse equivalente a “imitação”, “engano” ou de “fingir ser o que não se é”, ou seja, a palavra travesti é carregada de um sentido político, visto que tem sua gênese na América Latina, apropriado e ressignificado pelas próprias travestis, condenadas e estigmatizadas pelo imaginário social que se entranha pela cultura latino-americana, que luta até hoje contra as amarras da colonialidade. Por esse motivo, da errônea associação de travestis como mulheres sujas, promíscuas e degradantes e vítimas de grande invisibilização social e política, fizemos a escolha de nos apropriarmos e utilizarmos do termo “travesti” como marca da nossa posição política, visando ressignificar a terminologia e dar voz a um grupo que tem sua humanidade questionada.

Dito isso, é fundamental conjecturar nossa visão acerca da temática de gênero. Partimos do ponto de que não existe fórmula ou forma pronta de se inscrever no mundo, de ser e existir. No entanto, a maneira pela qual a sociedade se organizou, foi sobre sistemas binários em relação à raça/etnia e também no campo do gênero. Esse binarismo acaba ditando a maneira como esses corpos deveriam existir, subjugando esses sujeitos, principalmente os dissidentes das normas a violências que perpassam o inominável.

Na tentativa de dominação desses corpos, a sociedade impõe padrões que se iniciam mesmo antes do nascimento, como a revelação do sexo de um feto, que postulado por Bento (2011), é responsável por todo um constructo de expectativas, idealizações e fantasias sobre um sujeito que nem ao menos está formado e possui consciência da própria existência, ou seja, é apenas uma promessa. Não há espaço para o sujeito que ainda não nasceu, seu destino já está traçado e se rebelar contra ele é uma ameaça ao sistema.

O corpo, então, acaba por ser marcado pela diferença sexual, ou seja, pela diferença entre o homem e a mulher, entre o masculino e o feminino, no entanto, essa inconformidade acaba por ser

assinalada, pela biologia ou pela socialização, em uma análise da diferença da mulher em relação ao homem (Lauretis, 1994, p. 207). O corpo dito como feminino só existe em decorrência da sua diferenciação ao corpo masculino, em relação ao que lhe falta, como se a mulher fosse incompleta e falha por não possuir o que um homem possui. Lauretis (1994) nos afirma que esse discurso de diferença sexual dificulta a discussão das diferenças nas mulheres, entre mulheres e das mulheres.

Por essa via de análise os sujeitos são, inevitavelmente, constituídos a partir de uma ideia de gênero. Segundo Lauretis (1994, p. 208) um sujeito é “engendrado” “não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório, em vez de simplesmente dividido”. Nesse sentido, o gênero pode ser entendido como efeito da linguagem, fruto de uma “tecnologia de gênero”, segundo a autora, e produto de diferentes práticas institucionais, epistemológicas e culturais, tais quais livros, cinemas, arte e impactado pelo modelo socioeconômico vigente.

A linguagem, então, assume a responsabilidade e o domínio sobre o corpo dos sujeitos. Ao enunciarem o sexo de um bebê e, conseqüentemente, o atrelarem a um gênero dentro do aspecto binário “é menino” ou “é menina”, produz-se, então, “masculinidades e feminilidades condicionadas a um órgão genital” (Bento, 2011, p. 551). O gênero, afirma Butler (2003, p. 10), se revela como “efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos”, não sendo inato ao ser humano, mas resultado de uma cultura pensada e construída pautada na exploração da diferença entre os sexos e no imaginário fantasioso da existência de uma identidade única de “ser homem” ou “ser mulher”.

Nesse sentido, o gênero, então, também precisa ser compreendido como “o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura” (Butler, 2003, p. 22), ou seja, o gênero também produz cultura, pois ele é constituinte essencial na formação das identidades dos sujeitos.

A autora Judith Butler, em muitas de suas obras, critica a psicanálise por ser cisheteronormativa e falocêntrica. É evidente que, o significante gênero acaba por não fazer parte do vocabulário tido como freudiano, impulsionando os psicanalistas a promoverem suas elaborações frente a subjetividade de nossa época (Kosovski, 2016). A partir disso, o psicanalista francês, Jacques Lacan, em seu texto “Televisão” (1994), nos coloca a trabalhar com sua afirmativa “A Mulher não existe”, ou seja, da ausência de um significante universal que lhes sirva de referência, o que supostamente deixaria mais

aberto às mulheres um caminho criativo, em criar e construir as maneiras de vivenciar sua existência, seu corpo, seus anseios e desejos.

Entretanto, o que podemos interrogar através desse axioma é de que Mulher o psicanalista está se referindo, essa mulher que, em seu Seminário 20, o francês reitera com seu dizer “a mulher não é toda” (Lacan, p. 15). Assim sendo, a unicidade e completude tal almejada pelos sujeitos, não passa de uma fantasia, visto que “o eu, a despeito da ilusão de integridade, tenho fronteiras móveis e bem mais fluidas do que se supõe” (Kosovski, 2016, p. 3). Logo, se a mulher, dita como biológica, não é toda e tampouco existe, quem são as mulheres trans e as travestis? Deformações do sujeito dito feminino? Existe um discurso que circunscreve corpos para além do marcador da biologia, uma linguagem que, por mais que se detenha características biológicas de mulheridade, a idealização de feminilidade e mulher não devem ser atingidas pois o movimento de busca em prol dessa fantasia é mantenedor do fluxo e acréscimo de capital.

Compreendemos que a posição de mulher e feminilidade é sempre colocada em dúvida, existe “uma materialidade, portanto, na identidade sexual; mas ela é diversa da diferença anatômica – ainda que esta última engendre consequências psíquicas” (Kosovski, 2016, pp. 137 - 138), a partir disso, o que podemos vislumbrar é que a construção de gênero e identidade é um discurso pautado na linguagem, porém, a língua que faz inscrita nos corpos não é apolítica, tampouco neutra, ainda mais numa cultura latino-americana cravejada pelo colonialismo, numa compreensão de que sexo e gênero são indissociáveis, o que é desafiado pelas narrativas de outros corpos e existências, pois, “os transexuais e os travestis encarnam a subversão da ordem heteronormativa estabelecida, dado que misturam e desmontam a ilusão de que há dois sexos distintos e, entre eles, um laço natural subvertendo, deste modo, a ordem instituída” (Kosovski, 2016, p. 4).

Para esse debate, trazemos novamente Butler (2003), em sua obra “Problemas de Gênero” ao dizer:

Numa linguagem difusamente masculinista, uma linguagem falocêntrica, as mulheres constituem o irrepresentável. Em outras palavras, as mulheres representam o sexo que não pode ser pensado, uma ausência e opacidade linguísticas. Numa linguagem que repousa na significação unívoca, o sexo feminino constitui aquilo que não se pode restringir nem designar. Nesse sentido, as mulheres são o sexo que não é “uno”, mas múltiplo (p. 25)

Dessa forma, as construções do "ser mulher" são questionadas, afinal, o que realmente define quem é mulher? Outrossim, a partir desses questionamentos, podem-se listar características, hábitos e gostos que não surgem apenas como respostas, mas mostram-se como resultado de uma cultura

construída e delimitada para o sujeito mulher, sendo essas atribuições produto do que se espera, na verdade, de alguém do gênero feminino, dessa forma, o feminino segue uma categoria de gênero ditada por uma sociedade binária, que espera desse sujeito uma performance pronta e pré-estabelecida (Butler, 2003). Assim como podemos questionar o significante “mulher”, podemos implicar os significantes que derivam do termo “trans”, como “transgênero”, “transexual”, “travesti”, dentre outros, visto que, de acordo com Kosovski (2016), são termos que são dotados da singularidade de cada sujeito que se apropria deles, o que evidencia o anseio e a necessidade de uma escuta ética, para que se possa compreender o que cada palavra significa para aqueles que se apropriam dela.

A partir disso, compreendemos gênero como um significante construído a partir do discurso, não inato e natural, mas, sim, ensinado, sendo importante visualizar como esse discurso invade os corpos e domina subjetividades, gerando, por muitas vezes, o sofrimento de sujeitos por não alcançarem, tampouco sustentarem, o desejo que lhe é imposto sobre seu corpo. Pensando em conjunto com Bento (2011), que utiliza o termo “pedagogias de gênero” para delimitar aquilo que objetiva, desde a infância, construir um universo enraizado entre proibir e permitir, preparando, assim, “os corpos para a vida referenciada na heterossexualidade construída a partir da ideologia da complementaridade dos sexos” (2011, p. 551), ou seja, nossos gêneros e corporalidades são fabricadas pela colonização e normatividade binária, que coloca o biológico como marcador de como devemos performar nossa existência. Essa pedagogia de gênero, como um fantasma presente antes mesmo do nascimento, é reforçada diariamente, num processo violento, mas visto como sutil pela sua normalização. Ocorre por meio das mídias em suas mais diferentes formas, escolas, instituições médicas ou de qualquer outra natureza, a igreja, a cultura e a política. Não há escapatória, o sujeito vê sua singularidade atacada e a sua subjetividade minada (Bento, 2011).

Contudo, o sistema cultural e político da contemporaneidade, falha ao incluir, de maneira perversa, os corpos dissidentes, marcando suas existências e identidades através da violência. O imaginário social vigente engendra identidades como fixas e imutáveis, entretanto, de acordo com Louro (2008), nossas identidades são plurais e múltiplas; capazes de se transformarem, saindo da imutabilidade, não fixas, podendo ser ambivalentes e contraditórias, ou seja, a identidade é aquela que detém o poder de ser construída e desconstruída, reinventada, realocada, ou seja, existem sujeitos e corpos que resistem e desafiam o sistema, colocam-se como os alvos para viverem de acordo com o próprio desejo, pois o sistema não é capaz de aprisionar e limitar a existência de sujeitos em apenas uma identidade.

## 2. PERCURSO METODOLÓGICO

Considerando isto, nossa proposta é submeter a discussão sobre gênero, amor e neoliberalismo nas relações afetivas de mulheres trans através de um estudo teórico com o embasamento pautado em bibliografias da teoria queer, tais como Judith Butler, Berenice Bento, Teresa de Lauretis, Guacira Louro e outras, e como aporte teórico, utilizamos letras de músicas e poesias, da arte de pessoas trans e travestis, no intuito de trazer pelas palavras delas a vivência das temáticas abordadas. Utilizou-se como ferramenta de análise a interseccionalidade da autora Crenshaw, no intuito de realizar um recorte social, racial e de classe quanto ao que é exposto nesta pesquisa.

O conceito de interseccionalidade surge no seio do feminismo negro, Crenshaw (2004) propõe que para compreender uma situação que envolva um indivíduo e/ou um grupo social e suas relações, é preciso fazer um recorte de raça e gênero, mas também de outras camadas que atravessam esse corpo, uma vez que a trajetória de vida dessas pessoas, transpassada por essas questões, revela uma forma variada de conversação com o mundo.

Tendo em vista a dimensão da interseccionalidade como uma maneira de análise que compreende “gênero, raça e classe como categorias que, entrelaçadas, forjam hierarquias que organizam a vida social” (Pereira, 2021, p. 449), essa ferramenta se fez presente no trabalho com o intuito de considerar a importância dessas camadas na formação do subjetivo de uma mulher travesti, na qual Pereira (2021) explica a complexidade intracategórica como responsável por contestar como e quais foram os motivos que se deram para a criação e construção das categorias e as fronteiras que acometem os corpos no processo de sua subjetividade e existência no enlace social, dando enfoque a um determinado grupo subjugado. Neste caso, o grupo escolhido foi o de mulheres trans e travestis, que se entrelaçam na identidade do feminino, ao passo que a questionam e a desafiam, entretanto, compreendemos os impactos do racismo, de classe e de outras formas de violências a esses corpos.

## 3. CORPOS INDOMÁVEIS: A EXISTÊNCIA TRAVESTI PARA ALÉM DAS NORMAS

“Não é homem nem mulher  
É uma trava feminina  
Parou entre uns edifícios, mostrou todos os seus orifícios  
Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma ocupação  
É favela, garagem, esgoto e pro seu desgosto  
Está sempre em desconstrução”  
(Linn da Quebrada - Mulher)

Se compreendemos que o gênero é ensinado e cultural, é possível se deparar com corpos estes que não são domados, tampouco domesticados, pelas normatividades de gênero, que lutam e resistem contra as violências normativas da cisgeneridade, que, em um delírio narcísico compreendem seus gêneros e corpos como naturais e universais. Aos que fogem do sistema binário, branco e cisheteronormativo, marcado pela colonialidade e branquitude, não existe espaço para sua existência se não tidos como errados, fora da curva, problemáticos, quando não, sua existência só lhe é validada através de uma patologização médica e, segundo Vergueiro (2015, p. 134) “a patologização de determinados corpos e gêneros inconformes opera como um dispositivo colonial de controle e normatização, restringindo autonomias e viabilidades existenciais destes corpos e gêneros”. O frequente ódio de cisgêneros as travestis, por vezes, partem da denúncia que a existência travesti convoca: nossos corpos não são nossos, nosso gênero não é natural e “aquele que amarra está tão amarrado quanto aquele em quem as cordas estão traçadas” (Preciado, 2022, p. 22).

O corpo da travesti, é aquele marcado não só pelo saber médico, mas também o jurídico, o da psicologia e da psicanálise como “sujeito de uma ‘metamorfose impossível’, situado, segundo a teoria prevalente, para além da neurose, na própria borda da psicose” (Preciado, 2022, p. 13). As tentativas de enquadrar os corpos dissidentes, patologizá-los e diagnosticá-los é uma investida para dizer quem pode ser ou não “humano”, visto que, as normas e os padrões de sexo, gênero e desejo também são responsáveis por organizar e ditar o conceito de humano da nossa civilização (Leite Junior, 2008).

Falaremos então, neste trabalho, deste corpo, do corpo da travesti, aquela renegada e criminalizada, vítimas, em sua grande maioria, do que Nascimento (2021) vai chamar de “vigilância binária dos gêneros”, que produz violências constantes que podem atravessar desde a infância — das nomeadas de crianças trans — e sendo mantidas em toda sua trajetória de vida. É importante explicitar que, a terminologia trans engloba diversas identidades de gênero, tais como: mulheres transgêneras, homens transgêneros, pessoas não binárias, agêneros, dentre outras identidades.

Dito isso, assim como defendemos a existência de mulheridades, também defendemos a vivência de travestilidades, pois, assim como exposto por Nascimento (2021), é imperioso “pluralizar as sujeitas do feminino, de modo a superar universalidades e essencialismos limitantes à liberdade da performance de gênero”. Deslindado esse ponto, é preciso elucidar que o gênero das travestis é aquele que dialoga com o que é compreendido, socialmente, como feminino, desde às vestes, nomes e pronomes, entretanto, Benedetti (2005, p. 96) nos afirma que o feminino das travestis “que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçados”, ou seja, é um feminino sempre

questionado, duvidado, o que se contrapõe com a visão de mulheridade e feminilidade da sociedade vigente, que renega novas formas identitárias de ser no mundo. Em suma, sua existência é permeada pela dúvida social de se ela é ou não uma “mulher de verdade”, Leite Junior (2008) nos diz que:

O que está no fundo dessa cobrança, que chega a ser inclusive espetacularizada em programas de auditório nos quais a plateia tem que descobrir se a mulher no palco é “de verdade” ou “travesti”, é o grau de reconhecimento destas pessoas como expressão de uma “feminilidade legítima” e, conseqüentemente, ter acesso a uma existência legítima. (p. 121).

Tal asseveração postulada se converge com o que Nascimento (2021) nos afirma em sua análise, em que vai destrinchar que a colonialidade dos corpos, sexos e gêneros irá negar experiências nomeadas como humanas, negando, então, sua humanidade, em uma “verdadeira bestialização de nossas existências” (Nascimento, 2021, p. 58). As travestis, portanto, não são vislumbradas e nem tem espaços dirigidos a elas, pelo contrário, o que lhes é destinada é o não-lugar, a não-existência, “forasteiras da humanidade, estrangeiras do gênero” (Nascimento, 2021, p. 59).

Explicitamos, aqui, que ser travesti não é, necessariamente, ser mulher, apesar de muitas travestis demandarem serem reconhecidas, ser denominada de travesti é seu marcador sócio-histórico-econômico-político e é assim que visam serem reconhecidas socialmente, apesar de serem uma identidade feminina, tal configuração é evidenciada na música de Linn da Quebrada (2017) ao entoar “não é homem, nem mulher; é uma trava feminina”. Ser travesti, portanto, é abusar da inventividade e criatividade de seu próprio ser.

Debruçar-se sobre travestis é falar de corpos que vivem tendo sua existência questionada, com um o imaginário social vigente que as coloca como estranhas, monstruosas, perversas, sujas, um sujeito que se aproxima “do abjeto que seduz e ao mesmo tempo provoca asco, por não se conformar à perspectiva médica que visa a uma higienização desses indivíduos, de forma que possam se adequar às normas sociais vigentes” (de Oliveira, 2017, p. 3). A travesti é aquela que não é e nunca será sujeito completo quando o critério é o binarismo de gênero, por romper, flertar e desafiar as fronteiras impostas pelas tecnologias de gênero de uma sociedade pautada na diferença entre os sexos, destinadas a um não-lugar.

Desse modo, o que está latente é a compreensão de que nossos corpos são feitos, eles não são estáveis como fantasiámos, mas fluídos e em constante movimento. Entretanto, a cisgeneridade se entranha e domina subjetividades, capturando psiquismos, visando destinar sujeitos a sentença de que a anatomia é o destino, produzindo hierarquias sociais através das violências da cisnormatividade. Em

uma sociedade binária e cisnormativa, qualquer um que ousa questionar a estruturação dessa organização são tidos como incorretos, tendo suas identidades apontadas como algo condenável. Essa construção binária e identitária do gênero se alia com contextos macro-políticos, sobre os quais não podemos deixar de anunciar. O contexto neoliberal, que politicamente regula a forma identitária das pessoas, busca fabricar as subjetividades e escolhas dos sujeitos, mas não reconhece em si, ou pelo menos não assume, esse papel ditatorial de organização.

#### 4. ALGUMAS NOTAS SOBRE O NEOLIBERALISMO E GÊNERO

Para entender sobre a forma estrutural da sociedade neoliberal e as suas influências na forma de viver e existir como indivíduo, é importante entender o que é o neoliberalismo, definido por Mencato (2022, p. 8) como "uma coletânea de políticas econômicas voltadas à promoção sem restrições do livre mercado internacional, seus fluxos e acumulações de capital".

Compreendemos, portanto, que é um regime adotado para a organização comercial e política dos países, que diz respeito a uma prática econômica, teoria política e ética que conseqüentemente influência nas regras e normas do ambiente em que for instaurada. Não somente o fluxo econômico irá intervir na regulação das manutenções políticas, mas conseqüentemente nas relações inter e intrapessoais, como postulado por Mencato (2022, p. 9) quando "aponta o neoliberalismo como o regime em que se busca compreender o modo pelo qual seria possível regular o poder político, seu exercício, tomando por base uma economia de mercado".

Logo, é importante entender também que esse sistema regula uma relação de poder sobre a dinâmica social. O neoliberalismo também é um regime de poder que atua ao nível do controle e captura dos psiquismos. Desta forma, para mulheres travestis, esses sistemas lhe conferem um papel muito delimitado quanto a sua subjetividade, seus desejos, possibilidades e até direitos pois, como abordado por Bento (2011):

A possibilidade de se reivindicarem direitos humanos se restringe a um grupo muito reduzido de sujeitos que têm atributos que o lançam ao topo da hierarquia: são heterossexuais, brancos, homens masculinos, membros da elite econômica/intelectual/política. O afastamento desses pontos qualificadores de humanidade reduz a capacidade de o sujeito entrar na esfera dos direitos e de reivindicá-los. (p. 554)

O direito à dignidade e autonomia política lhes é negado. O papel que lhes é atribuído revela a violência diária sobre sua existência, até mesmo o respeito à sua identidade é um artigo de luxo que poucas pessoas trans e travestis alcançam.

Segundo o Dossiê: Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023, produzido pela Antra (Benevides, 2024) foram registrados pelo menos 145 assassinatos de pessoas trans (p.43) no Brasil. Mesmo este sendo um índice alto, a Associação alerta para a subnotificação dos dados, pois nem todas as violações são publicizadas, o que significa dizer que o índice de violência pode ser ainda maior. Tal violência faz com que o Brasil se mantenha há anos como o país mais assassino de pessoas trans e travestis.

A vivência de mulheres trans e travestis ocorre em um cenário de extrema desumanidade. Essa violência dificulta a manutenção de direitos básicos como os seus direitos de ir e vir, de ter uma moradia, o direito de lazer e de ter uma vida autônoma. Para além desses, um direito importante que também lhes é freado, é o direito ao afeto. O amor se torna distante visto que, para uma sociedade heteronormativa neoliberal que não enxerga a humanidade nessas pessoas, lhes retira direitos fundamentais básicos, o amor tende a não encontrar caminho, uma vez que se percebem numa teia tão complexa de sobrevivência, o afeto não é uma prioridade.

Por esse motivo, amar nem sempre é uma opção tão aparente. Impedir travestis de serem amadas e se relacionarem afetivamente é mais uma forma que a cisgeneridade encontrou para minar a existência desses corpos. Inibir tais corpos de se relacionarem afetivamente também é uma forma de violentá-los, visto que, uma das formas pelas quais nos constituímos como sujeito é, justamente, a partir do amor do outro por nós.

Destacando novamente o objetivo deste trabalho, buscamos entender como se constituem as relações amorosas de mulheres trans e travestis, a partir da compreensão da interseccionalidade e uma revisão da literatura explicativa, sem perder de vista que a existência desses sujeitos ocorre em um cenário de múltiplas violências estruturais. Contexto esse em que o amor, inclusive, é tido como universal, muitas vezes inato, enraizando-se através da cultura, mídias sociais, cinema, músicas, como uma suposta meta a ser alcançada por todo sujeito e delegando a quem não é amado a culpa pelo seu fracasso afetivo.

## **5. UM CÉU ESTRELADO EM QUE OS ASTROS NÃO BRILHAM: A (IM)POSSIBILIDADE DO AMOR NA VIDA DE CORPOS TRANS**

Por isso escrevo,  
por todas as travestis que não alcançaram  
saber que estavam vivas,  
pela culpa e vergonha de não serem corpos

para serem amados e morreram jovens,  
antes de serem felizes.

Morreram sem haver escrito  
nem uma carta de amor.

(Cláudia Rodriguez – Manifesto Horrorista Travesti<sup>1</sup>).

Questionar o amor e a maneira com a qual sujeitos amam e são amados é adentrar em um campo perigoso, pois, em uma sociedade neoliberal que coloca o amor como ideal máximo de felicidade e propaga a fantasia de casamento e construção de uma família dominada pelo patriarcado como completude, é desafiar e balançar as estruturas que regem o ocidente. Em suma, o romantismo amoroso é marca da sociedade vigente, como afirmado por Santos (2020, p. 38) “os valores propagados pelo amor romântico se tornam referência e direcionam a escolha do parceiro, o objeto amado com o qual se irá estabelecer um vínculo afetivo-sexual”.

Lacan (1964, p. 239) torna explícito que “amar é, essencialmente, querer ser amado”, evidenciando o jogo narcísico do qual o amor faz parte, o que pode ser fortalecido pelo neoliberalismo. Nesse viés, quem ama perdeu uma parte do seu narcisismo e para restituí-lo precisa ser amado (Freud, 1914), assim sendo, a suficiência e satisfação nunca serão encontradas de fato, visto que sempre haverá perda narcísica e a fantasia de que o outro pode restituir o que se foi perdido, pois, “o amor demanda o amor, ele não deixa de demandá-lo. Ele demanda... mais ... ainda” (Lacan 1972-73, p. 12).

O amor, portanto, não reside em uma verdade absoluta, é um produto da cultura e pode ser compreendido de diversas formas. Nesse artigo, visamos tratar a respeito do ideal de amor romântico, vendido pelo neoliberalismo, marcado por exigências, incapaz de suportar frustrações, o que acaba por colocar como sujeito fracassado todo corpo que não for amado ou desejado por outro, demandando, então, um lugar de exclusividade, quase como um artigo de colecionador, raro e luxuoso, no qual o “o objeto amado continua a reivindicar seu status de único e insubstituível, criando assim uma dimensão mítica do amor que pouco condiz com a realidade” (Santos, 2020, p. 40).

Costa (1998) afirma que “o amor foi inventado como o fogo, a roda, o casamento, a medicina, [...]. Nenhum de seus constituintes afetivos, cognitivos ou conativos é fixo por natureza”, ou seja, o amor pode ser reimaginado e refeito, no entanto, é possível também dizer que os interesses do capital contrastam com essa ideia de amor criativo, fluído, pois este vende o amor como uma mercadoria, como fórmula mágica, o que por consequência tende a adoecer sujeitos que, mesmo com todos os seus esforços, não se deparam com o amor, algo comum entre pessoas que possuem corpos dissidentes

em relação às normas. Nesse sentido, alguns corpos não são passíveis de serem amados. Para Costa (1998):

[...] a emoção amorosa não é culturalmente cega, surda ou muda. Como todo ideal, o amor tem endereços nobres e salas de espera vip. Não circula a esmo num vácuo de intenções e propósitos. Ao contrário, produz hierarquias de desejos e objetos internalizadas no processo de formação das subjetividades. (p. 18).

Há algo, portanto, que hierarquiza o desejo, que interdita o amor. O que nos indica que existam corpos mais passíveis de amor do que outros. Segundo Zanello (2022), por exemplo, existe algo como uma “prateleira do amor”, que diz respeito ao dispositivo amoroso de mulheres, ou seja, para a autora as mulheres se constroem a partir da fantasia de serem escolhidas por um homem, comandada por um padrão estética branco, cisgênero, heteronormativo e de magreza, dentre outras idealizações baseadas no imaginário branco colonizador e, todas as mulheres que se distanciam desse padrão, se encontrarão mais distantes na prateleira do amor (2022).

A autora acima, contudo, conteve suas observações sobre as relações afetivas de mulheres não trans, por esse motivo acrescentamos aqui novos elementos. Dentre os padrões impostos socialmente, encontramos a cisnormatividade que segundo Bauer et al (2009, p. 356 apud Vergueiro, 2015, p. 120) é “a cisnormatividade não permite a possibilidade de existência ou visibilidade trans”. Aclaramos, então, que a existência dessas normativas cis visam invisibilizar, apagar a vida de travestis, pois, diferentemente deste grupo, as pessoas trans e travestis tendem a não ser colocadas na prateleira do amor, pelo contrário, são designadas aos becos escuros, às ruas desertas, ao sigilo, escondidas e nunca assumidas, marginalizadas pela sociedade, expostas, portanto, na prateleira da intolerância. Por isto, o amor não é uma opção tão visível para mulheres trans e travestis, pois estão focadas demais em sobreviverem ao mundo hostil que quer destruir seus corpos e esfarelar seus ossos.

Rios (2008, p. 45) aponta que "O amor nunca é calmo, manso e sereno, justamente porque se realiza na intersubjetividade, espaço de encontro e desencontro de esperanças e desejos." Para mulheres travestis, que sequer encontram lugar na prateleira, suas esperanças e desejos diante o amor iniciam-se na expectativa de serem ao menos escolhidas. As turbulências do desejo de serem amadas e da chance de serem escolhidas como parceiras amorosas também retratam uma dificuldade para encontrar companheiros que estejam dispostos a encarar junto a elas essa realidade e as premissas que recaem para aqueles que optam por envolver-se em um relacionamento amoroso.

Um ponto importante para entender essa dinâmica é compreender que as configurações afetivas de travestis não estão contempladas nas narrativas amorosas cisheteronormativas, pois a

definição de amor para travestis não conta explicitamente nos dicionários nem nas literaturas, ela é uma história velada, em um livro escondido na estante mais alta de uma livraria, inalcançável, esquecido e à espera de alguém que tenha interesse em escolhê-lo. Rios (2008, p. 422) irá trazer que amor é fonte de prazer e alicerce da construção permanente da identidade, quem ama espera a completude de ser desejado pelo outro, de ter sua singularidade vista e validada. Pois como então, ser amada sem ser vista e reconhecida? Quais são as formas de amar disponíveis para aquelas que tem sua identidade ocultada?

Alexandres & Dos Santos (2021, p. 4) apontam que "O 'amor romântico' se constituiu historicamente como um sentimento que nunca é plenamente correspondido pelo ser amado, o que faz o amador prosseguir em uma busca contínua por uma completude imaginária". Para travestis, essa busca por uma completude e a concretização da correspondência amorosa, reflete uma situação em que, quando ultrapassam a barreira de serem escolhidas pelos seus parceiros e parceiras, lidam com o sofrimento de que talvez não sejam assumidas publicamente (Alexandres & Dos Santos, 2021, p. 4), visto que a condenação sobre o corpo travesti recai não somente nele, mas em quem escolhe se relacionar com ele.

Cláudia Rodriguez (2015) em seu livro "Manifesto Horrorista Travesti e outros escritos" debate sobre a existência de corpos travestis que sequer chegaram a escrever uma carta de amor antes de sua morte (muitas vezes, de forma brutal, violenta e precoce), que (sobre)viveram na base da culpa e da vergonha pairando sobre sua existência. Nesse sentido, são corpos que pairam sobre uma realidade de não-amor, não-desejo, ou seja, se esses corpos não podem enxergar outros corpos travestis sendo amados, se a cultura não falar de amor travesti, não a como esperar o amor em suas vidas, pois, para amar, é preciso ter ouvido falar de amor (Milan, 2018), desse modo, o amor para as travestis não é passível de se enodar ao simbólico, de ser dito, enclausurado em um campo imaginário, atrelado a fantasia de não ser um corpo possível de ser amado.

O neoliberalismo, aliado com o racismo, a cisheteronormatividade e o discurso religioso fundamentalista, encontra caminhos para barrar o desejo pelo e do corpo travesti, colocando-o muitas vezes como um desejo sujo, promíscuo, pecaminoso, que não deveria existir, coloca aqueles que ousam desejar travestis como doentes, perversos, minando as possibilidades do encontro amoroso para travestis, pois, os sujeitos corajosos em sustentar desviar e se abrir aos caminhos singulares e de movimento do desejo, por muitas vezes, se deparam com a "vergonha e a desumanização de seus afetos, uma forma de não os matar, mas de "fazê-los viver" na condição de um sentimento de cadáver após relações com travestis e mulheres trans" (Amaral, 2017, p. 121).

O sabor do amor não parece tão acessível ao paladar trans. Como nos lembra Cazuza (1988) “eu quero a sorte de um amor tranquilo; com sabor de fruta mordida”, mas infelizmente, é evidente que essa sorte não se encontra de maneira linear e igual para todos os corpos, para travestis é muito mais comum o que é explicitado pela cantora trans Urias (2022) “reciprocidade zero; não tô acostumada com amor sincero”.

A fantasia de que não podem ser amadas, assim como a solidão, é um dos efeitos que os corpos trans recebem por transgredirem as normas binárias do gênero e desafiarem essa estrutura social ciscentrada. Um corpo tido como indesejável não chega a ser exposto na prateleira do amor. A reciprocidade parece ser inatingível e o amor sincero um devir ainda muito distante.

Outro ponto importante a ser destacado é o de que o discurso neoliberal e do amor romântico que visa monopolizar as formas de se relacionar, afetam e atravessam as subjetividades não apenas de mulheres trans e travestis mas, também, de seus (possíveis) companheiros, pois o pacto civilizatório pauta-se em uma falácia de que deve existir uma única forma de desejo, entretanto, este mesmo desejo trilha e constrói seus próprios caminhos, explode categorias pré-definidas, destrói armários, contamina espaços e possui maneiras singulares e únicas de se arranjar (Amaral, 2017), ou seja, o desejo, por muitas vezes, não será passível de ser nomeado ou simbolizado.

O amor, portanto, é um tema central da vida dos indivíduos. Foi teorizado, entre tantos autores, por Bell Hooks (2021, p. 23) quando afirma: “todos ansiamos por amor — todos o buscamos —, mesmo quando não temos esperança de que ele possa ser encontrado”, assim como aparece em obras de Freud e por Lacan, com o imperativo de que o amor demanda por amor (1972-73).

O amor se caracteriza como um grande imperativo social, Amaral (2017) relata que isso não é diferente na vida de mulheres trans e travestis pois elas, em sua maioria, idealizam o amor, no entanto, elas não conseguem produzir expectativas ou esperanças de amar ou de serem amadas, como nas palavras de Urias (2022) em sua música Tanto Faz “a solidão; me põe no meu lugar; sempre me faz lembrar, estou tão só”.

Para Freud (1914, p. 20) “é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar”, partindo desse pressuposto, não adoecer não é uma possibilidade quando seu corpo não chega a ser cogitado no amor e os parceiros amorosos não existem. A solidão é o abraço frequente nas noites tempestuosas e a única companhia no viver.

Algumas reflexões sobre amor e solidão foram feitas por Ana Suy (2022, p.18) ao nos falar que “não há amor que nos livre da solidão”, evidenciando que cada sujeito ama a sua própria maneira, com

suas próprias feridas, cicatrizes e sua história. Entretanto, para corpos dissidentes, em especial aqueles que questionaram os parâmetros de gênero desde a sua infância, muitos foram impelidos a apagarem sua identidade, suprimirem seus desejos, pelo medo de perder o amor do outro ou, pior ainda, de serem apagadas da existência, mortas pela violência normativa existente na família e no Estado. As noções e parâmetros de sexo, gênero e desejo, interditam e colocam o amor no campo do impossível para muitas das travestis, pois, por mais que amemos sozinhos, antes mesmo que as travestis possam se deparar com a posição de estar amando, elas são vetadas do espaço amoroso.

As travestis acabam por serem vistas como destruidoras de lares, que mentem, enganam, perversas, que extorquem homens, estigmatizadas e excluídas, destinadas a solidão ou a serem unicamente objetificadas, com corpos vítimas de uma violência normativa — aquela que quer obrigá-las a se enquadrarem na cisgeneridade e heteronormatividade —, fetichizadas e isoladas do mundo dos afetos e encontro amoroso.

Além disso, ou poderíamos dizer, inclusive por isso, o neoliberalismo também retira esses corpos da própria condição de rentável ao Estado. Há um projeto necropolítico em curso, que na concepção de Mbembe (2016), autor do conceito, é um projeto político de extermínio. Podemos afirmar isso pelo fato de corpos trans não estarem indisponíveis apenas para serem amados, mas são, sistematicamente, excluídos também de uma possibilidade de autonomia política e financeira.

Nessa conjuntura da fantasia de travesti como perigosas, ela se apresenta, por muitas vezes, como um perigo à estrutura da família patriarcal e burguesa, composta por um homem cis e uma mulher cis, no intuito de procriarem e gerarem mais mão de obra para o sistema. Esse sistema familiar, em uma dinâmica inquestionável, cristalizada, imutável e intocável é a mesma que aprisiona sujeitos, os limitando e sufocando os caminhos singulares do desejo (Amaral, 2017), visto que aqueles que se relacionam com travestis podem não ter seus relacionamentos reconhecidos pela família, Estado e/ou igreja.

Percebemos então, que a (construção do ideal de) família, nos moldes que encontramos hoje, também é utilizado como uma ferramenta para o controle de desejos, corpos e outras maneiras construídas de existir no mundo, caracterizada também como uma violência normativa, pois as travestis — pois não existe uma única maneira de ser travesti — são a representação do mal e da destruição dos bons costumes e família tradicional. Aqueles que se envolvem com travestis, tem sua sexualidade questionada, sua relação deslegitimada, sofrem violências culturais, sociais e familiares, isso é outra marca que impede a vida afetiva amorosa das travestis, pois as transgressões que seus possíveis

parceiros sofrem o levam a questionar não só o seu desejo, mas, se existe a possibilidade de ser sustentado socialmente. (Amaral, 2017).

Sobre a influência da lógica heteronormativa na forma em que mulheres travestis esperam ser amadas e desejadas, Pelúcio (2006), explica:

Nas relações conjugais envolvendo travestis está claro quem é a “mulher” e quem é o “homem”, uma vez que dentro do sistema simbólico próprio das travestis “as relações com o mesmo sexo só podem ser entendidas/experimentadas se masculino e feminino estão presentes em um casal”. Assim, o gênero transgride o sexo, impondo-se como construção/adequação ao que seria natural e por isso visto como o correto. (p. 524)

Demonstrando a necessidade de reproduzir padrões considerados “corretos” e “aprovados” socialmente, na tentativa de se adequar a uma normatização que não pensa em dinâmicas amorosas para além desse binômio feminino e masculino, enquanto para o imaginário popular, a imagem da travesti quando pensada em relacionamentos afetivos é comumente associada à uma exacerbada sexualização, associada a prostituição e violência (Miguel, 2022, p. 59).

Nesse sentido, encontramos outra ameaça ao sistema de controle e que se encontra no imaginário social da conjugalidade: o fato de muitas travestis, por diversos fatores, como a vulnerabilidade social e econômica acabam por trabalhar no ramo sexual. Longe de condenar suas práticas ou julgá-las, mas é perceptível, através da literatura presente, que:

[...] os prazeres fora do relacionamento conjugal, historicamente conferidos como um direito aos homens, se instituem como desagravos ao relacionamento amoroso, a partir do momento em que o status do marido é ameaçado. Isto é, quando o papel da esposa guardiã do lar com práticas sexuais, estritamente, conjugais é desvirtuado de seu objetivo maior, o casamento monogâmico. (Amaral, 2017, p. 163).

Assim sendo, é notável como mulheres trans e travestis se encontram cercadas, todas suas ações são condenadas socialmente e o fracasso de seus encontros amorosos se amarram no neoliberalismo ao colocá-las como as únicas culpadas, elas não amam nem são amadas por ousarem desafiar as normativas de gênero e sexo, não são amadas por serem sujas e pecaminosas, promíscuas.

Dentre as violências explicitadas aqui, não podemos esquecer daquela que também corrói a subjetividade desses sujeitos: a de não serem assumidas por seus parceiros amorosos — especialmente, quando se tratam de parceiros cisgêneros —, a constatação encontrada é de que não são reconhecidas socialmente como o interesse amoroso de seus companheiros quando há algum afeto, ainda há o risco de não serem expostas socialmente. E fica aqui o registro da denúncia, pela dupla de cantoras travestis Irmãs de Pau (2023) ao enunciarem “cansei de sigilo, cansei de putaria; e para comer meu cu, vai ter

que mostrar para família; [...] cansei de me iludir, cansei de me iludir; tô procurando um macho que assume travesti”.

Assim sendo, ser assumida e não mantida em segredo é, para esses corpos, necessário para que a relação possa se encaminhar de forma positiva, além de ser entendida como uma prova de amor verdadeiro (Alexandre & Dos Santos, 2021), sendo assim, outra prova de que a sociedade vigente neoliberal não quer esses corpos sendo amados — e, se forem, que não seja para que outros vejam, que seja escondido, para que as estruturas do sistema não se abalem.

As travestis são aquelas que se encontram impossibilitadas de terem voz própria sobre o amor, pois, o amor é um fruto da linguagem logo, é um produto da cultura, se não fosse pela cultura em que estamos inseridos, não ouviríamos a seu respeito (Kuss, 2014). É preciso que o amor seja falado, escutado, visto e sentido para que ele ocorra, é sair do imaginário de que esses corpos só tem que falar sobre as violências que lhe acometem.

Permitir que esses corpos condenados à solidão falem sobre o amor, é abrir espaço para que possam se desfazer dos grilhões que as impedem de construir, trilhar e caminhar na própria estrada singular da vida afetiva e amorosa, que contaminem outros corpos com seus desejos, que evidenciam que podem existir novas formas de se relacionar no mundo, de se constituir casais, de amar e serem amados. O amor travesti pode ser revolucionário, um perigo ao imaginário branco, heterossexual e cisgênero.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Amar se aprende amando”  
Carlos Drummond de Andrade, 1985.

Neste artigo nos debruçamos sobre como se constituem os encontros amorosos de mulheres trans e travestis em uma sociedade neoliberal marcada pela diferença sexual, binária, racista e, majoritariamente, cisgênera, partindo da categoria metodológica da interseccionalidade para compreender os impactos destes múltiplos marcadores sociais nas práticas afetivas deste grupo, que não só desvia da cisnorma, cuja materialidade do corpo a desafia diretamente.

Logo, para constituir-se no mundo, as subjetividades de mulheres trans e travestis estão sujeitas não só aos marcadores acima citados, como há uma relação estreita também com o contexto macropolítico que as envolvem, neste texto com o destaque ao projeto neoliberal. Partindo disso, destacamos que a expectativa da sociedade sobre os corpos está assente em certo binômio: o masculino e o feminino, cuja compreensão de gênero normas é essencialmente biológica. Essas expectativas refletem

na (des)construção da identidade de mulheres trans e travestis, que por não obedecerem às imposições dessa organização cisnormativa, são invalidadas como sujeitos de direitos.

Um aspecto importante dessa pesquisa diz respeito a escassez de produções acadêmicas voltadas para a temática de mulheres travestis, principalmente sobre sua relação com o amor, inferimos que essa ausência tem relação também com a falta de pessoas trans e travestis como produtoras desse material, nas universidades. Tendo em vista a realidade violenta sobre a qual este grupo está acometido, é verossímil essa ausência, pois as pessoas trans, em sua maioria, não chegam às universidades.

Essa ausência de produção acadêmica sobre o tema não significa, contudo, ausência de produções. Percebemos que os artevismos tem sido um espaço potente para suas elaborações, o fez-se presente na música, na arte e na cultura, onde encontramos boa parte de suas trajetórias, exalando amor, tristeza, alegria e vida. Tais aspectos revelam os impasses desse grupo de mulheres que muitas vezes são objetos de estudos da academia, não são elas que produzem o conhecimento sobre si, mas para conhecê-las e entendê-las é preciso identificar os espaços em que são bem-vindas, pois suas histórias que não estão em artigos, revistas e livros estão sendo escritas em canções, louvadas em vídeos e poemas, na espera de dignamente ocuparem os espaços que hoje lhes são fechados. Destacamos, contudo, que essa é uma realidade em mudança, embora a passos ainda muito lentos, um exemplo disso é a adesão, por algumas Universidades, de ações afirmativas para pessoas trans nas pós-graduações.

É evidente que travestis podem falar sobre aquilo que desejam, não só sobre suas experiências de vida (ou a falta delas) ou sobre as violências que lhe acometem, entretanto, a falta de produções acadêmicas de travestis acerca de temáticas que assolam e minam sua vida afetiva-sexual amorosa pode ser entendida como um reflexo que esses corpos estão direcionando sua energia em sobreviverem, lutando pela dignidade de existirem antes de cogitarem o amor como um caminho possível.

Falar de amor não deve ser sinônimo de obrigatoriedade de casamento, constituição de família e nem outros derivados do imaginário social de que essas são as comprovações do “amor verdadeiro”, um ideal de amor romântico que se é vendido pelo sistema vigente. Este estudo não está alinhado em corroborar aos ideais de que corpos travestis precisam se adaptar, de alguma forma, a um sistema hegemônico tido como “normal”, “o relacionamento da travesti quebra fundamentalmente com a heteronormatividade por sua própria existência” (Miguel, 2022), ou seja, travestis e mulheres trans não estão aqui para se adequar a heteronormatividade, mas para despedaçá-la.

As travestis são aquelas que sustentam a intrínseca verdade mesmo que isso custe a própria vida, pois, viver de outra forma seria encontrar-se morta em vida. São aquelas que se encontram desalinhadas no que tange ao sexo, gênero e principalmente, ao desejo (Miguel, 2022), expostas ao ódio, a violência e ao isolamento afetivo e amoroso, pois requer coragem, trabalho e disposição para assumir o amor por e para uma travesti, tanto para si próprio quanto para a sociedade. É se deparar com o desamparo que o amor nos convoca, mas, também, a reinvenção que ele instiga, não existe molde cisheteronormativo de sexo, prazer e desejo que se encaixe a uma relação marcada com um sujeito que não está nem perto dessas idealizações.

É evidente que, enquanto algumas minorias estão lutando pelo amor, travestis estão guerreando, ainda, pelo direito de existirem. No entanto, existir, sobreviver e viver não devem ser lidos como sinônimos: viver requer se deparar com os prazeres da vida, não só com os desprazeres e sofrimentos, por isso que se fala de amor, pois ele é aquele que tem a possibilidade — não uma garantia — para que se possa “inventar alguma possibilidade de encontro que diminua a dor de existir na transitoriedade da vida” (Kuss, 2021), dor essa que não é uma escolha de travestis, mas imposta a elas puramente por serem sujeitos desejanter que não renunciaram a si.

Escolhemos, então, falar do amor para e com mulheres trans e travestis por serem aqueles corpos que o amor é negado e o ódio ofertado em demasia, aquelas que não tem armário para se esconder pois se trata da sua identidade e de como vivem na luz do dia, fala-se sobre o amor para que se possa pensar e refletir que esses corpos podem ser amados, podem ser assumidos socialmente, podem ser escolhidos e, principalmente, podem escolher com quem se relacionam, para não se entregarem a parceiros que lhe negam o que necessitam, que lhe escondem e a mantém em silêncio.

O amor não convive com o silêncio, ele precisa ser dito, verbalizado, escrachado, assumido, sustentado socialmente, ou seja, que seja atravessado pela fala, para que os amantes se impliquem no próprio ato de amar.

Se implicar no amor é produzir cultura, é fazer com que esses corpos possam conceber saberes próprios, questionar os próprios desejos, anseios, fantasias e idealizações para que, a partir de algo próprio, possam gerar formas e maneiras de amar que perpassam a própria singularidade. É apropriar-se, então, do amor e do ato de amar, como aquilo de mais único e singular de cada sujeito.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, V.; & DOS SANTOS, M. A. 2021. Conjugalidade Cis Trans: Reinventando Laços, Desestabilizando Certezas. **Psicologia: Ciência E Profissão**, v. 41, 2021, p. 1-16.
- ANDRADE, C. D. D. **Amar se aprende amando: poesia de convívio e de humor**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Trabalho original de 1985.
- AMARAL, M. D. S. **Te desafio a me amar: desejo, afeto e a coragem da verdade na experiência dos homens que assumem relacionamentos com travestis e mulheres trans**. 2017. Tese. (Doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BENEDETTI, M. R. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENEVIDES, B. **Dossiê: Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023**. Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024.
- BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 2, 2011, p. 549-559.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. R. Aguiar. 16ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Trabalho original publicado em 2003.
- COSTA, J. F. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CRENSHAW, K. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. **Cruzamento: raça e gênero**, 2004.
- DE OLIVEIRA, F. N. A. Gênero, cultura e dispositivo da transexualidade. **Darandina Revista Eletrônica**, v. 10, n.1, 2017, p. 1-20.
- FOI MAL. Intérprete: Urias. Compositores: R. Gorky et al. *In: Fúria*. Intérprete: Urias. Rio de Janeiro: Warner Chapbell Music, 2022. Álbum, faixa 4.
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas Volume 12**. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GUIZZO, B.; FELIPE, J. Avanços e retrocessos em políticas públicas contemporâneas relacionadas a gênero e sexualidade: Entrelaces com a educação. In: **Reunião Nacional da ANPEd**, 37., Anais... Florianópolis/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- HOOKS, B. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: EditoraElefante, 2021.
- JESUS, J. G. d. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012.
- KOSOVSKI, G. F. Lacan e o transexual de Stoller. **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, Ano VIII, v. 2, p.133-142, 2016.

KOSOVSKI, G. F. Sexualidade, gênero e corpo. **Opção Lacaniana Online**, Ano 7, n. 20, pp. 1-10, jul. 2016.

KUSS, A. S. S. **A gente mira no amor e acerta na solidão**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

KUSS, A. S. S. **Amor, feminino e solidão**: um estudo psicanalítico sobre invenções da existência. 2021, 190fs. Tese. (Doutorado) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

LACAN, J. **O Seminário**: livro 11. Os quatro conceitos da psicanálise. Trad. M. D. Magno. 3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. Originalmente apresentado em 1964.

LACAN, J. **O Seminário**: livro 20. Mais, ainda. Trad. M. D. Magno. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Originalmente apresentado em 1972-73.

LACAN, J. **Televisão**. Trad. A. Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. Originalmente apresentado em 1964.

LAURETIS, T. D. A tecnologia do gênero. In: H. B. Hollanda (Org.), **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEITE JUNIOR, J. **“Nossos corpos também mudam”**: sexo, gênero e a invenção das categorias “travestis” e “transexual” no discurso científico. 2008. Tese. (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

LIMA, T. Educação básica e o acesso de transexuais e travestis à educação superior. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 77, p. 70-87, dez. 2020.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, v. 32, p. 123-151, 2016.

MEDLEY DO SUBMUNDO. Intérprete: Irmãs de Pau. Compositores: I. Almeida & V. Pereira. São Paulo: Tratore, 2023. Canção.

MENCATO, S. D. P. Neoliberalismo e gênero: entrelace que acentua desigualdades. **Teoria & Pesquisa Revista De Ciência Política**, v. 31, n. 1, 2022, p. 6-19.

MIGUEL, L. H. **Quando o amor é travesti**: casamento, amor e afeto para além da heteronormatividade. 2022. Tese. (Doutorado) — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

MULHER. Intérprete: Linn da Quebrada. Compositores: L. da Quebrada. São Paulo, 2017. Canção.

NASCIMENTO, L. **Transfeminismos**. Feminismos Plurais. São Paulo: Jandaíra, 2021.

PELÚCIO, L. Três casamentos e algumas reflexões: notas sobre conjugalidade envolvendo travestis que se prostituem. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 2, p. 522-534, set. 2006.

PEREIRA, B. C. J. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. **Cívitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 3, set-dez. 2021, p. 445-454.

RIOS, I. C. O amor nos tempos de Narciso. **Interface - Comunicação Saúde Educação**, v. 12, n. 25, p. 421-6, abr./jun. 2008.

RODRÍGUEZ, C. **Manifesto horrorista e outros escritos**. Santa Maria: ento Norte Cartonero, 2016.

SANTOS, M. L. G. d. **Os sintomas e hematomas do amor**. Curitiba: Appris, 2020.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. Dissertação. (Mestrado) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

TANTO FAZ. Intérprete: Urias. Compositores: R. Gorky et al. *In*: Fúria. Intérprete: Urias. Rio de Janeiro: Warner Chapbell Music, 2022. Álbum, faixa 13.

TODO O AMOR QUE HOVER NESSA VIDA - AO VIVO. Intérprete: Cazuza. Compositores: Cazuza & R. Frejat. In: O Tempo Não Pára - Cazuza Ao Vivo. Rio de Janeiro: Universal Music Ltda, 1987. 1 CD (37 min).

ZANELLO, V. **A prateleira do amor: sobre mulheres, homens e relações**. Curitiba: Appris, 2022.

*Data de submissão: 29/04/2024*

*Data de aprovação: 26/06/2024*

## REBELDIAS PRECÁRIAS DE UM CORPO-VIADO E(M) PERFORMANCE

*Gabriel Andrade Silva<sup>1</sup>*

*Daniel Santos Costa<sup>2</sup>*

### RESUMO

Este texto investiga a rebeldia precária de um corpo-viado E(M) performance, utilizando como ferramentas de pesquisa a ideia de escrevivência (Conceição Evaristo, 2018), cartografia (Suely Rolnik, 2018) e performance (Tânia Alice, 2016). O estudo, portanto, estabelece um campo de reflexões sobre as práticas macro e micropolíticas, examinando as experiências em torno dessas esferas e seus enviesamentos com a performance “uniformizando-me(se)” realizada pelo primeiro autor. A pesquisa se concentra em descrever a performance supracitada, concebendo-a como prática micropolítica, na qual o corpo-viado se torna um local de expressão política. A escrita que segue abaixo é performativa conquanto experimental, cujos autores buscam apresentar outras formas de escritas acadêmicas, incorporando as experiências corporais e subjetivas do corpo na escrita. Com isso, o que se pretende, é contribuir para ampliar o entendimento das políticas de corpo e sexualidade e, ao mesmo tempo tentar subverter as práticas convencionais de escritas acadêmicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Micropolítica; Performance; Autobiografia; Memória;

### PRECARIOUS REBELLIONS OF A VIADO BODY AND PERFORMANCE

### ABSTRACT

This text investigates the precarious rebellion of a queer body in performance, utilizing the concepts of "escrevivências" (Conceição Evaristo, 2018), cartography (Suely Rolnik, 2018), and performance (Tânia Alice, 2016) as research tools. The study establishes a field of reflection on macro and micropolitical practices, examining experiences within these spheres and their intersection with the analysis of the performance "Uniformizing-myself," carried out by one of the authors. The research focuses on describing the aforementioned performance, conceiving it as a micropolitical practice in which the queer body becomes a site of resistance and political expression. The text below is performative yet experimental, where the authors seek to present alternative forms of academic writing, incorporating the bodily and subjective experiences of the queer body into their writing experience. Thus, the aim is to contribute to expanding the understanding of body and sexuality politics while simultaneously subverting conventional academic writing practices.

**KEYWORDS:** Micropolitics. Performance. Autobiography. Memory.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) reside na cidade de Uberlândia – MG onde cursa mestrado acadêmico no (PPGAC/UFU), lugar onde se dedica a estudar e pesquisar gênero, sexualidade e performance. E-mail: [gabrielandrade2551@gmail.com](mailto:gabrielandrade2551@gmail.com).

<sup>2</sup> Docente na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) - Departamento de Artes Cênicas - curso de Dança/Teatro/Artes Cênicas. Atua no programa de Pós-graduação em Artes Cênicas e no Mestrado profissional em Artes - ProfArtes, ambos no IARTE/UFU. É Doutor em Artes Cênicas (USP), Mestre em Artes da Cena (Unicamp), bacharel em dança, licenciado em Dança e Teatro, Pedagogia e Educação Especial. E-mail: [grdcosta@gmail.com](mailto:grdcosta@gmail.com).

1. [(dis)PARADA]<sup>3</sup>

Convoco todos/as/es leitores ao galope inicial. A dar o primeiro galope. Galopar. Para isso invoco o escrito *Flor do aguapé*, contos bixas de Cláudio Rodrigues que, afetivamente, tateia a perspectiva viada de ser, escrever, produzir, amar, lembrar...

Imagem 1



Fonte: Elaboração própria (Rodrigues, 2022, p. 117).

Uma vez experienciado o pontapé inicial desta escrita, me sinto encorajado a enveredar nos campos da memória, autobiografia, performance, gênero e sexualidade para junto dos indivíduos em dissidência sexual compor um território de existência tecidas naquilo que tenho entendido como experiência viada. Experiência essa abordada neste texto de forma singular, todavia, entendida especialmente como coletiva, ou seja, um conjunto de vivências que se repetem durante a infância e adolescência das pessoas dissidentes, contribuindo na formação de suas identidades. Essas experiências moldam suas percepções sobre si mesmas e sobre o mundo ao seu redor, frequentemente em um contexto de solidão e opressão.

Um exemplo emblemático é o ato de olhar para imagens de corpos masculinos seminus em embalagens de cueca. Para muitos dissidentes sexuais, esses momentos desencadeiam sentimentos e atrações, que podem ser vistas como um reflexo de sua própria identidade sexual. Por outro lado, essa

<sup>3</sup>A autoria deste texto é conjunta, no entanto, sua narrativa seguirá em primeira pessoa aproximando o caráter autobiográfico do sujeito da pesquisa.

atração vem acompanhada de uma sensação de culpa ou medo, alimentada pela opressão social e pela estigmatização das sexualidades fugitivas dos padrões cisheteronormativos.

Essas experiências moldam a forma como os indivíduos em dissidência se percebem e se relacionam com sua sexualidade e identidade de gênero. Estes/as podem passar anos lutando para reconciliar sua autenticidade e enfrentam discriminação e violência verbal, física ou emocional nesse processo. No entanto, é importante reconhecer o quanto as experiências viadas também podem ser fontes de resistência e fortalecimento, capacitando-os/as a reivindicarem suas identidades e a se conectarem com comunidades. A experiência viada é, de antemão, um testemunho.

Para tal investigação, lanço mão de uma escrita inventiva apoiada nas escrevivências (Cf. Evaristo, 2018) do sujeito viado que sou e porque sou e suas possibilidades de experiência na sociedade à qual estamos submetidos. Acreditando ser esta uma potente estratégia para reconstruir e renegociar as identidades e experiências de vidas viadas, que são até hoje tão sucateadas e silenciadas. Nesse viés, recorro às minhas vivências familiares-cotidianas, algumas da infância e outras da juventude, articuladas às situações emblemáticas da sociedade que configuram o arcabouço reflexivo e teórico.

A ideia de que nós, seres humanos, estamos desde 1500 “[...] vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (Krenak, 2019, p. 22), esta ideia me atormenta e conduz à conclusão de que nós viados, estamos sendo engolidos pela civilização. E pouco a pouco somos mastigados e ser mastigado dói, dói muito, mas já nos acostumamos... talvez nos anestesiemos.

Então, venho nessa perspectiva mastig(ativa) e mastiga(dor)a falar de dissidência sexual, buscando produzir conhecimento e reflexões sobre, com e pelos viados, partindo das premissas originárias dos episódios traumáticos da vida de um/a sujeito/a que, por condição, escapa das normas padrões de gênero. Entendendo gênero “[...] como uma ordem social, uma regulação da vida das pessoas que configura o modo como estas vivem, o que pode expô-las como vulneráveis e precárias e que as deixa sujeitas a determinadas formas de violência” (Oliveira, 2017, p. 32).

Geométrica, gramatical e performaticamente, traço vetores juntos aos que não possuem escolha. São marginalizados e ponto. Ponto aqui, investigado não como final concebido, mas como o alavancar dos dispositivos preconceituosos criados e reproduzidos pela sociedade cisheteronormativa, que por razões óbvias, não conseguem constituir modos de viver fora do padrão binário que, até hoje, impera nas relações, nos ambientes e nas dimensões micro e macropolíticas de poder.

São essas dimensões, por sua vez, que me possibilitam trilhar um caminho de pesquisa sempre acompanhado, pois, as histórias LGBTI+ só podem ser escritas no plural (Quinalha, 2022, p. 18). Questiono, portanto: quais razões levam um/a sujeito/a viado/a da experiência pesquisar dissidência sexual? Pode parecer retórico tal questionamento, entretanto, faz sentido no rumo das investigações a determinação do lugar de fala de onde pronuncio uma possibilidade de existir. A narrativa dissidente trazida contrapõe a visão estereotipada, que vem sendo alimentada em décadas anteriores nas diversas áreas de conhecimento e que propunha “[...] justamente buscar as raízes hormonais, fisiológicas, cromossômicas dessa especificidade, sem que tenham alcançado alguma conclusão mais definitiva e exitosa da tarefa até o momento” (Quinalha, 2022, p. 27). Considera-se, então, esse movimento como o precedente da patologização, não só da homossexualidade, mas de toda e qualquer dissidência de sexo e gênero. Antes mesmo da epidemia de Aids<sup>4</sup>, esses dispositivos patologizadores já operavam em nossos corpos. Portanto, grande parte dos pesquisadores que se enveredavam em pesquisar viadagens, bichalidades, sapatônicas, nesse período, acabavam por reforçar e legitimar mais ataques e massacres aos corpos LGBTQIAPN+<sup>5</sup>.

O surgimento da insatisfação de certos artistas com a exploração materialista do corpo, que se deu no final da década de 60, os conduziu a criar uma extensa gama de obras performativas baseadas em elementos da história pessoal de seus idealizadores, conhecidas como "autobiográficas". Além disso, muitos/as performers também exploraram a "memória coletiva" em suas obras, complementando assim a reconstrução da memória privada. “As performances autobiográficas eram fáceis de acompanhar, e o fato de os artistas revelarem informações íntimas sobre si mesmos estabelecia uma forma particular de empatia entre o performer e o público” (Goldberg, 2015, p. 143). A rede de práticas performativas iniciada desde então se volta atualmente não só em produzir conhecimento acerca das formas de resistência e luta aos regimes de opressão impostos aos corpos em dissidência mas, sobretudo, em criar poéticas e micropolíticas “[...] de uma vida, individual ou coletiva, que logra reapropriar-se de sua potência e, com ela, driblar o poder do inconsciente colonial-capitalístico que a expropria” (Rolnik, 2018, p. 65). Neste viés, a arte da performance se apresenta

---

<sup>4</sup> Vírus da imunodeficiência humana/síndrome da imunodeficiência adquirida (HIV/AIDS). O termo AIDS foi introduzido pela primeira vez em 1982, quando o agente causador da doença ainda era desconhecido. Desde os primeiros diagnósticos na década de 1980, viver com HIV/AIDS era associado a uma prática sexual excessiva, desviante e desregrada. Essa percepção social da AIDS, moldada por conceitos preconceituosos e estigmatizantes, foi fundamentada na moral dominante, patriarcal e heteronormativa da sociedade. Disponível em: <https://unaids.org.br/> Acesso em: 28 mar. 2024.

<sup>5</sup> L: Lésbicas G: Gays B: Bissexuais T: Transgêneros/Transexuais/Travestis Q: Queer I: Intersexo A: Assexual P: Pansexual N: Não-Binário +: pluralidade de orientações sexuais e variações de gênero.

como a rebeldia que, por meio do afeto, tenta dissolver as fronteiras entre as políticas do desejo e as experiências, mas também, como território fértil, cujas experiências viadas possam germinar.

É certo que enclausurar estas experiências num entendimento não poroso, torna-se e reforça esse caráter estigmatizado dos modos de ser e existir no mundo. Por isso, elas estão, necessariamente, intrínsecas e se desenvolvem a partir das narrativas pessoais que compõem este corpo. Trata-se, portanto, do resgate autobiográfico transformado em ação performativa, que possibilita com que este sujeito/a exista ao seu modo. Entretanto, a pretensão maior é fazer com que as experiências viadas não estejam limitadas somente à arte da performance, mas sim à sua expansão para o contexto social, político e econômico.

Parece uma avalanche quando os discursos referentes a gênero, sexualidade e identidade invadem os espaços e chegam à população de massa. Primeiro beijo gay em uma novela da Globo: dois heterossexuais, CIS, brancos, aplausos. Aplausos? No dia 31 de janeiro de 2024, fez dez anos desse feito. Feito? E a exposição *Queermuseu - Cartografias da Diferença na Arte Brasileira* do Santander Cultural, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, cancelada quando estávamos prestes a viver a ebulição política, em 2018. E mais recentemente, Ramiro e Kelvin, o casal gay da novela das nove, que ganhou o coração de todos do Brasil. Todos? E os ataques cibernéticos? As ameaças de morte? Estes movimentos têm nome, sabemos muito bem qual e lidamos cotidianamente com tal opressão. Questiono, então, como driblar esse regime preconceituoso e excludente que oscila entre consciência e inconsciência dos fatos em nosso entorno?

Não há como negar, de um modo ou outro, como emblemático, estonteante, simbólico, tortuoso ou problemático esses discursos chegam e o que alegam diante disso. É confuso demais! Confuso por ser confuso mesmo ou por que não há interesse e mínimo esforço para entendê-los? Rita Von Hunty<sup>6</sup> em seu canal, por exemplo, desanuvia essas questões de um modo pedagógico, afirmando não ter como não entender. Sigo convicto dessa percepção. O conhecimento, nós temos! Uma possível pedagogia, nós temos! E isso significa puramente e reafirma que o problema não somos nós, nunca foi. Diante disso, precisamos aprender a deslocar e transformar essa percepção numa revolução a nosso favor na “revolução dos afetos”, como define a professora e pesquisadora da performance Tânia Alice (Tânia, 2016, p. 134). É aí que imagino também estar localizada a nossa rebeldia. A rebeldia viada, num

---

<sup>6</sup> O canal *Tempero Drag* de Rita Von Hunty está disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=eaDfvChma3Q>. Acesso: 29 jan. 2024.

trânsito em arte-vida, conjugada num modo de fazer arte, ou seja, numa experiência performativa. Este é o terreiro da experiência viada.

As experiências afetivas no contexto artístico atuam no domínio da produção de subjetividade, no sentido de uma ressingularização individual e coletiva, ao invés de se inscrever no contexto da construção e manutenção do CMI (Capitalismo Mundial Integrado), legitimado pela mídia. É sugerida, assim, uma lógica diferente, uma lógica das intensidades, dos perceptos e dos afetos, uma ‘eco-lógica’, que propõe novas práticas e maneiras de atuar no mundo, de viver juntos, trabalhando para a humanidade e não para manutenção do sistema capitalista, produzindo um novo sistema de valores e a aparição de novos polos de valorização (Alice, 2016, p. 134).

Pensar em formas de existência para nós, fugitivos dos padrões impostos, significa nos conectar com a almejada transformação política, macro e micropolítica. E essas noções políticas são muito preciosas para que se compreenda os fluxos e formas que surgem desse trânsito. Enquanto uma existe para todos, e isso não significa adesão total, a outra (sub)existe nas vielas, nos fundos, nos territórios marginais, cuja parcela da sociedade, ainda muito pequena, se dispõe a torná-la vigente. Indiscutivelmente legítima, a luta LGBTQIAPN+ oriunda principalmente das grandes manifestações realizadas geralmente no mês de junho, simboliza um marco do orgulho de pertencer à comunidade. Depois de décadas reivindicando gozar de direitos inerentes a qualquer cidadão, mas que nos foi retirado pela nossa condição de vida, ainda somos submetidos ao ridículo, sendo questionados sobre o direito de nos casar, por exemplo. Analisemos brevemente essa questão pelos seguintes vieses.

A primeira perspectiva se relaciona ao movimento LGBT que desde a década de 70 nada contramaré, enviando propostas de lei ao Supremo Tribunal Federal para que o casamento entre pessoas do mesmo sexo fosse legalizado. Esse projeto de lei 580/2007 foi criado por Clodovil Hernandez e propunha a inclusão da união homoafetiva no Código Civil. Desde então, foi pensado e (re)pensado até ser sancionado em 2011. Mas, não somente nessa mesma empreitada, apresentava-se o anseio de que ações homofóbicas fossem consideradas crimes e seus executores respondessem judicialmente por ele, o que aconteceu somente em 2019, quando as ações homofóbicas equipararam-se às de racismo. Vale a pena ressaltar que essas conquistas ainda estão em estado de alerta, devido aos resquícios sociais desastrosos oriundos de 2018, ou seja, a qualquer momento podemos acompanhar a virada da face dessa moeda.

A segunda perspectiva é atravessada pelos escritos de Judith Butler, filósofa estadunidense pós-estruturalista, uma das principais precursoras dos Estudos *Queer* e do conceito de “performatividade de gênero”, quando afirma que “dizer, no entanto, que o gênero é performativo não é apenas insistir no direito de produzir um espetáculo prazeroso e subversivo, mas alegorizar maneiras espetaculares e

consequentes por meio das quais a realidade é reproduzida e contestada” (Butler, 2022, p. 57). A autora evidencia a concepção de uma ética norteada pelo reconhecimento das limitações constitutivas de quem somos. Já o filósofo e escritor Paul B. Preciado, importante referência nesse viés, vai cunhar definições como a de identidade sexual e de gênero, assim como, a defesa do não reconhecimento dos corpos apenas na binariedade e sim como corpos falantes:

Eles dizem homem/mulher, branco/negro, humano/animal, homossexual/heterossexual, válido/inválido, são/doente, louco/sensato, judeu/muçulmano, Israel/Palestina. Nós dizemos você está vendo que o se aparelho de produção de verdade não funciona... (Preciado, 2020, p. 45).

Ambos nos provocam a estabelecer um olhar crítico sobre essas pautas, antes tomadas como o auge e agora como pontos a serem refletidos. A problemática passa a ser o porquê lutamos para conseguir os mesmos direitos de sujeitos heterossexuais, visto que a dissidência sexual não deveria ser parâmetro para se ter ou não direitos.

As perspectivas evidenciadas estão amalgamadas pela dimensão macropolítica desse debate. Mas, o que interessa é identificar/criar ações que se concebem no território micropolítico. Esse movimento é realizado na estreiteza do cotidiano, de modo a ser quase imperceptível, até mesmo aos olhares mais atentos. “Nesse território as ações do desejo consistem, portanto, em atos de criação que se inscrevem nos territórios existenciais estabelecidos e suas respectivas cartografias, rompendo a cena pacata do instituído” (Rolnik, 2018, p. 61). Percebe-se, então, que é nessa viela micropolítica de luta, resistência e fabulação que a arte se insere agindo na fricção entre experiências e desejos, nos fazendo perceber a importância dos contornos subjetivos e discursivos presentes na transterritorialidade. Isso garante que tais ações não se restrinjam apenas ao âmbito estético, mas expandidas para outros eixos.

Apoiado na crescente ausência de afetos na contemporaneidade, questiono: De que maneira isso impacta as estratégias adotadas para lidar com as dificuldades de ser um sujeito viado? Afinal, “[...] não basta agir na esfera macropolítica, onde atuam tradicionalmente as esquerdas, sobretudo as institucionais- isso explicaria inclusive sua impotência face aos rumos atuais do regime colonial-capitalistístico” (Rolnik, 2019, p. 33). É preciso agir. Agir com urgência. Nesse propósito, trago à tona a ação performativa ‘Uniformizando-me(se)’, realizada em setembro de 2022, na cidade de Uberlândia - MG.

## 2. [PISADA BRUSCA]

O roteiro desta ação tratava-se em sair nas ruas da cidade de Uberlândia – Minas Gerais, à procura de um objeto com a temática LGBTQIAPN+, em um mês distinto daquele em que celebramos o orgulho de pertencer à comunidade, ou seja, junho. Foi no dia quinze de outubro de dois mil e vinte dois, quando estava indo ao Shopping center com minha mãe, irmão e cunhada que me dispus a realizar este roteiro pré-estabelecido. O objeto que me veio à mente para ser procurado foi uma camiseta que possuísse dizeres ou símbolos sobre o tema proposto.

A primeira tentativa se deu numa loja de departamentos em que passei em torno de 45 minutos revirando as prateleiras e araras da loja; não encontrei nenhuma camiseta com a estampa desejada. Decido, portanto, pedir ajuda a uma funcionária que estava próxima. Alguns minutos a mais de procura e verificação no estoque, veio a confirmação: não havia nenhuma camiseta com a estampa desejada. Não desanimado com tal resposta, continuei caminhando dando sequência à ação programada.

Em outra loja, novamente, acesso às tecnologias de procura, esgarçando toda e qualquer possibilidade de encontrar uma camiseta com a estampa desejada. Alguns minutos depois, percebendo a aproximação de um funcionário, decido pedir ajuda. Ele tratou logo de me jogar um balde de água fria, sugerindo que desistisse, com a justificativa de que fora do mês em que se comemora o orgulho LGBT, dificilmente iria encontrar roupas com aquele tipo de estampa. Agradeço e ao sair da loja reafirmo o desejo de continuar a ação.

Num terceiro estabelecimento comercial minha busca não foi tão frustrada; pois, em uma arara no canto esquerdo, quase imperceptível, havia uma única regata de tamanho GG, contendo o Mickey e sobre sua cabeça o desenho de um arco-íris. Vou à procura de um funcionário e questiono se no estoque não teria um tamanho menor. Após verificações, conclui-se que aquela era realmente a última e única peça de roupa naquela temática existente na loja. A essa altura, não encontrar o que ansiava começou a me incomodar, gerando um certo desânimo. Decido, portanto, ir encontrar meus acompanhantes que me aguardavam num local do shopping.

Entrei e fui ao encontro da minha mãe, que estava nas proximidades do setor de utensílios domésticos, ao lado do setor de moda e acessórios. Conversando com ela, percebo estar perto de uma mesa com algumas, não muitas, camisetas desarrumadas, decido arrumá-las. Uma cai no chão, quando agacho para pegá-la, noto que há um outro compartimento embaixo, repleto de camisetas, estas devidamente dobradas. De relance, ao subir para colocar a camiseta que estava caída no chão, percebo a presença de uma estampa colorida.

Despretensiosamente, ao revirar o segundo compartimento daquela mesa, encontro a camiseta cuja estampa era a que tanto procurava. Uma única camiseta na cor preta e no tamanho M. Na estampa, a palavra PRIDE (orgulho, em Língua Inglesa) se destacava em meio às cores do arco-íris. Foi desse modo, vulnerável, ao acaso, que consegui finalizar a ação. Isso me conduziu ao entendimento de que mesmo quando, a princípio, havia desistido da ação, uma força invisível aos olhos carnis me fez completar o programado. É como se, mesmo quando imaginei desacionar a tecnologia de procura, algo pulsante em mim saltasse aos olhos e não me deixasse desvencilhar dessa busca.

### 3. [PARA CONSEGUIR A(COM)PANHAR]

Um fato, o mundo está carente de afetos.

Desde muito antes do período pandêmico, estamos, sobretudo nós viados, esvaziados de afetos.

Sempre estivemos esvaziados de afetos. Nossa história é essa.

Período pandêmico. Sofrimento, muito sofrimento.

Independentemente da direção do olhar, dor, desespero, desgaste, desassossego...

Mantenha a distância. Resgare as distâncias. Um metro e meio.

Meu braço tem sessenta e quatro centímetros.

Fique em casa. Fique em casa?

Ficar em casa, para muitos, significou se reunir.

Ficar em casa, para alguma parte da sociedade, significou descredibilizar severamente cientistas, médicos e agentes de saúde.

Como foi, para nós viados enrustidos, passar mais de dois anos em casa?

Olho para os lados e vejo somente as pessoas que amo.

Olho e me anulo.

Olho e não observo viadagens. Nem as minhas, muito menos as de outros.

Olho e duvido do amor que sinto.

Ver é diferente de observar.

Tínhamos tempo para observar, a pandemia nos trouxe isso.

Não temos mais, o cotidiano pós-pandêmico nos roubou isso.

Agora só vejo. Ver. Não percebo minhas viadagens.

É como se tivesse perdido a capacidade de perceber quem realmente sou.

Um ser viado, sem viadagens.

Acredito ter provado para mim mesmo, o quão bom ator sou.

Eu sou um bom ator. Ou imagino ser um bom ator. Ou o pacto do silêncio que me rodeia fez com que acreditasse que sou um bom ator.

O primeiro menino que beijei depois de todo esse período caótico, só beijei.

Amedrontado, só beijei. Cheio de desejo e tesão, só beijei.

Um beijo quase épico no MuNa- Museu Universitário de Arte.

Precisaríamos nos encontrar num lugar espaçoso e que tivesse relativamente um fluxo baixo de pessoas. Ideal. Propício. Só nós dois naquele lugar.

Mais de dois anos sem sexo. Sem transar.

Sem sentir o membro desonesto fazendo festa.

Jorrando espumas ao vento. Ao vento não, em mim, dentro de mim.

Âncora. Ancorar. Ancorar-me.

Já percebeu as similaridades da âncora com o pinto.

Falocentrismo. Horror. O horror se apresenta nos detalhes. Perceba. **V.I.ADO**

Os problemas se derivam dele, o membro desonesto.

Duas estruturas que quando completadas se tornam círculos viciosos, prontos para serem preenchidos com o líquido odorífero que trava quando entra em contato com a goela.

A essas esferas se acrescenta uma parte verticalmente ereta e munida do peso ideal para foder qualquer fundo de mar, qualquer bunda ou vida.

O pinto tem essas instâncias.

Fode a bunda e depois a vida.

A âncora tem essa instância, afundar-se até agressivamente tocar o fundo do (oce)ânus.

Afirmo, portanto, ser inerente retomar e friccionar as instâncias das memórias.

Sobretudo as que fazem referência ao período que originou tudo isso que hoje estamos repudiando.

Desconfio de palavras que não estão no gerúndio.

Percebam verbos no gerúndio, nos remetem ao movimento.

Gerúndio. Gerundismo.

Ancorando... Fodendo... Embarcando... Jorrando...

Por motivos óbvios de sobrevivência e aceitação, as viadagens ficaram resguardadas.

Além das distâncias, as viagens são forçadas a estarem resguardadas.

Experimenta ser viado no(s) ambiente(s) inapropriado(s).

Experimenta dar nome aos bois que te desapropriam de si e acreditam estar tudo bem.

É... viver neste mundo não é para amadores.

Traçar contornos subjetivos e discursivos neste mundo não é para qualquer um.

O que está em jogo é a verdade e não a realidade do fato.

É igual quando, ao me interpelar, chamam bichona.

Trato logo de mostrar o viado geométrico tatuado em meu braço esquerdo.

Bichona não, viadinho.

Assim mesmo no diminutivo.

Para combinar com você, mente imunda!

Ser gay não é ser viado.

Ser bicha não é ser viado.

Ser homossexual não é ser viado.

Viado é ser... e isto basta.

- Brincar de boneca não é brincadeira de homem e basta!

Perdi as contas de quantas vezes essa frase sonora fisicamente invadiu meus ouvidos.

Basta, aqui, significa um ponto que por sua vez significa algo que ultrapassa a delimitação de um final. Opressão. Opressão afetiva.

*Cheiro de mato. Interior de Minas Gerais, mais precisamente, município de Santa Vitória. Casa da amiga da minha mãe que tem uma filha cuja idade se aproxima da minha. Brincávamos de maquiar as bonecas enquanto elas, as mães, conversavam na sala. A maquiagem das bonecas rapidamente se transferiu para o meu rosto. Num átimo de esquecimento vou na sala, sou notado, mas a maquiagem no rosto é percebida antes da minha chegada total ao ambiente, quase uma premonição acompanhada de um grito/susto. Mando a dona da casa tomar no cu e saio correndo. Choro, lágrimas, compreensão do erro e pedido de desculpa. Qual é o erro? Estar maquiado ou mandar tomar no cu? Para mim tomar no cu nunca será um erro ou algo ruim, por isso me polio muito em mandar pessoas tomarem no cu, vai que gosta. Para mim, estar maquiado nunca será sinônimo de erro.*

No corpo do outro sempre é carnaval, e no seu?

Quantas vezes nos sentimos incapazes de carnavalizar por estarmos amalgamados nesse cenário opressor? Nesse cenário opressor-afetivo?

Essa força que nos atinge, de todos os lados, sem deixar ser capturada é demasiadamente desastrosa.

As extremidades dessa força são unidas até se tornarem rede.

Rede tramada com experiências traumáticas. Sempre traumáticas.

Cartografar experiências que se configuram como um devir- viado.

Essa estranha experiência viada de ser assombrado.

Entenda, não são só os mortos que assombram.

Desde criança...

Sapato de salto da minha mãe, viado.

Batom vermelho da minha mãe, viado.

Blusinha curta da minha mãe, viado.

Aos nove anos começo a cobrar-me ser magro, viado.

Aos quinze anos, me encorajo a cheirar a cueca de um desconhecido, viado.

Enquanto todos dormem, cheiro cueca.

Aos dezesseis anos me relaciono com uma menina, viado.

Nada além de beijos e repulsa.

Gostaria de me esquecer disso.

Gostaria de não ter vivido isso.

Gostaria que minha primeira experiência amorosa fosse com um homem.

Lembro também do comentário que fiz sobre gostar de calcinhas de renda.

A mãe dela foi lá e comprou. Ela me mostrou, como quem quer e espera que algo aconteça.

Experiência traumática. Algo além de beijo.

Experiência ímpar. Ela poderia prever o significado do comentário.

Essa experiência permanece em mim.

A ameaça de viver experiências como essa desde sempre me assombra.

Esse tormento me faz aproximar e gerar fricções sobre os campos do desejo e da experiência.

Nessa ocasião, meu desejo esteve apartado da experiência. “Se a experiência é o que nos acontece, e se o sujeito da experiência é um território de passagem, então a experiência é uma paixão” (Larrosa, 2022, p.28).

Experiências são Experiências. Experiências são pedagógicas.

Experiências não podem ser fabricadas.

Desejos são desejos. Desejos são reais e podem ou não ser fabricados.

Genuínos ou não. Mas sempre desejos.

Os genuínos nascem conosco, os fabricados são adquiridos ao longo das experiências da vida.

Ser viado é um desejo genuíno.

Reafirmo, portanto, meu desejo não acompanhou minha experiência.

Ser viado quase nunca acompanhou as minhas experiências.

Se o que experienciei não foi uma predileção ou amor, muito menos um martírio. Então, só posso ter vivido algo que se insira não apenas no trânsito ou na passagem de território, mas, na transformação efetiva dessa alternância em uma situação nova, híbrida e fugaz. Apoiado no pensamento de Suely Rolnik (2018), tenho percebido essa dimensão como transterritorialidade, ponto que localizo as minhas experiências viadas.

Nesse sentido, habitar a transterritorialidade se torna quase intrínseco ao sujeito viajante que ao viajar “[...] interrompe a comodidade, abala a segurança, sugere o desconhecido, aponta o estranho, o estrangeiro” (Louro, 2020, p. 23). E diante disso se colocam a transitar por entre as ruelas marginalizadas das emoções, dos sentimentos, das rejeições e pensamentos. Imagino que o caminho das artes seja o que melhor assegura esse trânsito viado por possibilitar o vislumbre encarnado da fronteira entre as experiências e os desejos na transterritorialidade. Nesse caminho, a ideia de dissidência sexual se apresenta não como um conceito frio a ser colocado em debate, mas, como uma perturb(ação). Ação de constantemente buscar formas, novas formas, fluxos.

**Breve. Muito breve. Talvez não precise ser tão breve. Quase nada é tão breve. Brevidade. Um corpo viado breve, não tão breve assim. Um corpo viado interpreta. Um corpo viado dança. Interpreta mais do que dança. Interpreta verdades e dança conceitos...<sup>7</sup>**

#### 4. [PARAÍSO]

Na esfera do combate micropolítico, a imagem do paraíso é a de um mundo onde a vida encontraria enfim sua suposta paz eterna – um delírio fabulado por forças reativas (Rolnik, 2019, p. 97).

Provocado pela existência, nem que seja fictícia, desse ‘suposto paraíso’, caio numa emboscada. Esse pensamento, como tantos outros, me fazem provar do veneno que implantaram em mim, que me fizeram acreditar não fazer mal algum. A experiência que tenho com o desejo mais uma vez não

<sup>7</sup> Ver a ação performativa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OKdmk4jvjh8>. Acesso em: 13 jul. 2023.

acompanha a realidade dos fatos. E em meio a um caldeirão de inexistências, impossibilidades de ser-agir, culpas e invisibilização, vislumbro o que seria meu paraíso. E essa perspectiva de paraíso a qual me aproximo, assim como a palavra mãe começa com a letra M.

Meu paraíso antes de ser mãe é Márcia. Márcia dá risada larga, alta e expressiva, assim como eu. Meus desejos, quando estou perto dela, acompanham genuinamente minhas experiências. E por isso, sou transportado para transterritorialidade e vivencio a diluição da existência. Eis a primeira atitude micropolítica que exerço após me entender viado. Amar e contra-amar a minha mãe. Mas apesar disso tenho medo.

Medo de culparem ela pela minha dissidência sexual.  
Medo de agirem maldosamente por conta disso.  
Medo.  
Sei que esse assombro também a acompanha.  
Há medo!  
Assim como as histórias dos dissidentes não se apresentam no singular, os sofrimentos também não.  
Todos sofrem.  
Não há exceção.  
Sempre no plural.  
Sempre sofrendo.  
Mas o medo alvo ocupa o corpo visível exposto à dissidência.

Somos nós dois numa redoma, se nutrindo do amor que prezamos um pelo outro. Um amor seguro. Seguro no sentido de poder ser quem sou e ainda ser muito amado. Seguro minha mão na sua e de repente me sinto da melhor maneira que poderia me sentir: VIADO. As mães têm essas instâncias de amor e isso faz com que queira enclausurar-me com/na minha. Mas não está certo, esse movimento é justamente o que esperam e querem de mim. Enclausurar-me.

É engraçado como algumas pessoas se tornam, pela via do afeto, transterritorialidade. É engraçado e estranho experienciar isso. Sou atravessado pelo olhar da minha mãe. Sou atravessado pelos olhares de vergonha. Encar(n)o os olhares de ódio. E entendo que não posso ser viado pela ótica de outros, mas sim ser o que sou e ponto. Nesse sentido, o ponto significa o final. Significa, mas isso não sugere a sua transposição para a realidade. É por isso que ser viado é ser. É por isso que ando por aí criando rebeldias performativas e procurando por meio delas acessar as tecnologias que deixam perceptível as façanhas inconscientes que vêm se tornando, de algum modo, justificativa para a LGBTQIAPN+fobia.

## 5. [ACIONAR]

Espero ter dimensionado ações micropolíticas que estejam associadas diretamente ao fazer artístico ou não. É praticamente impossível fugir desses dispositivos quando se pretende garantir a existência dos/as viajantes e das reflexões sobre como ainda nossa sociedade continua, exacerbadamente, invisibilizando a comunidade LGBTQIAPN+. A pretensão é, e imagino não se encerrar aqui, tornar visível as formas micropolíticas que possam respaldar a ascensão dessa comunidade, tal qual essa nossa/minha rebeldia precária.

Aos poucos e ousadamente atribuo grande parte dessas conquistas às micropolíticas, percebo que estamos reivindicando cada vez mais concretamente o que é nosso por direito e acessando lugares de poder, jamais imaginados. Artistas como Tales Frey, Rafael Bqueer, Isadora Ravena e tantos outros somam forças para que possamos coletivamente entender o quanto as ações micropolíticas contribuem para que nossas narrativas se tornem de conquistas e poder, escapando, com isso, das narrativas de sofrimento e violência.

Não tenho perspectiva de transformação deste mundo, não acredito que essas ações são capazes de transformar por inteiro coletivos, muito menos possibilitar a vivência real do paraíso. Não posso ser otimista a esse ponto. Os meus estão morrendo e uma hora certamente chegará a minha vez. Nesse sentido, me pego tentando, assim mesmo no gerúndio, enviesar as discussões e criar tentativas. Amanhã, certamente, criarei outra e assim por diante. Tentativas que irão se contradizer e está tudo bem. A potência daquilo que é efêmero. O fato é que esta evidência me despertou o desejo de experienciar a tentativa de término com a verdade, com a realidade. Utilizo para isto uma imagem. Término deste texto. Final? Ou onde tudo re(começa)?

O PODER TEM LIMITE?

**Imagem 2**



**Fonte:** Elaboração própria.

## REFERÊNCIAS

- ALICE, Tânia. **Performance como revolução dos afetos**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2016. 225 p. v. 1. ISBN 9788539108190.
- CONCEIÇÃO, Evaristo. **BECOS da Memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas editora, 2018. 162 p. v. 1. ISBN 978-85-347-0552-3.
- BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2022. 451 p. v. 1. ISBN 978-65-5711-129-1.
- KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 87 p. v. 1. ISBN 9788535932416.
- LARROSA, Jorge. **Tremores: Escritos sobre experiência**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. 175 p. v. 1.
- LOURO, Guacira. **Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 109 p. v. 2. ISBN 978-85-513-0390-0.
- OLIVEIRA, João Manuel de. **Desobediências de Gênero**. 1. ed. Salvador, BA: Devires, 2017. 124 p. v. 1. ISBN 9788593646034.
- PRECIADO, Paul. **Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 317 p. v. 1. ISBN 978-85-378-1883-1.
- QUINALHA, Renan. **Movimento LGBTI+**: uma breve história do século XIX aos nossos dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. ISBN 978-65-5928-168-8.
- RODRIGUES, Cláudio. **Flor do aguapé: contos bixa**. 1. ed. Uberlândia, MG: O Sexo da Palavra, 2022. 128 p. v. 1. ISBN 9786588010334.
- ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não cafetinada**. 2. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018. 208 p. v. 1. ISBN 9788566943597.

*Data de submissão: 06/02/2024*

*Data de aprovação: 20/05/2024*

## ARARA-CANINDÉ (*ARA ARARAUNA*) NO SUL DE RORAIMA: A REINVENÇÃO DA CONVIVÊNCIA ENTRE O HOMEM E A FAUNA SILVESTRE NA COMUNIDADE ‘RIO DIAS’

*Polyanni Dallara Dantas Oliveira*<sup>1</sup>

*Rafael Teixeira de Sousa*<sup>2</sup>

*Yunã Lurie Araújo Passos*<sup>3</sup>

### RESUMO

A Arara-canindé/*Ara ararauna* (Linnaeus, 1758) é uma espécie presente nas densas florestas tropicais do extremo norte do Brasil, podendo ser encontrada com facilidade no estado de Roraima, apesar do avanço do desmatamento e queimadas impulsionadas por interesses econômicos. Embora a exploração ambiental ilegal tenha aumentado na região nos últimos anos, é possível notar os efeitos da convivência entre os moradores da zona rural de Caracará (RR) e as aves silvestres, indicando que o processo de povoamento nessas áreas proporciona o encontro inevitável entre o modo de viver da população e o modo de ser desses animais. De forma que este abalo, ora gera uma compreensão mútua e uma aproximação, ora promove o desequilíbrio e a violação da fauna. Nesse contexto, este estudo visa analisar a experiência de coexistência entre as espécies na área de estudo, buscando sensibilizar a comunidade para a importância da conservação dos habitats e ecossistemas. Os procedimentos metodológicos adotados envolvem observações diretas, entrevistas e análise documental realizadas durante expedições na localidade Rio Dias pertencente a Caracará, e em Boa Vista, ambas situadas em Roraima. A coleta de dados registrou os comportamentos das araras e a percepção da comunidade sobre a fauna local, sendo complementada por entrevistas e registros fotográficos. Os resultados destacam a urgência de repensar a relação entre humanos e natureza, enfatizando a necessidade de preservar a rica biodiversidade da região amazônica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Avifauna. Roraima. Biodiversidade.

---

<sup>1</sup> Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Docente EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR).

E-mail: [polyanni.dallara@ifrr.edu.br](mailto:polyanni.dallara@ifrr.edu.br).

<sup>2</sup> Doutor em Nutrição e Produção Animal pela Faculdade de Medicina Veterinária e Zootecnia (FMVZ) da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Zootecnia na área de Produção Animal pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), com Período Sanduíche no Programa de Pós-Graduação em Ciência Animal e Pastagens da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ) da Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Zootecnia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Docente EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR).

E-mail: [rafael.sousa@ifrr.edu.br](mailto:rafael.sousa@ifrr.edu.br).

<sup>3</sup> Especialista em Treinamento Desportivo e Educação Física Escolar pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENTI). Licenciada em Educação Física pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR). Docente EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR).

E-mail: [yuna.passos@ifrr.edu.br](mailto:yuna.passos@ifrr.edu.br).

## MACAW (*ARA ARARAUNA*) IN THE SOUTH OF RORAIMA: THE REINVENTION OF COEXISTENCE BETWEEN MAN AND WILD FAUNA IN THE 'RIO DIAS' COMMUNITY

### ABSTRACT

The Macaw/*Ara ararauna* (Linnaeus, 1758) is a species present in the dense tropical forests of the extreme north of Brazil, and can be easily found in the state of Roraima, despite the advance of deforestation and fires driven by economic interests. Although illegal environmental exploitation has increased in the region in recent years, it is possible to notice the effects of the coexistence between residents of the rural area of Caracarái (RR) and wild birds, indicating that the population process in these areas provides the inevitable encounter between the of living of the population and the way of being of these animals. So this shock sometimes generates mutual understanding and rapprochement, and sometimes promotes imbalance and violation of the fauna. In this context, this study aims to analyze the experience of coexistence between species in the study area, seeking to raise awareness among the community about the importance of conserving habitats and ecosystems. The methodological procedures adopted involve direct observations, interviews and documentary analysis carried out during expeditions in the Rio Dias location belonging to Caracarái, and in Boa Vista, both located in Roraima. Data collection recorded the behaviors of the macaws and the community's perception of the local fauna, being complemented by interviews and photographic records. The results highlight the urgency of rethinking the relationship between humans and nature, emphasizing the need to preserve the rich biodiversity of the Amazon region.

**KEYWORDS:** Avifauna. Roraima. Biodiversity.

### 1. INTRODUÇÃO

O estado de Roraima, totalmente inserido no bioma Amazônia, abriga uma fauna e flora diversificadas, residindo em seus habitats animais silvestres raros e em perigo de extinção. Além do tráfico de animais, é possível notar que as atividades de origem antrópica têm afetado os ecossistemas. Segundo dados do Sistema de Alerta de Desmatamento (SAD), divulgados pelo Instituto do Homem e Meio Ambiente (Imazon), Roraima foi o quarto estado que mais desmatou a Amazônia no primeiro trimestre do ano: “A derrubada passou de 13 km<sup>2</sup> em março de 2022 para 28 km<sup>2</sup> em 2023, uma alta de 115%” (Imazon, 2023, p. 1). Tais fatores contribuem para o desequilíbrio das espécies, principalmente das aves, que são sensíveis ao ambiente em que vivem. De modo que, mesmo o desmatamento fragmentado pode ocasionar o desaparecimento de algumas espécies, pois a mata contínua é fundamental para a manutenção de um ecossistema normal (Cohn-Haft, 2020).

Em vista disso, as investigações deste trabalho, a partir das expedições feitas em Caracarái e Boa Vista, trazem à luz a experiência de coexistência entre a população e a Arara-canindé/*Ara ararauna* (Linnaeus, 1758) na comunidade do Rio Dias, localizada na Vicinal 1, Projeto de Assentamento (PA) Rio Dias, Caracarái – (RR). Para tanto, os pesquisadores estabeleceram um diálogo com os moradores da região, à medida que realizavam a revisão de literatura sobre o tema, com vistas a compreender a

origem e as ramificações dessa relação dual que atravessa as espécies, e buscaram identificar caminhos possíveis para a conservação da avifauna roraimense por meio de uma imersão profunda em sua realidade originária.

Fala-se de uma Amazônia, a partir de sua própria morada, nos relatos e nas experiências cotidianas junto aos ribeirinhos, considerando os contextos urbanos da capital e rural das vicinias do sul do Estado. Os trânsitos, os encontros e os desafios da convivência entre a natureza e o ser humano são nitidamente percebidos, mas a adoção de atitudes e estabelecimento do pensamento crítico por parte das pessoas faz-se urgente diante das condições ambientais da atualidade.

O pertencimento à natureza permite a compreensão do movimento espontâneo da realidade natural, que envolve um tempo, um local e uma linguagem própria. Sem o pertencimento a aproximação é superficial. Uma relação equilibrada entre indivíduo e mundo exige a tomada de responsabilidade para com as próximas gerações, mais a busca por modos de coexistência possíveis.

Agradecemos imensamente a toda equipe do Bosque dos Papagaios de Boa Vista (RR), a família do Rio Dias que recebeu e acolheu os pesquisadores com suas extraordinárias histórias das quais muito serviram de aprendizado, também a Alessandra Alves da Silva e Aparecida da Costa Oliveira, fundamentais para que este trabalho fosse realizado.

## **2. TRÁFICO MUNDIAL DE ANIMAIS SILVESTRES**

Por mais distante que pareça da realidade das pessoas, por nunca terem visto ou até pela falta de conhecimento e informação, o tráfico de animais silvestres é um dos responsáveis pela extinção das mais variadas espécies no Brasil. De maneira que, a família Psittacidae (psitacídeos), da qual fazem parte os papagaios, periquitos e araras, integram o grupo de mais expressivos números na lista de espécies da Fauna Brasileira Ameaçada de Extinção, segundo o "Relatório Nacional sobre o Comércio Ilegal da Fauna Silvestre", realizado pela Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais (Renctas) (Sick, 1997). Para além disso, a caça predatória voltada ao tráfico e a subsistência, bem como o desmatamento, contribuem para o extermínio de ecossistemas e o desarranjo dos habitats naturais (Redford, 1992; Rocha, 1995).

Desde o Brasil-Colônia, o rapto de animais em solo nacional é realizado para fins comerciais, vide a carta de Pero Vaz de Caminha, em que o escrivão relata ao Rei D. Manuel o que havia encontrado na chamada "Ilha de Vera Cruz", em 1500. É possível notar com o relato que, os

psitacídeos foram alvos de primeira importância junto a *Crotalus durissus*/Cascavel (Linnaeus, 1758) (Pereira, 2002):

Resgataram lá por cascavéis e outras coisinhas de pouco valor, que levavam, papagaios vermelhos, muito grandes e formosos, e dois verdes pequeninos, e carapuças de penas verdes (...) Vossa Alteza todas estas coisas verá, porque o Capitão vo-las há de mandar, segundo ele disse. (Amado, 2001, p. 103).

Dando um salto no tempo, em 2011, o cineasta brasileiro Lucas Saldanha, com a animação “Rio”, exibida em 72 países (Gazeta do Povo, 2011), revelou uma narrativa que teve como pano de fundo a máfia dos traficantes de animais originários de países estrangeiros. A cena inicial do filme já aponta o tom do problema, quando o alegre e espontâneo alvorecer da bicharada na floresta da Mata Atlântica, no Rio de Janeiro, é interrompido pelo barulho aterrorizante das gaiolas utilizadas pelos caçadores na captura dos animais, dentre eles: um filhote de *Anodorhynchus hyacinthinus*/arara-azul (Latham, 1790) e a *Ara chloropterus*/arara-vermelha (Gray, 1859).

Independentemente de qualquer opinião que possa surgir sobre a Carta de Caminha no século XV, ou ao enredo da animação cinematográfica brasileira, há uma experiência que acompanha o encontro entre humanos e demais seres vivos pertencentes ao planeta Terra: ela põe em jogo a harmonia e o conflito. O princípio vital da modernidade era permitir aos descendentes do *homo sapiens* a total superação da ignorância intelectual, dos costumes e crenças das autoridades de épocas medievais. Inclusive, a tentativa de desvinculação das narrativas e perspectivas sagradas/místicas do âmbito do conhecimento, da organização social e da política. Logo, as artes, as ciências objetivas, as instituições sociais, a moralidade e a lei, numa perspectiva universal, seriam desenvolvidas a partir do uso da razão sob critérios rigorosos na investigação, observação da realidade natural, social, da clareza conceitual e experimental. Assim, o êxito no progresso científico poderia ser empreendido e, concomitantemente alcançado o “[...] controle das forças da natureza, como também a compreensão do ser e do mundo, o progresso moral, a justiça nas instituições sociais e até mesmo a felicidade humana” (Habermas, 2017, p. 13).

O que poderia dar errado nesse intento? O simples fato de que a serventia da racionalidade atende, continuamente, aos interesses humanos. O espírito da modernidade, à proporção que avança na instrumentalização e domínio da realidade para melhorar a vida, põe-se a trair essa possibilidade, quando estabelece as finalidades às quais os meios irão servir. A expedição de Cabral é um exemplo didático para ilustrar essa breve relação de conceitos filosóficos, uma vez que a dominação desmedida dos recursos naturais, dos biomas, das faunas, floras, da própria natureza como um todo, gera uma

data de validade para a existência humana e planetária. Não se contesta os benefícios que a razão trouxe para a humanidade. Ora, já no século XVII, os trabalhos filosóficos de Galileu, Bacon e Descartes foram a base para o desenvolvimento da ciência e da técnica a partir de uma metodologia que unisse teoria e prática com vistas a promover a felicidade. Eis o projeto da modernidade: razão autônoma e obtenção da felicidade.

Ainda assim, esse projeto tomou duas direções. A primeira, consiste na tentativa de harmonizar essas duas experiências, uma sendo consequência da outra. Isso significa que o conhecimento (teoria) estabelece os meios (técnica) para o aprimoramento da vida, os filósofos da Escola de Frankfurt<sup>4</sup>, Adorno e Horkheimer (1986), denominaram esse processo de racionalidade instrumental. A segunda, um conflito, pois o estabelecimento das finalidades às quais esses meios servem assumem valores morais, conceito que o pensamento filosófico ocidental chamou de razão prática (Silva, 1997).

Os modernos, então, traduziram racionalmente a fusão aristotélica: da razão teórica que conhece, e por intermédio desse conhecimento cria os meios, e a razão prática (*phronesis* aristotélica) que deve discernir os fins. A união desses âmbitos era para Descartes, a sabedoria. Nesse sentido, os diversos objetos precisavam se adequar a esse método intelectual uniforme que incide sobre os objetos, porque a correspondência entre objeto e método dá-se pela abstração da diversidade à unidade – por intermédio do conhecimento matemático. A preocupação de Descartes, sem dúvida muito importante, era encontrar um fundamento irrefutável o qual será a morada de todo o conhecimento, pois:

[...] a consistência e a completude do sistema que assim se edificará depende da solidez e da unidade do seu princípio. [...] Pode-se continuar falando numa diversidade de objetos (a alma, Deus, os corpos), mas o conhecimento evidente supõe a redução desta diversidade de conteúdos a uma uniformidade intelectual. De alguma maneira é preciso abstrair da diversidade a unidade, para que haja correspondência entre método e objeto. É a própria unidade do paradigma que exige esta redução, já que a certeza matemática, isto é, eminentemente intelectual e que incide sobre entes abstratos, é o protótipo de evidência. É este o significado da matematização do mundo, ou do caráter matematizante do conhecimento enquanto tal (Silva, 1997, p. 12-16).

De acordo com Adorno e Horkheimer (1986), a antítese na história da razão é essa proposta de racionalidade, não refletir sobre os seus elementos regressivos. O domínio científico da natureza, concebido como razão calculadora, para tais filósofos, era estabelecido ao passo que a autonomia da racionalidade dava lugar à manipulação da natureza, fazendo com que todos os seres se tornassem

---

<sup>4</sup> Movimento filosófico que propõe uma Teoria Crítica sobre as condições sociais, econômicas e políticas que envolvem o pensamento e a prática, a fim de transformação da realidade (Rüdiger, 1999).

meras ‘coisas’ a serem medidas por seu valor de utilidade em favor do capitalismo: processo denominado de coisificação. Logo, o sujeito que domina, acaba sendo dominado pelos próprios meios de dominação, de forma que essa instrumentalização irrestrita e cega, confiando plenamente no progresso ilimitado, enfraquece a visão crítica do regresso que surge a partir dele (Adorno; Horkheimer, 1986; Silva, 1997).

Nessa perspectiva, é fundamental pensar nos efeitos de um progresso a todo custo, dado que todos os seres vivos do planeta são uma comunidade, uma família. Assim ensina a concepção ética africana ubuntu, com uma filosofia do ‘Nós’, afirma um modo de existência que implica: ser por meio dos outros como cuidado e partilha, sejam humanos ou não, vivos ou mortos (Louw, 2010). Assim, esse ethos (caráter ou modo de ser) ubuntu, significa que uma pessoa vem a ser propriamente no mundo, não só por outras pessoas, mas por outros seres vivos, e também mortos, pois a memória, bem como a tradição oral, é a fonte de sabedoria, o conhecimento total, fundadora da alma africana (Hampaté Bâ, 1982). Então, a felicidade humana é experienciada plenamente quando há a partilha solidária e o cuidado do outro: pessoas, animais, plantas e o espírito dos que morreram.

De um lado, tem-se o projeto hegemônico ocidental colonial, a qual os filósofos modernos europeus podiam até não contribuir diretamente com suas obras, mas seus sistemas de pensamento estavam subjugados a essa política impensada (Sodré, 2020). De outro, a decolonialidade, um movimento não somente acadêmico e político – protagonizado por intelectuais da América Latina – mas também uma prática de intervenção e oposição ao imperialismo. A interpretação decolonial da realidade ergue uma crítica ao padrão conceitual e existencial colonialista determinante na universalização do pensamento intelectual, dos costumes religiosos, culturais, e da própria existência dos povos; estes, sujeitos coloniais das fronteiras, tratados como inferiores e subordinados aos colonizadores (Costa, Grosfoguel, 2016). À vista disso, o pensamento decolonial rompe com os pensamentos, conceitos e perspectivas colonialistas europeias “[...] gravados nas mentes e corpos por gerações”, e se compromete em reconhecer e trazer à tona “[...] o pensamento dos povos originários (índios) e de diáspora forçada (negros) (Costa Neto, 2016, p. 51).

O processo civilizatório ocidental funda uma alienação totalizadora dos homens com relação aos objetos dominados, na relação com outras pessoas e consigo mesmo, porque há um esvaziamento total da reflexão e da crítica na sociedade da dominação e da produtividade, já que o “industrialismo coisifica as almas” (Adorno; Horkheimer, 1986, p. 40). A racionalidade instrumental é, sobretudo, a maneira como as pessoas se relacionam na sociedade capitalista. Sendo assim, não somente a natureza

é manipulada por toda uma lógica de adaptação aos interesses humanos, tomada como um encadeamento de fatores calculáveis, mas os próprios seres humanos se tornam um produto, uma máquina que tem seu valor baseado na utilidade (Rocha, 2018). Isto posto, compreende-se porque a razão instrumental e a prática são indissociáveis, e precisam de uma revisão crítica, pois os mesmos instrumentos utilizados para a dominação totalitária e servidão, podem ser usados a favor da liberdade e emancipação (Silva, 1997).

Essa conceituação filosófica ajuda a pensar a relação de aproximação e distanciamento que o ser humano estabelece com os outros seres vivos. A coisificação dos seres, fruto da instrumentalização moderna, encontra-se, por exemplo, na captura dos papagaios-verdadeiros (*Amazona aestiva*), que pelos caçadores de animais silvestres são lançados numa gaiola para serem transportados nas piores condições possíveis, posteriormente dopados, e depois colocados em tubos de policloreto de vinilo (PVC), já que escondidos em malas podem passar pela vistoria dos aeroportos. Note que o caçador não distingue um papagaio do outro, ou um papagaio de uma arara, para ele são coisas e objetos constituintes de uma unidade a ser manipulada e mantida sob controle: “[...] é o que acontece, por exemplo, ao cientista no laboratório, para quem todos os ratos são iguais, pois portadores das mesmas propriedades físico-químicas” (Rocha, 2018, p. 151). O exemplo dos papagaios ou ratinhos demonstra uma lógica colonizadora, pois o conhecimento e a tecnologia atendem a dominação e a exploração de uma espécie por outra.

Esta atividade ilegal é a terceira mais lucrativa do mundo, movimentando 20 milhões de dólares por ano, sendo o Brasil gerador de 10% no mercado internacional (Pereira, 2002). No caso da Terra Brasilis, de acordo com dados da Renctas, 38 milhões de espécimes são caçadas ilegalmente (Pereira, 2002). A ineficiência na regularização e controle, a grande biodiversidade e as condições econômicas desfavoráveis contribuem no agravamento do contrabando de animais silvestres em solo brasileiro (Rocha, 1995).

Em se tratando das aves, especificamente araras e papagaios, são abundantemente encontrados no bioma amazônico. Das espécies originárias dos biomas brasileiros mais procurados no mercado internacional, conforme Relatório da Renctas (2001), com os preços equiparados ao valor do dólar em 2023, estão: *Anodorhynchus leari*/arara-azul-de-lear (Bonaparte, 1856) - US\$ 60,000/R\$ 312.078,00; *Anodorhynchus hyacinthinus*/arara-azul (Latham, 1790) - US\$ 25,000/R\$ 130.032,50 e *Ara ararauna*/arara-canindé (Linnaeus, 1758) - US\$ 4,000/R\$ 20.805,20. Vale salientar que os estados de Roraima e do Amazonas não responderam aos questionários enviados aos Batalhões de Polícia Florestal (BPF) pela

Renctas, aproximadamente nos anos 2000/2001, por não disporem dessas unidades em suas regiões, nem de informações suficientes.

No entanto, esta realidade ainda é tomada como um fato distante da população. Quase que invisível à maioria das pessoas. Apesar das discussões levantadas em artigos científicos, bem como redações e reportagens nos meios de comunicação e mídias digitais sobre a conscientização da preservação da fauna e flora brasileira, há uma dormência em relação ao tema. Esse fenômeno coloca cada pessoa diante do destino e da construção histórica do modo de ser ‘humano’ pautado na utilização de recursos tecnológicos a favor da dominação da natureza. A própria natureza ao reagir a essas investidas, pede que seus filhos (humanos e não humanos) também o façam.

## **2.1. Avifauna de Roraima: mantenedor de animais silvestres “Parque Ecológico Bosque dos Papagaios”**

O Estado de Roraima, localizado no extremo norte do país, precisamente na área da Amazônia, abriga uma região heterogênea no que diz respeito à fauna, flora e ecossistemas. Os habitats são distintos, incluem floresta de terra firme, floresta sazonalmente inundada (*várzea e igapó*), floresta de areia branca (*campina e campinarana*), savana, galeria, floresta seca e vários tipos de florestas montana na formação do bioma amazônico local. O compilado realizado por *Naka et al., (2013)*, sinaliza a existência de 741 (setecentos e quarenta e uma) espécies que compõem a avifauna do bioma amazônico roraimense. Dentre os variados tipos de aves, 29 (vinte e nove) são da família Psittacidae (psitacídeos), sendo quatro destas: *Ara ararauna*/Arara-canindé (Linnaeus, 1758), *Ara macao*/Araracanga (Linnaeus, 1758), *Ara chloropterus*/Arara-vermelha (Gray, 1859) e *Ara severus*/Maracanã-guaçu (Linnaeus, 1758) – bastante visadas pelo tráfico.

Com o propósito de obter informações detalhadas sobre a rotina e o modo de vida das araras em terra macuxi, os autores deste trabalho realizaram uma expedição de campo ao Parque Ecológico Bosque dos Papagaios, localizado na Zona Oeste de Boa Vista, capital do Estado. O parque foi fundado em 2009, pela prefeitura de Boa Vista, por meio de Decreto nº 113/E, 1º de junho de 2009, com a finalidade de acolher animais silvestres, sejam aves ou mamíferos, retirados da natureza por algum motivo. Muitas são as razões pelas quais os animais chegam ao abrigo, entretanto, as mais frequentes apreensões se dão por tráfico, denúncias e entrega voluntária. O viveiro do Bosque dispõe de uma área institucional de 12 hectares, constituída de vegetação nativa com árvores de médio e grande porte. Todos os animais que chegam ao local precisam obrigatoriamente passar pela perícia do

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), que tem a função de cadastrar, estudar e colocar os animais em quarentena, para que sejam posteriormente encaminhados ao Bosque (Miranda, 2021).

A expedição foi realizada em março de 2023, na referida data estavam abrigadas no mantenedor as seguintes espécies: *Ara ararauna*/Arara-canindé (Linnaeus, 1758), *Ara chloropterus*/Arara-vermelha (Gray, 1859), *Ara macao*/Araracanga (Linnaeus, 1758), *Amazona amazonica*/Papagaio-do-mangue (Linnaeus, 1766), *Amazona farinosa*/Papagaio-moleiro (Boddaert, 1783), *Amazona ochrocephala*/Papagaio-campeiro (Gmelin, 1788), *Amazona festiva*/Papagaio-da-várzea (Linnaeus, 1758), *Ara severus*/Maracanã-guaçu (Linnaeus, 1758), *Diopsittaca nobilis*/Maracanã-pequena (Linnaeus, 1758), *Orthopsittaca manilatus*/Maracanã-do-buriti (Boddaert, 1783), *Pionus menstruus*/Maitaca-de-cabeça-azul (Linnaeus, 1766), *Ortalis motmot*/Aracuã-pequeno (Linnaeus, 1766), *Crax alector*/Mutum-poranga (Linnaeus, 1766), *Pionites melanocephalus*/Marianinha-de-cabeça-preta (Linnaeus, 1758), *Ramphastos toco*/Tucano-toco ou tucanuçu (Statius Muller, 1776) e *Ramphastos tucanus*/Tucano-de-papo-branco (Linnaeus, 1758).

Na ocasião, o médico veterinário do Bosque concedeu uma entrevista aos pesquisadores, na qual revelou o trabalho minucioso que é realizado antes dos animais chegarem ao local. Além de evidenciar a importância da iniciativa, pois proporciona bem-estar aos animais, uma vez que apartados da natureza, a chance de reabilitação e sobrevivência ao serem devolvidos ao habitat natural é mínima; também promove a educação ambiental aos seus visitantes estrangeiros e toda a população de Boa Vista. Na entrevista, explicou o veterinário:

— *Essas espécies que nós temos aqui no mantenedor de animais, o próprio nome diz, a gente mantém uma fauna aqui. Essa fauna é proveniente de animais que são traficados, animais que são apreendidos, que são entregues voluntariamente também. Pessoas que estão se adaptando ainda a legislação, aí entrega o animal e ele acaba parando aqui. Ele não é entregue diretamente aqui, existe um fluxo e um protocolo a ser seguido dos animais da fauna silvestre.*

*Os animais, no geral, aves ou mamíferos, seja qualquer espécie que for, quando são apreendidos ou são recolhidos, ou são resgatados; enfim, independente da origem, eles vão para um setor do governo federal chamado Centro de Triagem de Animais Silvestres (Cetas), ligado ao Ibama. Esse centro de triagem o nome já sugere, é um centro que vai receber esses animais, fazer uma triagem tanto veterinária, quanto enfim, da origem deles e tudo mais, do ponto de vista legal e fiscalização. E depois eles ficam em quarentena, no caso de apresentar sintomas, saber se estão doentes ou não, ou se precisam de primeiros socorros. Depois, eles são encaminhados para mantenedores que justamente funcionam como apoio a essa política de conservação de fauna, de preservação, para que eles possam ter uma sobrevivida.*

Então, a maioria desses animais já não alça voo, já chegam aqui mutilados ou machucados. Eles já são próprios de cativeiro, domesticados, não tem mais convívio da vida livre. Eles vêm para um ambiente desse artificial que a gente tenta simular ao máximo e ambientar ele o melhor possível para que eles tenham uma sobrevivência. A gente procura exatamente o bem-estar animal através disso aqui. Então, nesse recinto aqui, esse recinto é prioritário para as aves. Porque são os animais mais traficados, quem mais sofre, né? Os mais procurados, mais traficados.

Outras espécies também existem aqui, que são três mamíferos, a capivara<sup>5</sup>, cutid<sup>6</sup> e a paca<sup>7</sup>. Foi uma experiência que nós fizemos. Deu certo por conta da capivara já vir também de muito convívio com o ser humano. Ela se adaptou, a gente aproveitou e deixou ela aqui.

O pessoal tá fazendo este curral aqui porque vai chegar uma anta<sup>8</sup> e um veado-galheiro<sup>9</sup>. Eles também estão no Cetas. Então, vai acabar vindo pra cá. Isso é uma política nacional, todo estado tem que ter um mantenedor ou mais. Aqui no estado de Roraima nós só temos em Boa Vista dois mantenedores: este da prefeitura e o Mantenedouro de Fauna Silvestre do 7º Batalhão de Infantaria de Selva (7º BIS). Então, o Ibama faz esses encaminhamentos. Às vezes alguns animais conseguem se desenvolver e conseguir uma capacidade de retorno para a natureza. Isso passa por uma avaliação também do Ibama que acompanha. A gente abriga eles aqui e depois a gente faz a soltura. Já tivemos a experiência de alguns animais aqui que conseguiram se recuperar de alguma forma.

Aqui no bosque, também de vida livre, nós mantemos alguns quelônios que são os tracajás<sup>10</sup> e os jabutis<sup>11</sup>. Eles estão soltos por aí, e outros que fazem parte também desse local de preservação urbana tanto de fauna como flora. Então, aqui a gente tem porco espinho, tem cobra, tem tudo isso aqui, por isso que a gente pede para não sair das trilhas.

Fazer as trilhas internas que a gente fez, não pode fazer piquenique para não deixar restos de alimentos. É todo um processo de educação ambiental. Por isso que a gente traz as crianças pra cá, para elas saberem de tudo isso, entendeu?

A gente também não trabalha com espécies exóticas, a gente só trabalha com espécies da fauna amazônica. Todas essas espécies que a gente tem aqui, a arara-vermelha, a canindé, os papagaios campeiros e do mangue; Todos eles são nativos daqui e de outras regiões amazônicas também, inclusive de outros países, mas sempre dessa área. Então, variando de espécie para espécie, ela pode expandir além das fronteiras de Roraima. Pode ir pro Amazonas também e fazer parte desse bioma amazônico, inclusive, de outros países também.

---

<sup>5</sup> *Hydrochoerus hydrochaeris* (Linnaeus, 1766).

<sup>6</sup> *Dasyprocta aguti* (Linnaeus, 1766).

<sup>7</sup> *Cuniculus paca* (Linnaeus, 1766).

<sup>8</sup> *Tapirus terrestris* (Linnaeus, 1758).

<sup>9</sup> *Odocoileus virginianus* (Zimmermann, 1780).

<sup>10</sup> *Podocnemis unifilis* (Troschel, 1848).

<sup>11</sup> *Chelonoidis carbonaria* (Spix, 1824).

*Assim, aqui, são as aves de maior porte, papagaios, araras, alguns tucanos convivem também, e naquele recinto menor, estão as ararinhas e os pássaros de menor porte. A maioria são espécies de psitacídeos, né? Que são aqueles que tem o bico curvo, característicos do papagaio e da arara. E aqui no Bosque, a gente tem as placas identificando. Cada um tem suas características, suas penugens. Aqui tem o campeiro, eu tenho a maracanã-guaçu, tem a maracanã-do-buriti também que é essa daqui. Aquele é um aracuã, é um psitacídeo diferente, um papagaio diferente.*

*A gente não sabe ao certo a idade, nem o sexo, porque os animais já chegam aqui na fase adulta, muitos chegam mutilados, eles se debatem muito e acabam ficando numa área mais restrita no início para que não se machuquem tanto. A prefeitura mantém esses animais com uma alimentação bem variada, equilibrada, tanto de sementes, quanto de frutas, e ração também com alto teor de proteína indicada propriamente para as espécies desses animais.*

*Nós tínhamos aqui o mutum, mas ele foi embora, ele ficou muito agressivo. Esta Aracuã tem uma história bonita. Ela viveu aqui alguns anos, mas apareceu uma outra Aracuã silvestre, que ficava aqui cantando na árvore para ela. A gente conversou com o responsável do Cetas e do Ibama, e a gente fez um teste para soltar. Aí elas vivem aqui no bosque e já deram cria. É o retorno que a gente tem, é disso.*

*O Cetas faz um trabalho muito grande de parceria com a iniciativa privada: sítios, hotéis fazenda, áreas de turismo ecológico, a Estação Tepequém<sup>12</sup> e assim por diante, que são pontos-chave para soltura. Então, os animais que se recuperam e que tem condições de voltar, eles já identificaram pontos dentro do estado para que possam fazer essa soltura.*

*Então, assim, a gente incentiva o retorno à vida livre, né? E esse trabalho do Ibama é muito importante. Quando a gente percebe, ou ele passa por uma avaliação de que existe uma possibilidade, ainda que não seja cem por cento, dele retornar a um ambiente, por exemplo, que não é totalmente silvestre, vamos dizer assim. Porque uma estação ecológica tem a interferência do homem, tem outra coisa, mas ali pelo menos ele pode ter outras espécies parecidas. E assim ele terá a chance de ir aos poucos retornando à vida livre. À exemplo da aracuã, que de vez em quando aparece aí cantando com o filhote. E esse ambiente aqui oferece também alimentação livre. E este é o prêmio, né? O prêmio é quando a gente vê isso.*

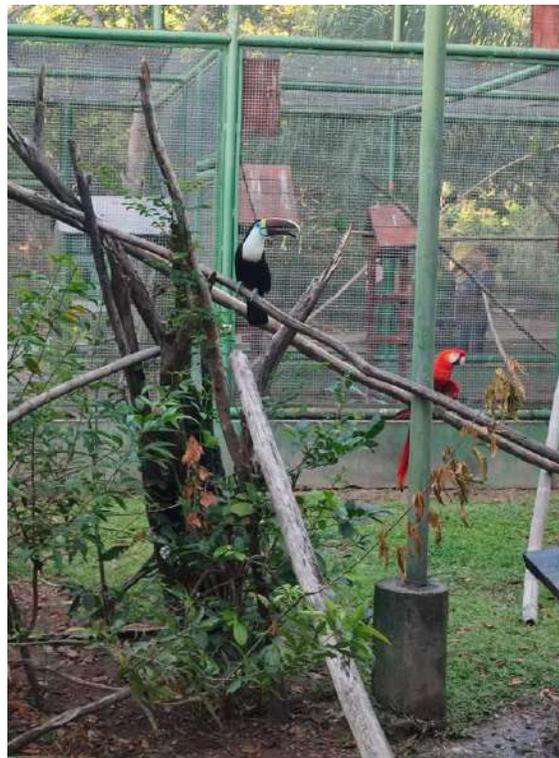
*Aqui é Bosque dos Papagaios, não porque tem papagaio aqui. É porque os papagaios vêm pra cá comer a azeitoneira, eles fazem pouso aqui. Aqui é a rota. Eles vêm, param nas casas aí, onde tem açai e tal, e param aqui. Daqui voltam para fazer a jornada de dormir. O bosque veio antes do mantenedor. Mantenedor foi uma ideia de uns três, quatro anos depois que o bosque estava pronto e recebeu o nome. Uma coisa interessante também pra vocês que não tem a ver com os animais, é que essa área aqui era um lixão. Não era nem um aterro sanitário. Esse bairro não existia. Estava sendo loteado. E com as primeiras casas e as primeiras coisas que foram feitas, todo mundo concentrava nessa*

<sup>12</sup> Estância Ecológica Sesc Tepequém, localizada no município de Amajari, região norte de Roraima.

área todo o lixo. Então quando você anda, você vê uma garrafa, às vezes a pessoa que não sabe, ela diz: “Nossa, mas aqui está sem preservar”. Mas não, isso aí ainda é resquício das toneladas de sujeira que saíram daqui para dar lugar ao Bosque. Então assim, um projeto muito louco, entendeu? Saíram daqui mais ou menos cento e cinquenta caçambas gigantes de coisa. (Veterinário, 2023).

Ademais, o veterinário salientou que os mantenedores não são semelhantes aos zoológicos. O zoológico também cuida da sobrevivência dos animais silvestres que ali chegam por diversos motivos, mas diferentemente do mantenedor, dispõe de espécies não nativas e compreende uma área de visitação. Já o mantenedor é voltado para a educação ambiental. De acordo com o veterinário, o Bosque dos Papagaios, que é um mantenedor próximo a zona urbana, está pleiteando a inscrição de mini zoológico para que o espaço possa estar dentro da legislação de visitação pública. O trabalho de educação ambiental já é realizado em escolas e toda a sociedade civil, objetivando explicar o que é o Bosque dos Papagaios. O ideal, destaca ele, seria que não fosse necessário a existência desses espaços, porém essas iniciativas e órgãos são fundamentais no combate ao tráfico de animais silvestres, e Roraima, que detém 57% das aves da Amazônia, é uma das fortes rotas do tráfico (Figura 1):

**Figura 1:** Tucano-de-papo-branco e arara-vermelha no Bosque dos Papagaios



Fonte: Passos, 2023.

### 3. ARARAS-CANINDÉ NO RIO DIAS

No sul de Roraima, predominam as savanas e florestas tropicais densas, ambientes em que é possível encontrar pares de arara-canindé e arara-vermelha com facilidade. Na expedição feita no Rio Dias, situado na Vicinal -01, em Caracarái (RR), foram feitos registros das araras-canindé em seus habitats naturais. As aves começam a se movimentar no início da manhã às 5h, e no final da tarde às 17h (Figura 2):

**Figura 2:** Araras-canindé na alvorada do Rio Dias



**Fonte:** Oliveira, 2023.

Em momentos de imersão no Rio Dias, região sul de Roraima, achou-se uma narrativa que revela e dá a conhecer o destino do encontro entre humanos e animais silvestres, que reflete modos de se relacionar com a natureza e existir no mundo. O acontecimento se passou com uma arara-canindé.

Antes de pensar nas questões que envolvem a sina sucedida, faz-se necessário salientar algumas causas possíveis de interferência direta no bem-estar e equilíbrio dessa fauna, em específico das araras, tratando-se de localidades que aos poucos vão sendo colonizadas pela presença humana. A começar pela retirada dos filhotes de arara dos ninhos, seja pelo vislumbre no que diz respeito à beleza da ave, fazendo com que os indivíduos sintam vontade de levá-las para suas residências a fim de criá-las como animais de estimação. Ou pelo incômodo de parte dos moradores com a dinâmica do animal e o habitat

propriamente dito, visto que o pássaro possui um modo próprio de se relacionar com o ambiente que não é semelhante ao de um gato, por exemplo.

Difícilmente passam despercebidos o seu belo e melódico canto, além do seu bico deixar rastros da sua força evidente. As araras costumeiramente são interpretadas como um bicho de comportamento afrontoso e destrutivo. Crenças as quais enraizadas na mentalidade irrefletida das pessoas sustentam o conhecido ditado popular: “*Fulano está uma arara!*”, atribuindo à espécie características e concepções fruto de uma compreensão apressada, bem como problemática, que atesta uma forma “insana” de ser.

Diante dessa contextualização, a arara de que se fala, estabeleceu vínculos afetivos com uma família desde 2018, uma relação de 15 anos, respeitosa e solidária, pois a ave não é mantida presa em cativeiro ou algo do tipo. Ela é livre para se deslocar a qualquer momento, mas sempre retorna a essa casa por ter encontrado um valor nesse lar. A seguir, a família narra o encontro com a arara Lara:

### 3.1. A chegada da arara no lar da família

— Já ganbei, ganbei ela já grande já. Ela já tava empenada<sup>13</sup>. Então, eu vi que ela já tava meio machucada. Que o dono que me deu, né, malinou<sup>14</sup> um pouco dela. E eu comecei a tratar ela bem, alimentando, dando água, conversando com ela, porque eu só e ela também. Aí comecei a conversar com ela, ela foi entendendo, né. Desde aí, a gente pegou um carinho por ela. Ela já veio com esse nome, né: ‘Lara’. E aí, o meu marido ainda não queria porque disse que elas são muito...elas destroem as coisas, mas graças a deus aqui em casa ela nunca deu assim de destruir nada. A senhora criava ela, criava mais duas papagaio. E aí, acho que ela disse, que quando ela ia pra roça, chegava e tava tudo ruído, era roupa ruída, era carne que botava pra secar no sol, ruído, tudo ruído, tudo destruído. Aí pra não matarem ela, ele foi me deu. Aí fui e fiquei com ela. Como eu era só, só tinha uma cachorrinha. Aí ele disse (o marido): “Não, destrói as coisas”. Aí disse, se ela malinar a senhora me devolve que eu dou pra outra pessoa. Aí eu ganbei da mãe desse aluno, e até hoje a gente trata ela bem e tudo. Depois que meu filho nasceu, ela tem ciúmes da gente. Ela tem muito ciúme da gente. No começo ela tinha ciúme do meu filho, até hoje ela tem ciúme do meu filho. Ela bota pra cima do meu filho. Assim, quando ele começou a engatinhar, né, ela quis beliscar ele. Então, ela tem ciúmes da gente. Mas aí depois, quando o meu filho nasceu, ela pegou mais carinho por ele, pelo meu esposo. É tanto que eu não pego mais ela no dedo, eu pegava ela no dedo, assim, pegava: “Dá o pé, Lara!”, ela dava o pé. A gente conversa com ela, ela entende as coisas.

<sup>13</sup> O relato foi escrito respeitando o modo de falar e as palavras da entrevistada. Assim, o tom coloquial não só preserva a diversidade das marcas de oralidade da região, mas a espontaneidade e riqueza da narrativa compartilhada.

<sup>14</sup> Fazer maldades.

*Aí até hoje, tudo o que a gente tá comendo ela quer comer, a gente bate os prato, ela já tá aqui pedindo. Ela chama o meu nome, ela chama o nome do meu filho. Tudo isso aí ela entende. Então, porque a gente trata ela com carinho, né. Acho que lá não era bem tratada. Aí faz um tempo que ela me deu, ela me deu essa arara em 2008, quando foi em 2020/2021, ela veio aqui, a ex-dona dela. Veio aqui, ela já foi perguntando por ela, digo: “Ela tá aí”. Aí ela chamou, ela ainda conheceu a ex-dona dela, deu a mão pra ela, ela foi no braço dela, dando carinho pra ela, mas quem não gostava dela acho que era o esposo dela, né. Aí ela foi conversando com ela: “Lara, você é bem tratada? Lara e não sei o quê”. Aí a bolinha do olho dela vai mudando, assim... uma coisa muito, vai mudando assim o formato da bolinha, tipo assim ela entendendo que a gente tá conversando com ela. Então, a gente trata ela muito bem graças a Deus. Já apareceu gente pra comprar ela, e a gente não vende (Yara, 2023).*

### 3.2. A árvore e a recuperação física e psicológica de Lara

— *Tinha uma árvore bem aqui. Pois é. Essa árvore aí, é fruto dessa outra. E pra botar esse ponto comercial aí, teve que derrubar ela, essa árvore. Só que na época que eu ganhei ela, não tinha energia aqui. Então, ela dormia nessa árvore. Aí com o tempo, foi quando entrou a energia, pela claridade, ela num achou mais certo ela dormir lá. Ela vinha dormir aqui pra trás, ela dorme embaixo da cumieira, né, da telha. Ela dorme aqui embaixo. Acho que por causa da claridade, até hoje ela dorme pra cá pra trás. Uma vez, eu acho que foi o corujão quis pegar ela, aí acordei de manhã, ela estava dentro de casa. Ela passou um tempo dormindo dentro de casa, quando era de manhã ela saía. Aí pronto. Aí acho que foi o corujão que quis pegar ela nessa noite. O que ela tem só é essa asa mesmo quebrada. Ela voa, os irmãos dela pausa aí na árvore, chama ela, faz aquela gritaiada toda, mas ela não vai não, de jeito nenhum. Acho que se ela tivesse a asa boa, né, eu creio que ela já tinha acompanhado eles. Eu acho que foi do rapaz que bateu nela. O ex-dono, o esposo da mulher que me deu. Bateu nela demais. Ela chegou aqui triste, triste, triste mesmo assim, espantada, né? Se não desse fim nela, ele disse que ia matar, né? Ia botar na panela. Ela é boazinha, dando a comida pra ela, dizendo: “Pega, Lara! Vem comer!” Aí botei a vasilhinha, ela descia, meu esposo botou uma tábua, o comedor e o bebedor. Aí ela comia e subia lá pra cima de novo, da árvore. Aí ela não falava. Ela demorou, ela passou uns tempos, ela demorou. Eu só tinha uma cachorra, uma pintcherzinha, uma cachorra daquelas salsichinha. Aí conversava com a minha cachorra, aí ela ficava, né, observando. Aí quando foi um dia, aí comecei a cantar. Logo minha mãe dizia: “Minha filha, conversa com ela que ela amansa, elas entende”. Aí eu comecei a conversar com ela: “Lara, Lara dá o pé”. Aí comecei a cantar aquela música da Xuxa: “Ilari, ilari, ilariê (Uh, Uh)”. Sabe, quando foi um dia começou a chover, aí eu me espantei, ela cantando: “Lara, Lara, Uh”. Aí eu disse: “Onde é que esse papagaio aprendeu a cantar?” E ela: “Lara, Lara, Uh”. E ela canta assim: “Lara, Laea, Uh”. Aí ela começou a querer malinar, aí eu disse: “Lara, sai daí, Lara. Não pode mexer aí, Lara”. Aí ela me imita direitinho: “Sai daí, Lara! Lara!” Em tudo que eu falava pra ela. Nesse dia*

que estava chovendo, eu digo: “Né que a sem vergonha aprendeu falar? Aí pronto. Aí ela sabe o nome do meu marido. Aí o meu marido, às vezes chamo o nome dele, às vezes chamo amor, não sei o quê. Ela chama ele também de amor, pra vocês verem, eles são uns bichos inteligentes. Ela voava, ela ia pra mata, voltava. Mas aqui em casa ela voa aqui pra vizinha, ela voa aqui pro Buritizal, mas ela não voa aquele voo alto. É baixinho o voo dela. Aí o meu marido disse: “Ah, minha velha, é porque a pessoa quer criar o bicho, e não alimenta, não dá água, entender? Não cuida”. Então, eu comecei a tratar ela com carinho (Yara, 2023).

### 3.3. A naturalização da retirada dos filhotes dos ninhos

— Esses dias o menino foi tirar ali da merminha, acho que daqui lá uns cem metro. Ele derrubou, aí os bichinhos, o pau caiu por cima, não teve como. Esse dia mesmo o menino estava querendo dar pra nós o filhote de papagaio. Ele tava serrando e tal. Aí disse que derrubou lá o pau, a mãe conseguiu voar, e eram três filhotes. Aí só ficou ele, ele ainda tava empenujando<sup>15</sup>, o bichinho, faz dó. Ela não, ela ganbei grande. Eu sei que fazia dias que ele arrudiava ali, foi até um pé de buriti velho. Todo dia de manhã eu ia caminhar e tal. Aí estavam tudo lá, né? Ao redor lá bem uns quatro. Aí quando foi um dia o menino disse: “Poxa, o Fulano foi mexer lá e derrubou o ninho, os bichinhos morreram” (Yara, 2023).

### 3.4. A interação de Lara com outras araras e animais

— Elas interagem. Ela grita, aí elas respondem. Ela só responde. Eles ficam aqui no pé de açaí, aqui nesse pé de árvore, grita, pousa em cima do telhado. Aí ela só faz responder aquela gritalhada delas todinha. Mas ela não vai. Eu digo: “Vai Lara, com tuas irmã”. Ela só fica ali no galinheiro. Se eu jogar milho pras galinha, é ela que tem que comer primeiro. Depois que as galinha come. Se uma galinha chegar perto dela, ela já vai pra cima das galinhas. Tem aquelas galinha que estão com pintinho, com ciúme dos pinto, já botou pra cima dela. Já deu aversão, que teve uma aí que meteu a pisa nela, pensei que a galinha ia matar ela. E ela num arrega não, ela vai pra cima também. Às vezes as galinhas tão lá querendo botar ovo, ela vai pra lá, ela fica dentro do ninho pra dizer que ela também vai botar ovo. Eu: “Sai daí, Lara, que tu não é a galinha Lara. Eu vou pedir pro galo te pegar”. Ela fica... Aí ela sai toda, aí ela volta pra lá de novo. Com cachorro e gato ela não interage não. Esses dias o menino andava com uma lá de dentro mesmo. Andava com uma da merma cor dela. Aí trouxe, ela não se interagiu com a outra não. Não se interagiu de jeito nenhum. Botou elas junto, nós botamos comida. A Lara comeu, já a outra ficou escabriada<sup>16</sup>. Aí depois que a Lara saiu, ela foi lá. Aí o menino foi e levou de volta (Yara, 2023).

<sup>15</sup> Em fase de criar penugem.

<sup>16</sup> Desconfiada.

### 3.5. Interação com outras pessoas da comunidade

— Ela vai aqui pra vizinha quando eu brigo com ela: que ela tá mexendo, ela tem ciúme dos pintinhos. Ela pega um pintinho ali, só numa bicada ela mata. Ela já matou uma ninhada de pinto. Ela tem ciúmes, né? Aí eu brigo com ela, ela vai lá pra vizinha aí do lado. Ela voa, aí fica lá. Daí quando dá uns 10 minutinhos ela volta. Eu digo: “Tu não ficou lá não, Lara?” E tanto que ela chamava, por causa do meu filho, chamava ela de vó. A vizinha disse: “Até a Lara, já basta o teu filho. Agora a Lara me chama de vó”. Eu disse: “Mas por quê?” Ela disse: “Acho que é por causa do seu filho”. Aí ela chega lá: “Vó?” Aí ela diz: “A outra já brigou com minha fia, né?” Que ela também conversa com ela. Aí ela fica por ali. Ela volta de novo. Ela ficou triste quando meu esposo pegou a Covid-19. Ela ficou triste, ela não falava. Ela e o cachorro do meu marido, um pintadinho. Meu marido passou uns 20 dias no hospital, ela não falava nada, ela ficava, né, caçando: “Amor!”; porque eu ficava também pra lá com ele, né. Sentiu a falta dele. Quando meu marido vai pra rua, meu marido sai de manhã cedo para fazer a rota. Às vezes quando ele vai pra Boa Vista, parece que ela em cima da árvore, avista ele de longe, ela grita. Ele tá chegando, ela dá aquele grito dela. Aí, meu filho diz: “Mamãe, papai tá chegando”. Enquanto meu marido não fala com ela, ela não sai de perto dele: “Amor! amor!” Aí fica. Eu digo: “Fala logo com essa papagaia se não ela não para de perturbar. Aí enquanto ele não fala com ela, ela não sossega. Aí ele fala com ela, ele bota um pouquinho de milho pra entreter ela. Ela tem mais carinho pelo meu marido. Eu converso com ela. Eu brigo com ela quando ela tá fazendo as coisas erradas, né? Mas é engraçada, ela, não é? (Yara, 2023). (Figura 3):

**Figura 3:** A arara Lara



**Fonte:** Passos, 2023

#### 4. A BANALIZAÇÃO DA VIDA DOS ANIMAIS SILVESTRES EM FUNÇÃO DA FUTILIDADE HUMANA

O destino da arara Lara retoma a experiência do conflito e da harmonia tão presentes no encontro entre as espécies. A primeira família, motivada pelo capricho de ter uma bela arara em seu convívio, frustrou-se ao tentar adaptá-la ao modo de vida humano: em primeiro lugar, um crime ambiental; em segundo, uma ilusão. Por outro lado, a segunda família não impôs nada, e a arara se sentiu acolhida, cuidada, mesmo podendo fugir, não o fez. Porque, nesse sentido, compreender o mundo, a vida, não seria possível sem o cuidado, pois é ele quem orienta e revela o saber. Saber é estar aberto para experimentar o ritmo da própria natureza. A segunda família aprendeu a se relacionar com o mundo de uma forma mais equilibrada.

Isso significa que o entendimento do bioma amazônico e animais silvestres, exige uma participação: a família conheceu a arara a partir da experiência mais original da ave. Não tentou domesticá-la, sempre incentivou sua recuperação. Contudo, as sequelas das atividades de origem antrópica não permitiram o seu retorno à floresta. Para além disso, o vínculo de solidariedade entre terra e povo, há milênios, é respeitado e partilhado pelos povos originários indígenas, em que todos os níveis da existência se dão inteiramente pelo pertencimento à natureza. Por isso, faz-se necessário pensar o modo como o ser humano traça seus caminhos em sua existência cotidiana no mundo, pois quanto mais a humanidade tenta dissecar a natureza em conhecimento, mais dela se afasta em experiência e aprendizado.

Ailton Krenak, ambientalista e líder indígena do povo originário da região do Vale Rio Doce – Minas Gerais, chama a atenção para o fato de que se está criando uma humanidade separada da natureza, “[...] uma humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô” (Krenak, 2020, p. 15). Para ele, a chamada Era do Antropoceno, gera um afastamento entre homem e natureza que caminha para o desastre socioambiental. Trata-se de um ‘progresso’ que produz a morte. Todavia, a natureza põe em jogo a autonomia da biodiversidade, ela segue se refazendo. A Covid-19 é um fator que exemplifica: o vírus só atingiu os humanos. Uma arara traficada e um rio minerado são iguados nessa forma meramente instrumental de compreender e experimentar a natureza. Esta responde ao avanço da intervenção humana, com uma pandemia mundial, já que provocar deliberadamente sofrimento a um outro ser vivo, a um animal, vide as extinções, mostra que a humanidade causa mais dano que a doença. Assim, entende-se que a biodiversidade é autônoma com relação à humanidade (Krenak, 2020).

Todos os seres vivos deviam ter proteção, dignidade e a possibilidade de existência. Preservar é deixar vir a ser. O entendimento acerca da fauna silvestre, parte do reconhecimento de que os animais não humanos são seres sencientes, pois possuem consciência do que ocorre com eles. Assim como os seres humanos, as araras, as onças, não querem sentir dor, serem mortas, vendidas, desabrigadas. Por isso, do ponto de vista filosófico, essa relação envolve concepções éticas e morais. Ora, se os interesses destes e outros animais são semelhantes ao dos humanos porque só uma espécie tem poder de decisão, enquanto a outra é explorada? (Desirée, 2021).

A comunidade do Rio Dias gradualmente retorna à experiência do parentesco intrínseco existente entre todos os seres que estão na Terra, e resgata o *ubuntu* mesmo inconscientemente. Além disso, a ressignificação da coexistência entre população e animais silvestres realizada pela comunidade, faz com que ela seja um exemplo a ser seguido por outras com relação à educação ambiental. Também permite aos povos das fronteiras pensar a floresta amazônica a partir de seu próprio âmbito experimental e enunciativo, trazendo uma resposta epistêmica a banalização da vida impulsionada pelo projeto eurocêntrico da modernidade. É o que propõe a *decolonialidade* ao reassumir a conexão entre pensamento e lugar, uma vez que as fronteiras são o espaço onde se dá a reinvenção das diferenças, sendo também *loci* enunciativos que cria e elabora saberes a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (Costa; Grosfoguel, 2016).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conservação da fauna e flora silvestre da Amazônia, implica num maior aprofundamento da população sobre a dinâmica e modo de vida dos animais que integram os ecossistemas. As expedições no Rio Dias e Boa Vista, no estado de Roraima, indicam que a educação ambiental é uma forte aliada no processo de formação informal e formal a respeito do cuidado com a biodiversidade, ao passo que é feita a disseminação de saberes sobre o referido tema. No entanto, a experiência de existir cotidianamente nesse âmbito, em que o movimento da natureza pulsa com mais vigor, em comparação ao contexto urbanizado, a convivência entre a população e os animais silvestres põe em jogo um encontro que pode ser ora violento, ora harmônico.

A compreensão mútua e a aproximação saudável entre as espécies, exige um cuidado com a natureza, incluindo, o respeito aos seus limites. É preciso ouvi-lá. Não só as araras, mas outros animais silvestres, sentiam-se confortáveis para transitar e fazer suas atividades com o silêncio da mata. De modo que, quando pescadores e caçadores estavam por perto. Todos os sinais de existência desses

bichos desapareciam quase como mágica. Não se ouvia bugios, nem se via pegadas. O que lembra o fragmento do grego Heráclito “Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (physis kriptesthai philei) – A natureza ama ocultar-se (Leff, 2020).

A natureza é a potência da vida, a mãe de todos os entes que estão no mundo, e originariamente, entendê-la, resguardar a sua sabedoria, envolve um não-saber, pois se escondendo ela brinca e ri da pretensão humana. Assim, o conhecimento não consegue abarcar a sua totalidade. Além disso, as narrativas que envolvem as araras, em específico, as canindé, no sul de Roraima, demonstram este abalo ocasionado pela dissonância do modo de vida dos moradores e das aves. Nesse sentido, a sensibilização da comunidade com relação a preservação da fauna e flora nativa, torna-se possível a partir de uma imersão e experiência de comunhão, partilha e responsabilidade com o ambiente e os seres ali presentes.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

COHN-HAFT, Mario. Desmatamento da Amazônia coloca em risco várias espécies de aves. **Ambiente É o Meio - Jornal da USP**, São Paulo, 20 set. 2020. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/desmatamento-da-amazonia-coloca-em-risco-varias-especies-de-aves/>. Acesso em: 9 maio 2023.

COSTA NETO, Antônio Gomes. A denúncia de Cesáire ao pensamento decolonial. **Revista Eixo**, v. 5, n. 2, 2016.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso em: 7 maio 2023.

DESIRÉE, Taiara. Ética animal: é o veganismo uma evolução moral? In: BONNEAU, Cristiano. PEQUENO, Marconi. **Perspectivas Éticas**. Rubaiyat Edições, 1 ed. João Pessoa, 2021. p. 143-166.

DESMATAMENTO, na Amazônia triplica em março e faz trimestre fechar como o segundo pior desde 2008. **Imazon**, Belém, 20 abr. 2023. Disponível em: <https://imazon.org.br/imprensa/desmatamento-na-amazonia-triplica-em-marco-e-faz-trimestre-fechar-como-o-2o-pior-desde-2008/>. Acesso em: 9 abr. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Modernidade**: um projeto inacabado. Portugal: Nova Vega: 2017.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KIZERBO, J. **História Geral da África Metodologia e pré-história**. São Paulo: Ática, Paris: Unesco, 1982.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEFF, Enrique. Heráclito: A Φύσις (Physis) e o Desocultamento da Vida. **DeMA – Desenvolvimento e Meio Ambiente** – UFPR, v. 54, p. 249-276, jul./dez. 2020.

LOUW, Dirk J. Ser por meio dos outros: o ubuntu como cuidado e partilha. Ubuntu: eu sou porque somos - IHU online – **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, v. 353, p. 5-7, 2010.

MIRANDA, Marcus. Site da Prefeitura de Boa Vista. **Bosque dos papagaios** - Um passeio imperdível para quem gosta de natureza e quer fugir um pouco do "calorzão" boa-vistense, 2021. Disponível em: <https://boavista.rr.gov.br/noticias/2021/10/bosque-dos-papagaios-um-passeio-imperdivel-para-quem-gosta-de-natureza-e-quer-fugir-um-pouco-do-calorzao-boa-vistense>. Acesso em: 8 abr. 2023.

NAKA, Luciano Nicolás *et al.* The avifauna of the Brazilian state of Roraima: bird distribution and biogeography in the Rio Branco basin. **Revista Brasileira de Ornitologia** - Brazilian Journal of Ornithology, [S.l.], v. 14, n. 26, p. 42, sep. 2013. ISSN 2178-7875. Disponível em: <http://www.revbrasilornitol.com.br/BJO/article/view/2502>. Acesso em: 4 abr. 2023.

OLIVEIRA, Polyanni Dallara Dantas. Figura 2. 2023. 1 fotografia. 2048x1536 pixels. Disponível em: <https://flic.kr/p/2ozbwud>. Acesso em: 9 maio 2023.

PASSOS, Yunã Lurie Araújo. Figura 1. 2023. 1 fotografia. 1200x1600 pixels. Disponível em: <https://flic.kr/p/2ozbwuo>. Acesso em: 9 maio 2023.

PASSOS, Yunã Lurie Araújo. Figura 3. 2023. 1 fotografia. 3000x4000 pixels. Disponível em: <https://flic.kr/p/2ozcYiE>. Acesso em: 9 maio 2023.

PEREIRA, Pablo. Um crime que passa despercebido. **Revista Galileu**. v. 11 e. 127 p. 24-33, 2002.

POVO, Gazeta do. Animação "Rio" lidera bilheterias mundiais. [S. l.], 2011. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/animacao-rio-lidera-bilheteriasmundiais4079u7a48nx4wcqon5x5vqz2/>. Acesso em: 26 fev. 2023.

REDFORD, Kent Hubbard. The empty forest. **Bioscience**, v. 42: p. 412-422, 1992.

RENTAS. 1º Relatório Nacional sobre o Tráfico de Fauna Silvestre. **Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais Silvestres**, 2001.

ROCHA, André Campos. Capitalismo e racionalidade instrumental: reflexões acerca do tempo livre em Theodor Adorno. **Ideias**, Campinas, SP, v. 9, n.1, p. 149-170, jan./jun. 2018.

ROCHA, Flávio Montiel. **Tráfico de Animais Silvestres**. Documento para discussão. Brasília, DF: WWF, 48p, 1995.

RÜDIGER, Francisco. **Comunicação e teoria crítica da sociedade**. Porto Alegre: PUCRS, 1999.

SICK, Helmut. **Ornitologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, p. 912, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Razão Instrumental. **Psicologia USP**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 11-31, 1997. DOI: 10.1590/psicosp.v8i1.107575. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicosp/article/view/107575>. Acesso em: 5 maio 2023.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

*Data de submissão: 09/10/2023*

*Data de aprovação: 12/03/2024*

## PRESENÇA/AUSÊNCIA: RELAMPEJOS INDÍGENAS EM ESPAÇOS DA CIDADE DE RIO BRANCO – ACRE

*Poliana de Melo Nogueira<sup>1</sup>  
Danilo Rodrigues do Nascimento<sup>2</sup>*

### RESUMO

Este artigo foi organizado e pensado a partir da disciplina: Discursos, Sujeitos e Identidades do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre (Ufac). Nesse sentido, o objetivo delineado foi discutir os processos de sobreposição de paisagens, nomes e espaços no centro comercial de Rio Branco capital do Estado do Acre, destacando a presença/ausência dos povos indígena nos referidos espaços. Assim, mapeamos as formas de apagamento da presença indígena em espaços públicos de Rio Branco no Acre, focando em locais onde grafismos e nomenclaturas referentes a esses povos aparecem como estratégia de silenciamento. Dito de outro modo, esses nomes e imagens mascaram diferentes processos de exclusão desses homens e mulheres da narração da História da capital acreana. O caminho teórico-metodológico consistiu em bibliográfico, fotográfico e de análise dessas fotos, inspirado nos seguintes pesquisadores: Carvalho (2020), Silva (2020), Shiel (2004), Chauí (2001), Didi-Huberman (2014), entre outros. Diante disso, identificamos que esses fragmentos ou relampejos são caminhos ancestrais antigos que se cruzam e ressurgem em meio à linearidade temporal; que resistem e sobrevivem a todo processo de “modernização” da cidade de Rio Branco, Acre.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cidade. Silenciamentos. Povos Indígenas.

### PRESENCE/ABSENCE: INDIGENOUS FLASHES IN SPACES IN THE CITY OF RIO BRANCO – ACRE

### ABSTRACT

This article was organized and conceived on the basis of the course: Discourses, Subjects and Identities of the Postgraduate Program in Letters: Language and Identity at the Federal University of Acre (Ufac). The aim was to discuss the processes of overlapping landscapes, names and spaces in the commercial center of Rio Branco, capital of the state of Acre, highlighting the presence/absence of indigenous peoples in these spaces. Thus, we mapped the ways in which the indigenous presence is erased in public spaces in Rio Branco in Acre, focusing on places where graffiti and names referring to these peoples appear as a silencing strategy. In other words, these names and images mask different processes of exclusion of these men and women from the narration of the history of the Acre capital. The theoretical-methodological path consisted of bibliography, photography and analysis of these photos, inspired by the following researchers: Carvalho (2020), Silva (2020), Shiel (2004), Chauí (2001), Didi-Huberman (2014), among others. As a result, we identified that these fragments or flashes are ancient ancestral paths that cross and reappear in the midst of temporal linearity; that resist and survive the entire process of "modernization" in the city of Rio Branco, Acre.

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e identidade pela Universidade Federal do Acre (Ufac). E-mail: [polymelonogueira@gmail.com](mailto:polymelonogueira@gmail.com).

<sup>2</sup> Licenciando em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Bacharel em História pela Ufac. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade pela mesma instituição. E-mail: [danilo.rodrigues@ufac.br](mailto:danilo.rodrigues@ufac.br).

**KEYWORDS:** City. Silencing. Indigenous Peoples.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto tem por objetivo discutir os processos de sobreposição de paisagens, nomes e espaços no centro comercial de Rio Branco capital do Estado do Acre, destacando a presença/ausência indígena nos referidos espaços. A perspectiva teórica/crítica e metodológica foi alicerçada a partir da pesquisa bibliográfica e fotográfica em diálogo com seguintes pesquisadores(as): Márcio Carvalho, Francisco Bento, Juliana Schiel e Marilena Chauí por discutirem em alguma medida essa presença/ausência dos povos indígenas em diferentes espaços/tempo, além de problematizarem a ideia de progresso e modernidade.

Márcio Carvalho (2020) em sua tese intitulada “Entre o Uwa'kürü e o Acre: fragmentos da formação territorial e urbana entre vazios e inexistências”, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – FAU da Universidade de São Paulo discute a partir de diversas fontes o processo de construção discursiva, imagética e urbana do que se concebeu como Acre. O autor nos apresenta uma discussão interdisciplinar entre arquitetura, história, geografia, literatura entre outros campos do saber, de como as cidades amazônicas passam por um processo inventivo e como os discursos oficiais se utilizam da ideia de vazio para fundamentar toda a invasão, dominação e expulsão dos sujeitos e sujeitas que habitavam esses espaços há muito tempo.

Pensando na ponte entre a tese de Carvalho e as discussões propostas para este texto, duas categorias utilizadas pelo autor são importantes: “paisagens sobrepostas” e “fragmentos”. Estas categorias possibilitam um olhar à contrapelo da presença de povos indígenas na cidade de Rio Branco, Acre. Portanto, Carvalho possibilitou uma forma outra de análise sobre os espaços fotografados nesta pesquisa, pois nessas imagens percebemos tanto a materialização dessas “paisagens sobrepostas” quanto a presença desses fragmentos que foram/são apagados e reescritos no contínuo processo de modernização/atualização em diversos lugares da cidade de Rio Branco.

Da mesma maneira Francisco Bento da Silva em seu texto: “Acre, formas de olhar e de narrar: natureza e história nas ausências” (2020) discute o que ele intitula de processo de desexplicação, no qual busca desconstruir os discursos sobre a região do atual Acre. Desse modo, Silva também percorre diversas fontes tais como imagens, charges, relatórios e jornais para fundamentar e problematizar os discursos e imagens que foram criados e perpetuados acerca do que seria o Acre. Um espaço, como

escreve o autor, narrado pelas ausências, pela precariedade, ocupado por gentes igualmente reduzidas e, ao mesmo tempo, estranhamente abertas às intervenções modernizantes. O autor discute como essas imagens permeiam olhares de agentes públicos e outros sujeitos ao ponto de se tornar muito difícil de se enxergar através (ou ir além) daquilo que já se constituiu como verdade através dessas imagens. Por isso ele escreve tentando desexplicar através das fontes citadas aquilo que foi naturalizado e essencializado.

Juliana Schiel em seu texto “Tronco velho: histórias Apurinã” (2004), nos apresenta um trabalho belíssimo de co-autoria com os diversos sujeitos e sujeitas do povo Apurinã. Ela transita entre memórias, histórias, imagens feitas por ela e documentos num diálogo que possibilita pensar outras formas de produzir o espaço e a vida. As discussões que autora faz a partir do diálogo com os Apurinã sobre memórias ancoradas nos espaços é de extrema importância para a discussão aqui proposta, pois também partimos da ideia de espaços que significam e são significados na relação com os sujeitos e sujeitas que os vivenciam, bem como com os discursos governamentais que também os significam e acabam apagando essas vivências outras. Espaços esses que são utilizados pelo poder público com intuito de fazer lembrar os nossos ancestrais; no caso de Rio Branco, citamos alguns monumentos, praças, pinturas, e outras imagens que tentam fazer referência a essa presença indígena. O texto de Schiel, foi produzido e ganhou sentido através de suas interpretações, mas a autora tenta mostrar como as experiências são narradas enquanto modos de viver e compreender o mundo.

No texto da filósofa Marilena Chauí “Brasil mito fundador e sociedade autoritária” (2001) a autora discute o que são mitos fundadores, como são elaborados, difundidos e reforçados. Exemplo disso ocorre quando Chauí apresenta algumas imagens e a partir delas mostra como o mito pode figurar em diversas linguagens (escrita, falada, obras de arte, arquitetura etc.) até incorporarmos ou naturalizarmos como se fosse uma simples confirmação da realidade. Essa perspectiva pode se alinhar com a proposta deste texto em discutir a elaboração ou representação da presença dos povos indígenas a partir de imagens, símbolos e da arquitetura que tentam figurar o indígena presente em um passado “superado” na cidade de Rio Branco.

Refletindo sobre as imagens nos embasamos nas discussões feitas pelo historiador francês Didi-Huberman (2015) que apresenta uma visão interdisciplinar conectando a visibilidade, a representação e a imagem. Nesse sentido, ele oferece uma contribuição importante ao ressaltar os caminhos múltiplos de significados que as imagens podem conter. Dessa forma, a ideia de que as imagens simplesmente capturam a realidade é questionada por Didi Huberman (2015), pois ele

argumenta que as imagens são construções complexas influenciadas pela história, pela política e pela subjetividade. Assim, o conceito de “anacronismo” na análise das imagens tem a capacidade de perpassar a temporalidade e guiar consigo diversos momentos históricos, ou seja, essas imagens podem trazer à tona vestígios do passado, presente e mesmo anúncios do futuro.

Logo, esta perspectiva desafia a ideia tradicional de progressividade, linearidade temporal e sugere que as imagens podem ser compreendidas como um mosaico de colagens de tempos diversos. Além disso, ele procura destacar o emocional das imagens, pois elas têm a capacidade de aflorar nossas emoções e ecoar profundamente em nossas questões psíquicas. Isto está relacionado à sua perspectiva de “imagens-pulsão”, ou seja, que se refere à forma de como as imagens capturadas podem agir sobre nós de maneiras diversas.

Assim, através de fotografias e imagens arquitetônicas, discutimos o que consideramos evidente ao adentrar o sempre instável e escorregadio terreno da linguagem, da produção discursiva e dos embates em torno de narrativas ou dos “fatos de memória”, conforme proposto por Didi-Huberman (2015). Segundo o autor: “O historiador não é senão, em todos os sentidos do termo, o factor, isto é, o modelador, o artífice, o autor e o inventor do passado que ele dá a ler” (Didi-Huberman, 2013, p. 10). Portanto, buscamos construir significados a partir do presente e do que provocamos, não de maneira totalmente livre e inventiva, mas no sentido de recortar imagens e espaços, construindo uma “parte” daquilo que foi/é apagado, pois estudar o passado é conhecer em parte, reconstruir em parte, uma vez que apresentar ou representar o todo não é possível (já que representar é, em si, o próprio ato de recorte).

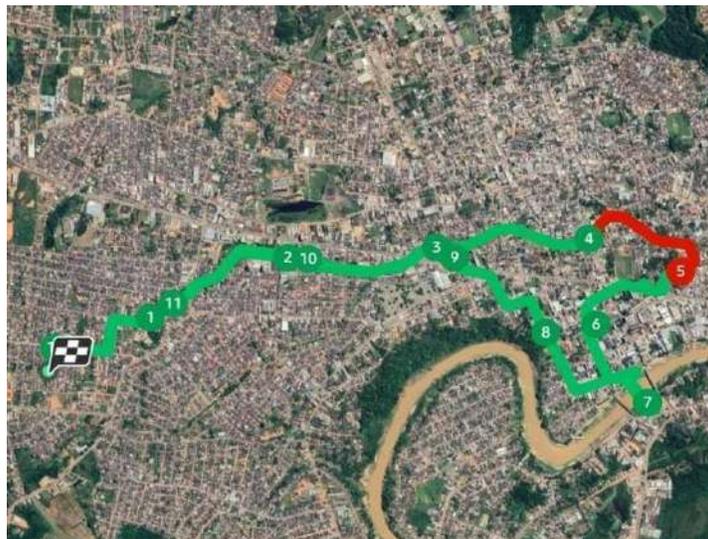
## **2. NO SERPENTEAR DOS RASTROS INDÍGENAS NA CIDADE DE RIO BRANCO – ACRE**

No dia 10/09/22, decidimos explorar o centro da cidade com o objetivo de fotografar lugares que destacassem o que denominamos como fragmentos ou ‘relampejos’<sup>3</sup>. É importante ressaltar que a vastidão desses fragmentos não poderia ser totalmente abrangida neste espaço, nem mesmo através de textos ou fotografias. Apresentamos, portanto, apenas pequenos recortes, resultado de uma observação atenta e dedicada a mapeá-los e discuti-los. A seguir, apresentamos a primeira imagem, na qual buscamos representar como e onde esses fragmentos estão presentes:

---

<sup>3</sup> No livro *Obras escolhidas* (1987), Walter Benjamin discute essa concepção do relampejar em momentos de perigo; segundo ele, são imagens do passado que retornam e “assombram” o presente.

**Imagem 1:** Serpenteando os rastros indígenas na cidade de Rio Branco – Acre



**Fonte:** Print de imagem de aplicativo - Samsung *health* do percurso realizado durante atividade de campo.

No processo de serpentear pedalamos pela cidade e fotografamos na busca de capturar aquilo de objetivávamos. As imagens são dotadas de toda uma construção que visa dar base as problematizações que tentamos encaminhar com este texto. Pedalando passamos pelos seguintes pontos da imagem acima: a primeira fotografia realizada foi no ponto 10 - Casa dos Povos da Floresta - espaço que foi reformado recentemente, mas que continua em abandono, pois deixou de receber o público; entre os pontos 4 e 5 realizamos a segunda fotografia do espaço Biblioteca da Floresta, que encontra-se em total abandono, no qual ocorreu recentemente um incêndio destruindo o que restou do acervo; próximo ao ponto 5 realizamos a terceira fotografia, é uma das pontes do Canal da Maternidade, uma das únicas ou talvez a única, que ainda tenha traços arquitetônicos inspirados em Kenes<sup>4</sup> indígenas; dando continuidade fotografamos ainda próximo ao ponto 5, a entrada do Canal da Maternidade, o chão desse espaço é desenhado com grafismos de inspiração indígena; na mesma perspectiva do ponto anterior, no ponto 6 fotografamos o chão da Praça da Revolução, além de outros monumentos que têm, do nosso ponto de vista, relação com a crítica que pretendemos fazer; no ponto

<sup>4</sup> Os Kenes (desenhos verdadeiros) são linguagens indígenas produzidas no corpo, nas tecelagens, nas roupas, como destacam os estudos de Lagrou (2007). Os Huni Kuĩ, por exemplo, desenvolveram várias formas de registros de seus saberes/fazer, por exemplo, nos cantos, no corpo, nas artes (a partir do Movimento dos Artistas Huni Kuĩ), entre outras dimensões. Esses desenhos são modos ancestrais de resistência e (re)existência dos povos indígenas em diálogo com a valorização linguística, histórica e identitária desses sujeitos(as) construtores de história(s).

7 fizemos algumas fotografias do chão e das paredes e muros da Praça da Passarela Joaquim Macedo, espaço decorado com grafismos de inspiração indígena e por último fizemos fotografias entre os pontos 5 e 6 onde está localizado uma parada de ônibus, uma parada de moto taxi e a casa Kaxinaúá, todos estes espaços tem em suas estruturas desenhos inspirados em grafismos indígenas, onde diariamente diversas pessoas passam, sentam, olham mas não veem aquilo que as imagens mostram/escondem.

Segue duas imagens representativas desses dois momentos. Nas imagens 02 e 03 desde a nomeação do espaço em questão é possível pontuar uma disputa pela posse do local. A casa dos povos indígenas foi construída em “homenagem” a uma presença e, ao mesmo tempo recusa da presença indígena em Rio Branco. Não há indígenas na “Casa Povos da Floresta” e, atualmente, nem mesmo a visitação do espaço tem ocorrido.

**Imagem 02:** Casa Povos da Floresta



**Fonte:** <http://www.mineirosnaestrada.com.br/rio-branco-casa-dos-povos-da-floresta/>. Acesso em: 27 set.

2022

Na imagem acima vemos o “Casa dos Povos da Floresta” antes de ser “abandonada” pelo poder público, estava em funcionamento para receber visitantes. Este espaço de memória guardava um acervo de fotografias, livros, pinturas, objetos e documentos. Podemos observar, na imagem acima, alguns traços de inspiração indígena, como a cobertura em formato circular e em palha; na parte inferior podemos observar alguns grafismos referentes aos kenés indígenas. No entanto, é preciso perguntar quais ou quantos desses kenés foram feitos por indígenas, em contexto de produção que lhes emprega significados de continuidade das relações entre seus produtores (indígenas), o espaço e

os significados presentes nesses grafismos para o poder público e para os habitantes da cidade de Rio Branco.

A imagem 03 (abaixo) retrata o mesmo espaço, que passou por reformas depois de um longo período de abandono e ainda está fechado à visitação. Nas duas imagens representativas de um espaço contraditoriamente aberto em homenagem aos, mas, ao mesmo tempo, fechado para os indígenas visualizamos as marcas de um apagamento de outros modos de existir e produzir a cidade.

**Imagem 03:** Casa Povos da Floresta



**Fonte:** Arquivo pessoal

Continuamos pedalando e fotografamos a Biblioteca da Floresta (anteriormente denominada Biblioteca Marina Silva), mais um dos espaços que foram construídos com o objetivo de dar visibilidade arquitetônica a um discurso que, nos termos de seus enunciadores (poder público), visava associar o desenvolvimento econômico e social à sustentabilidade ambiental. Também é o caso de um espaço de produção de uma memória do soterramento; de indígenas que viveriam em matas e florestas com pouco ou nenhum vínculo com a cidade. Uma biblioteca também aberta/fechada aos indígenas. Essa característica é mais evidente no contexto atual, onde o abandono do prédio traduz aquilo que antes, a novidade e beleza da arquitetura escondiam: o soterramento dos povos e sujeitos que o espaço deveria homenagear.

**Imagem 04:** Biblioteca da Floresta



**Fonte:** Arquivo pessoal

**Imagem 05:** Biblioteca da Floresta



**Fonte:** Arquivo pessoal

Da mesma maneira que o espaço Povos da Floresta, a biblioteca também era composta por acervo com diversos objetos, imagens, pinturas, livros, cds, jornais entre outros arquivos que representavam culturas, mas expostos como conteúdos exóticos presentes como “prova” de um passado “superado” pela modernidade urbana que se materializava nas ruas, prédios e construções. Infelizmente, mesmo esses acervos escolhidos e organizados para contar uma história linear, foram perdidos em consequência do abandono que julgamos não ser acidental.

Já pontuamos que o que objetivamos é falar de como esses espaços dialogam com uma tendência de inscrever na estrutura da cidade certa perspectiva histórica e, no caso das presenças indígenas, de marcar o ponto ocupado por eles(as) na história supostamente linear da capital do Acre. Os casos se repetem e Carvalho trata disso em seu texto, destacando os diversos apagamentos que ocorreram na região do atual Acre, ele escreve:

Primeiramente, trata-se de um vazio intencional que conflita, simultaneamente, com a representação das ocupações dos povos originários e os rios densamente ocupados. A inexistência é uma afirmação contraditória e fundamental na instituição colonial. O vazio está no branco do mapa, nas circunscições às contínuas malhas de quadrículas de coordenadas geográficas e dos rios que não se prolongam. (Carvalho, 2020, p. 185)

Segundo o autor a descrição de vazio de forma intencional foi realizada justamente na tentativa de apagar a existência/presença desses povos, essa ideia de vazio servia como desculpa para o processo de ocupação e exploração. Esse ideal permaneceu, no entanto, a tentativa de construção de uma narrativa linear que visava dar a ver uma certa presença (já superada) foi estrategicamente elaborada, seguimos com as imagens:

**Imagem 06:** Ponte Canal da Maternidade



**Fonte:** Arquivo pessoal.

Na imagem acima temos mais um exemplo de como o poder público tentava vincular a presença desses povos através de construções e detalhes, como podemos perceber nos grafismos desenhados na ponte e nos mosaicos presentes nas calçadas.

**Imagem 07:** Entrada do Canal da Maternidade

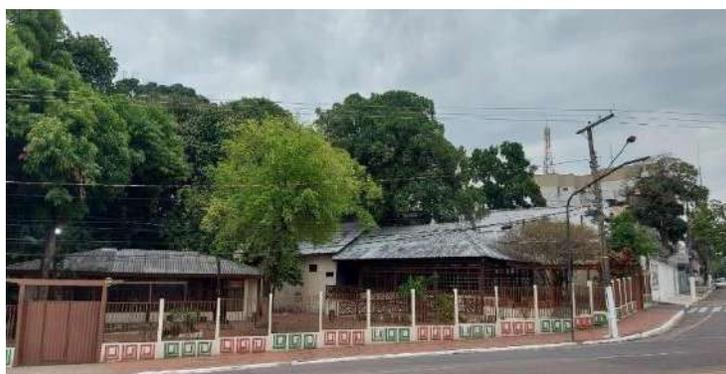


**Fonte:** Arquivo pessoal.

Esses escritos na cultura de cada povo têm significados diferentes ligados ao cotidiano, à religião, educação etc. Eles (os Kenes) são produzidos com finalidades ritualísticas, de cura, encantamentos, narram, cantam e são aprendizados possíveis construídos nas relações entre plantas, animais e seres humanos. Apropriados pelo poder público, esvaziados da presença de seus produtores (indígenas) tornam-se meros adereços, peças de decoração a serem pisoteados, sobrepostos pelos ritmos urbanos de uma Rio Branco que já os expulsou e continua expulsando (porque eles/as resistem e insistem e permanecem).

Os kenes Huni Kuĩ, por exemplo, são poucos explorados, traduzidos, questionados, a nosso ver, porque trazem à tona a perspectiva outra de linguagens; e também a denúncia da grande tragédia humana e ambiental que constitui a cidade de Rio Branco. A antropóloga Lagrou (2007) destaca, que esses grafismos produzidos pelos Huni Kuĩ, possibilitam uma imersão no campo da proteção, da sabedoria e das aprendizagens ensinadas pela jiboia. Aos modernos governantes e habitantes da capital do Acre, resta a crença de que não se pode aprender nada do animal, da planta, ou com os homens e mulheres indígenas, até porque, na crença linear em um tempo que progride, esses homens e mulheres ocupariam um lugar fixo em algum passado que pode até ser narrado como origem, mas que já teria sido superado.

**Imagem 08:** Casa Kaxinawá



**Fonte:** Arquivo pessoal.

O espaço Kaxinawá é um dos poucos até agora citados que continua aberto ao público e no qual alguns grupos indígenas vendem suas artes, contam suas histórias, fazem pinturas corporais, encontros musicais etc. No entanto, não deixa de ser importante problematizar a falta de reconhecimento da população em geral. Espaço que, para aqueles que trabalham no centro da cidade

ou necessitam ir até lá, passa quase despercebido; ou, quando muito, percebem-no como espaço de visitação e contato com “seres exóticos” estranhamente preservados como “fósseis” de passado que ficou para traz, presentes/ausentes relampejando em meio a uma cidade que se “moderniza”.

Na atualmente denominada Praça da Revolução, também é possível ver esses grafismos. Na imagem que fizemos do chão, a presença/ausência mais uma vez pisoteada de rios simbólicos e saberes/cantares grafados no calçamento como túmulo erguido sobre os corpos de florestas, animais e pessoas.

**Imagem 09:** Praça da Revolução



**Fonte:** Arquivo pessoal.

**Imagem 10:** Monumento aos heróis da “Revolução Acreana”



**Fonte:** Arquivo pessoal

Na fotografia acima temos o monumento em homenagem a Plácido de Castro, símbolo de um engodo narrado como “Revolução Acreana”. A espada erguida e o dedo que dá o comando pisoteia novamente rios, terras e gentes agora grafados no calçamento. Na praça reformada há pouco mais de uma década, o calçamento reintroduz os elementos soterrados por violentas “correrias”, estupros e

assassinados que continuam ocorrendo até hoje. O “herói” eternizado apaga a cumplicidade na matança e nos entrega um discurso de “orgulho de ser acreano” construído sobre a pilha de cadáveres.

Os vencidos também estão ali representados, não como aqueles que foram expulsos, mas como ancestrais, como sujeitos do passado, como lembrança distante... Na história oficial, esses sujeitos e sujeitas são partes de uma estética do ausente. Sujeitos convocados para o centro, não para receberem de volta o que lhes foi tomado, mas para simbolizar o passado já superado, rememorado para ser esquecido.

Expulsos, negados, soterrados, mas, ao mesmo tempo, criam e (re)criam táticas de sobrevivência de linguagens e identidades fluidas. As fotografias possibilitam, entre outros aspectos, identificar os lampejos e fragmentos presentes nos espaços da cidade de Rio Branco, ou seja, perceber essas “geografias” como construção e invenção a partir das conjunturas políticas, econômicas e sociais na disputa pelo espaço público.

**Imagem 11:** Praça da Passarela Joaquim Macedo



**Fonte:** Arquivo pessoal.

A elaboração deste trabalho com o olhar voltado para esses espaços é importante não só por possibilitar a leitura e a compreensão de uma história a contrapelo, favorecendo, assim, projeções em relação aos relampejos de populações indígenas na cidade de Rio Branco, mas também por representar uma perspectiva de pesquisa outra em diálogo com diversas fontes e, por isso mesmo, dotada de engajamento, sentido e interesse. Nessa direção, Carvalho (2020) possibilitou um mergulho sobre esses vestígios, que são fragmentos de narrativas inscritos nas pedras da cidade. Fragmentos observados em nosso pedalar/fotografar pelas ruas, parques e praças de Rio Branco.

Na contramão dos grafismos esvaziados de sentido pelo poder público, vemos outros desenhos, outras marcas produzidas para incomodar e trazer à tona os mortos pela política, pelo Estado, pela linearidade temporal e pela marcha do progresso. A importância dessa reflexão é base para desmistificar os mitos fundadores e as sociedades autoritárias, e destacar esses vestígios. Como destaca Chauí (2001), essas construções identitárias são alicerçadas em diálogo com um jogo de linguagens e discursos, que vão inventando, (re)inventando e (re)fazendo essas buscas de identidade única e comum. Esta perspectiva cai por terra quando paramos para perceber as letras, os desenhos e as pinturas nas paredes, os nomes esvaziados, as presenças ausências na cidade de Rio Branco, como destaca a música “Gentileza” interpretada pela cantora Marisa Monte: “Nós que passamos apressados pelas ruas da cidade, merecemos ler as letras e as palavras de gentileza”.

**Imagem 12:** Cacimbão da Capoeira



**Fonte:** Arquivo pessoal.

Esses desenhos representam uma resistência desses sujeitos(as) errantes e construtores de história(s), contra toda a opressão e violência à qual foram submetidos. Muitos estudos atuais têm desenvolvido e executado trabalhos voltados para uma perspectiva outra sobre os povos indígenas, não destacando-os como “assimilados” ou desaparecidos na/da história. Reconhecendo um processo de “protagonismo indígena” a partir da produção e análise de fontes históricas, como: imagens, oralidades, desenhos, documentos, entre outras; têm possibilitado trazer os processos de sobrevivência e resistência dessas populações marginalizadas. Esses rastros/resíduos são fragmentos, eles “não [são] uma mancha na terra, um balbucio de floresta, mas a inclinação completamente orgânica para uma outra maneira de ser e de conhecer; é a forma que é passagem para esse conhecimento” (Glissant, 2005, p. 71).

Esta perspectiva apresentada por Glissant possibilitou uma observação sobre o pensamento não linear, que se articula a partir de uma poética das relações entre tensões e possibilidades que existem na cidade em reinvenção. Por isso, a imagem 12 (Cacimbão da Capoeira) oportunizou a reflexão sobre como a cidade é múltipla, errante e dinâmica. Assim, alguns pontos chamaram a nossa atenção, por exemplo, o grafismo indígena, a palavra Haux (usada pelos povos indígenas do Acre, como uma forma de saudação) e o termo gratidão. Nesse sentido, quando desaceleramos nossos passos e olhar e passamos a ver esses espaços como locais de reflexões e deslocamentos, eles possibilitam múltiplos mergulhos em linguagens outras: nos muros, nos chãos, nas paredes, nos corpos etc.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, foi possível inferir que esses fragmentos ou relampejos são caminhos ancestrais antigos que se cruzam e ressurgem em meio à linearidade temporal; que resistem e sobrevivem a todo processo de “modernização” da cidade de Rio Branco, Acre. Essa perspectiva da “modernidade” sangrou as terras, as línguas e as linguagens indígenas. Mas, ao mesmo tempo, possibilitou muitas táticas e estratégias de sobrevivência(s) dessas populações em meio aos projetos políticos e planos de governos para a cidade de Rio Branco, Acre.

Nesse contexto, enfatiza-se a relevância de uma abordagem contrapelo na história, pois ela permite a identificação de vestígios indígenas nos espaços urbanos, tais como becos, muros, calçadas, entre outros. Tal abordagem não apenas enriquece a compreensão da cidade, mas também revela camadas narrativas frequentemente silenciadas. Assim, ao reconhecer a resistência desses elementos culturais no cenário urbano, promovemos uma visão mais abrangente e contextualizada da história de Rio Branco, destacando a resiliência das comunidades indígenas frente às transformações que moldaram a cidade ao longo do tempo.

### REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas, vol.1, 3. ed. Brasiliense: São Paulo, 1987.

CARVALHO, Marcio Rodrigo Coêlho de. **Entre o Uwa'kürü e o Acre**: fragmentos da formação territorial e urbana entre vazios e inexistências. 2020. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. 4. ed. São Paulo: Fund.Perseu Abramo, 2001.

DIDI-HUBERMAN. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora da UFJF, 2005.

LAGROU, E. M. **A Fluidez da Forma**: Arte, Agência e Alteridade em uma Sociedade Amazônica. (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

MONTE, Marisa. Gentileza (Faixa 10). In: **MEMÓRIAS**, Crônicas e Declarações de Amor. Londres: EMI, 2000. CD.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho**: histórias Apurinã / Juliana Schiel. Campinas, São Paulo, 2004.

SILVA, Francisco Bento da. **Acre, formas de olhar e de narrar**: natureza e história nas ausências. Rio Branco: Nepan, 2020.

*Data de submissão: 21/03/2023*

*Data de aprovação: 28/02/2024*

## REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA NAS NARRATIVAS DE VIAJANTES NO TEXTO *PARAÍSO DE UM NATURALISTA* DE JOHN HEMMING

Estefany France Cunha da Silva <sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar as narrativas sobre a região amazônica dos viajantes naturalistas Wallace, Humboldt, Spruce e Waterton sobre a fauna, flora e sujeitos amazônicos do século XIX mencionadas por John Hemming em seu texto *Paraíso de um naturalista*. Além de discutir no campo da linguagem a dualidade das narrativas onde a região e seu povo são representados pelos extremos do vazio e cheio, magnífico e medonho, paradisíaco e infernal. Essa leitura de um passado se faz necessária pela possibilidade da criação de novos imaginários em um presente, além de repensar as cristalizações manifestadas nos pensamentos de um hoje gerados no ontem. As narrativas foram selecionadas pelo sentido contraditório percebido em seus conteúdos e analisadas pelo prisma das categorias de racialização, amazonialismo e linguagem abordadas por Souza (2017), Albuquerque (2016), Williams (1979) e outros. Com a análise das narrativas, tornou-se evidente que a natureza foi posicionada acima dos sujeitos, refletindo uma hierarquia que permeava as descrições dos naturalistas. Para além disso, os viajantes estavam predispostos a confirmar suas ideias preconcebidas durante suas jornadas, moldando suas percepções e interpretações para alinhar-se com suas concepções prévias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Viajantes. Amazonialismo. Racialização. Amazônia.

### REPRESENTATIONS OF THE AMAZON IN TRAVELERS' NARRATIVES IN THE TEXT *PARADISE OF A NATURALIST* BY JOHN HEMMING

### ABSTRACT

This essay aims to analyze the narratives about the Amazon region by naturalist travelers Wallace, Humboldt, Spruce and Waterton about the fauna, flora and Amazonian people of the 19th century mentioned by John Hemming in his text *Naturalists in Paradise: Wallace, Bates and Spruce in the Amazon*. In addition to discussing in the field of language the duality of narratives where the region and its people are represented by the extremes of empty and full, magnificent and hideous, paradisiacal and hellish. This reading of the past is necessary due to the possibility of creating new imaginaries in the present, in addition to rethinking the crystallizations manifested in today's thoughts generated in yesterday. The narratives were selected based on the contradictory meaning present in their content and analyzed through the prism of the categories of racialization, Amazonianism and language addressed by Souza (2017), Albuquerque (2016), Williams (1979) and others. With the analysis of the narratives, it became evident that nature was positioned above the subjects, reflecting a hierarchy that permeated the naturalists' descriptions. Furthermore, travelers were predisposed to confirm their preconceived ideas during their journeys, shaping their perceptions and interpretations to align with their preconceptions.

**KEYWORDS:** Travelers. Amazonialism. Racialization. Amazon.

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade. Possui graduação (2016) em Língua Inglesa e suas respectivas literaturas pela Universidade Federal do Acre. Atua como professora de Língua Inglesa pela Secretária do Estado de Educação, Cultura e Esporte - SEE Acre. E-mail: [estefany.france@sou.ufac.br](mailto:estefany.france@sou.ufac.br).

## 1. INTRODUÇÃO

Bates, Spruce, Wallace, Spix, Martius, Waterton são alguns dos muitos viajantes que a partir do século XIX desenvolveram pesquisas sobre a Amazônia. Esses pesquisadores adentraram à região pelas cidades de Belém, Manaus, Tarapoto e muitas outras, algumas ainda nem nomeadas nas épocas de seus trânsitos. O objetivo central das pesquisas desenvolvidas por eles envolvia a coleta de espécies da flora e fauna amazônica para estudos científicos e a comercialização.

As inúmeras coleções de animais e plantas, no decorrer das viagens, não foram as únicas coisas levadas por eles da região amazônica, pois as relações desenvolvidas entre as comunidades por onde passaram também deixou aos viajantes conclusões e leituras sobre o espaço chamado Amazônia. Assim, as narrativas registradas nos diários e documentos desses viajantes descrevendo, narrando e relatando espaços, pessoas e vivências também fazem parte de suas pesquisas.

A partir disso, o objetivo desse estudo é analisar as narrativas de viajantes no texto *O paraíso de um naturalista*, de John Hemming, inserido na obra *Árvores de rios: a história da Amazônia*, do mesmo autor. As narrativas presentes no escrito são de diversos viajantes, com rotas de viagens e vivências distintas. Neste estudo procuro analisar recortes das narrativas utilizadas por Hemming (2011), entretanto, não é de meu interesse copiar as análises do autor da obra sobre as narrativas dos viajantes. Pelo contrário, procuro incluir as análises de Hemming também como embasamento teórico para a pesquisa.

Neste estudo, entendo a linguagem como uma construção cultural, linguística e social, que parte do princípio de construção e desconstrução contínua e não-linear, onde o produto sempre é também produção. Dessa forma, todas as construções discursivas são produtoras culturais, e destacam-se em si conceitos, pensamentos, verdades e não-verdades construídas por uma comunidade em um determinado tempo. Seguindo as palavras de Raymond Williams (1979), a linguagem é uma persistência de criação e recriação que segue um processo constante de regeneração. Por isso, escrever nesse caso, discutir sobre narrativas do passado, é recriá-las no hoje. Assim, enxergo os escritos de viajantes do século XIX com os olhos de hoje que podem não ser os de amanhã.

Na discussão estão presentes as obras *Amazônia: as vozes do rio* de Ana Pizarro (2012), *Amazonalismo* de Gerson Albuquerque (2016), *Seringalidade* de João Souza (2017) e *Introdução a uma poética da diversidade* de Édouard Glissant (2005). Pizarro (2012) foi essencial para pensar os discursos criados por viajantes e as narrativas de “fora” da Amazônia; Albuquerque (2016) em *Amazonalismo* para refletir sobre as diferentes nuances dessa categoria dentre as narrativas dos viajantes; Souza para

pensar as questões envoltas na categoria de racialização; Édouard Glissant para pensar as relações culturais e identitárias.

Os viajantes naturalistas que se ocuparam em transitar pelos rios e terras da região amazônica a partir do século XIX eram em sua maioria europeus, botânicos e pesquisadores. Em suas narrativas evidenciam um olhar sobre a Amazônia fundamentado em um “imaginário moderno” (Pizarro, 2012, p. 38), em que as gentes, os animais, as condições climáticas, as relações, as doenças e a natureza são julgadas e construídas discursivamente a partir desse ponto de vista. Assim, não são raras as falas cheias de hipérboles e metáforas, seja para demonstrar a grandeza estética da natureza ou a abominação tida pelo contato com os animais.

A Amazônia, além de um território geográfico, é também objeto de inspiração de imaginários diversos. Encarada por viajantes e conquistadores como um lugar cheio de mistérios pronto para ser explorado e dominado. Apesar da grande vontade de conhecer, explorar, coletar e escrever sobre a Amazônia, os viajantes ora se decepcionavam com o território e os seus habitantes, enquanto outros veneravam a natureza e as novas espécies encontradas na fauna e flora. Ao mesmo tempo odiavam as doenças que assolavam as matas. Assim, a depender dos interesses e objetivos a Amazônia poderia ser El Dorado ou Inferno Verde.

Narrar é intrínseco ao ser humano pois criar é não apenas uma expressão do indivíduo, mas também uma necessidade, ato que transforma o ser humano em narrador e narração. Ou seja, cada vez em que se narra algum evento também está se narrando, ou poeticamente dizendo, está existindo. O homem histórico não existe sem a linguagem ou sem o poder de narrar a si e aos outros, dado que existir apenas não basta para ser lembrado (Williams, 1979).

As narrativas criadas sobre a Amazônia são os traços mais gerais de sua história (Pizzaro, 2012). Os trabalhos e discussões feitos sobre as narrativas de viajantes, conquistadores, intelectuais, brasileiros ou não, são de grande relevância as discussões que perduram até os dias de hoje sobre a região e tudo e todos que nela habitam.

Neste trabalho as narrativas escolhidas para análise estão incluídas nas categorias de falas de viajantes construídas externas à Amazônia, mesmo que grafadas após a visita desses sujeitos ao território. O entendimento do “externo” aqui seria para além da experiência geográfica, pois entendendo que todo discurso é ideológico (Williams, 1979), esses sujeitos, por vezes, narraram a Amazônia através de uma lógica ideológica em que havia sobreposição de humanidades entre suas condições de origem e as que eles encontraram no território amazônico.

Albuquerque (2016) trabalha o conceito de amazonialismo como uma forma de caracterizar essas ações conjuntas de narrativas de viajantes que costumam inventar, descrever, classificar e analisar de forma objetiva e científica a Amazônia, tendo como consequência o apagamento e silenciamento de línguas, costumes e memórias. O trabalho de homogeneizar buscava a inserção da Amazônia na lógica de mercado, em que as definições vazias e diretas pudessem servir para criar lógicas e histórias convenientes aos impérios.

A essencialização no território Amazônico foi muito difundida pelos viajantes, e não por acaso. Nesse processo as identidades são resumidas a uma forma homogênea de tratamento. Pensamento, costumes, tradições e povos passam a ser definidos como “selvagens”, “cachaceiros” e “não-civilizados”, partindo disso a história acaba se tornando universal (Albuquerque, 2016). Enquanto universal, há “necessidade” em dominar, já que o outro não é “desenvolvido” o suficiente para lidar com os recursos que seu território oferece em diversos aspectos.

## 2. O PARAÍSO DE NATURALISTAS: OS ANIMAIS, AS GENTES E A NATUREZA

As representações da natureza são em grande medida deslumbrantes, com descrição em exaltação aos animais e plantas, inclusive comparando negativamente o ser humano com a floresta. É enorme o contentamento de estar entre os animais e em uma terra tão fértil que se encarrega de cultivar de forma solitária uma mata tão verde. Já os seres humanos são dispensáveis, não há incômodo em vê-los de tempos em tempos, pois não fazem falta alguma. Segundo Humboldt, citado por Hemming (2011):

Em um mês de viagem perto do Cassiquiare<sup>2</sup>, Humboldt não viu seres humanos exceto nas proximidades de duas missões franciscanas. Ele estava impressionado com a majestade da natureza e a insignificância de sua raça. Nas “margens desabitadas do Cassiquiare, cobertas de florestas, sem memórias dos tempos passados [...] pode-se quase [...] considerar os homens como não essenciais para a ordem da natureza. A terra está repleta de plantas, e nada impede o seu livre desenvolvimento [...] Jacarés e jiboias são senhores do rio; a onça, a queixada, a anta e os macacos atravessam a floresta sem medo e sem perigo [...] como em uma antiga herdade [...] Aqui, em uma terra fértil, adornada com eterno verdor, procuramos em vão vestígios do poder do homem (Hemming, 2011, p. 170).

Na narrativa de Humboldt os homens são “quase insignificantes”, porém o “quase” segue em sua narrativa lembrando que mesmo que pareça não necessário, é sim. Inclusive, seguem em suas

---

<sup>2</sup> O canal do Cassiquiare é um canal natural e bifurcação fluvial com 326 km de comprimento que integra as bacias do rio Orinoco e do rio Amazonas. A formação geográfica se desenvolve entre a margem esquerda do rio Orinoco, na Venezuela, e a margem direita do rio Negro, afluente do rio Amazonas, na fronteira entre a Venezuela e a Colômbia.

grandiosas afirmações sobre a floresta e os animais uma certeza de que aquele lugar não tem lembranças, é livre de passados, e nesse ponto pode ser entendido porque se faz “quase” (advérbio que demonstra proximidade). A ordem da natureza é “próxima” de não precisar da intervenção do homem, porém, o “próximo”, “perto”, “quase” não significam alcançar o “ideal”. E nesse caso, a proximidade de um lugar, a floresta tão elogiada é esplendorosamente verde e frutífera sozinha, mas não é suficiente, já que o homem ali é necessário para construir no/o local.

Ao entender as narrativas de Humboldt como exemplo de narrativas que criam

[...] em específicos contextos históricos e atendendo aos projetos/visões e compromimentos de seus tempos, mulheres e homens foram nomeando e definindo os “contornos reais” do que compreendiam ser ou queriam que fosse o “grande rio” com um conjunto de significantes que não brotou das águas, nem das terras e florestas ou das estações chuvosas, mas da secular experiência daqueles que o nomearam, narraram, classificaram, enfim, daqueles que lhe grafaram e concederam a existência [...] (Albuquerque, 2016, p. 79)

As lacunas inseridas nas narrativas como uma forma de falta são um convite a outros ou a si mesmo, no caso do viajante, como narrador da história da Amazônia, pois apenas por existir ela não é suficiente, ou ao narrar existe até um esquecimento/apagamento dos povos que ali residem, por isso, o local sem memórias. Os significantes de vazio inseridos pelo viajante são caros quando pensamos em um local raso, onde “quase” implora por um conquistador, colonizador, viajante. A categoria de vazio trabalhada por Albuquerque (2016) sobre Euclides da Cunha pode ser ressaltada neste ponto, pois as tessituras dos rasos, vazios e faltas é uma construção discursiva não neutra com intuito de cristalizar os termos e imaginários na história como se não fossem fruto de diversas práticas históricas e políticas.

Os termos dados, inclusive o termo “Amazônia”, são criados e cristalizados ao decorrer dos tempos para uma significação coletiva e social, para que assim a conformidade seja instaurada sobre cada construção e mantenha-se sem uma ressignificação dessas narrativas. Os resquícios de cada narrativa aqui trabalhada, de certa forma, ainda pairam sobre os imaginários de algumas pessoas, instituições e mídias. E analisar as narrativas de viajantes é um exercício de (re)construção de um passado.

A natureza é narrada de forma a manter uma dualidade perceptível. As narrações de momentos agradáveis que envolvem o leitor a um lugar belo e paradisíaco ressaltando as árvores com suas folhagens, cipós e formatos extravagantes são abruptamente colocados em contraste com os incômodos dos animais ali presentes. Assim comenta Hemming (2011, p. 170) ao citar Humboldt:

Em um lugar, “dormimos em uma floresta de palmeiras. Chovia violentamente, mas aráceas trepadeiras, aningas e cipós formavam uma treliça natural tão espessa que ficamos abrigados como sob uma abóbada de folhagem. Os índios, cujas redes estavam armadas na beira do rio, entrelaçaram as helicônias e outra musáceas do modo a formar uma espécie de telhado sobre eles. Nossas fogueiras iluminavam, a uns 15 a 18 metros de altura, as palmeiras, os cipós carregados de flores, e as colunas de fumaça branca, que subiam em linha reta em direção ao céu. O conjunto oferecia um espetáculo magnífico; mas” Humboldt arruinou a cena – “para apreciá-lo plenamente, o ar que respirávamos deveria estar livre de insetos”.

Nessa fala de Humboldt, Hemming (2011) comenta sobre a expectativa que o viajante cria no leitor prosseguida da ruptura de cenários. Pois novamente narra que o lugar em que estava era magnífico, ou quase, porque não tinha como apreciar devidamente por conta dos insetos. Retomando o tom de dualidade na narração, é magnífico e ruim, ótimo e péssimo, cheio de coisa, mas vazio. “Os animais de pequeno e médio porte do ambiente florestal são bichos mostrados como selvagens e, portanto, perigosos; micro-organismos e insetos são apontados como incômodos e às vezes classificados como pragas” (Silva, 2020, p. 96), logo, os animais, quando incomodando, são usados como contraste nas narrativas para enfatizar as mazelas vividas mesmo em meio a paisagens deslumbrantes.

As narrativas dos viajantes continuaram a ser escritas para além de seus diários de bolso, pois, aqui Hemming (2011, p. 180) comenta os escritos feitos ao passo que os estudiosos já haviam regressados a Europa

Tanto Bates quanto Wallace confrontaram a exuberância da natureza amazônica com as limitações de seus habitantes. Wallace estava perplexo com o fato de Belém, com apenas quinze mil habitantes, ser a maior cidade de uma província do tamanho da Europa ocidental. As pessoas eram geralmente amistosas com os jovens estrangeiros, mas nenhuma delas parecia curiosa sobre a verdadeira caça do tesouro natural que viviam. De volta à Inglaterra, ele achava sua vida intelectual “incomparavelmente superior [...] à esterilidade de uma semisselvagem, muito embora esta se passe no jardim do éden [...] na América do Sul equatorial, onde três raças distintas de homens vivem juntas”.

Nessa ocasião, as vivências na Amazônia são comparadas às atividades exercidas em seus países de origem. Segundo as citações de Hemming (2011), Wallace compara a Amazônia ao jardim do Éden, ao paraíso dos cristãos, e mesmo assim, prefere a vida na Europa, em tom “incomparavelmente superior”, e isso ele atribui em grande parte às comunidades que ocupam a região. O viajante fica frustrado e surpreso com a inexistente curiosidade dos “sujeitos amazônicos” em relação ao lugar em que viviam, pois ele, um viajante vindo de tão longe, era um dos poucos a enxergar o que realmente importava ali. A “desimportância” dada às riquezas naturais pelos habitantes chocava o europeu por

diversos motivos, mas principalmente porque, como afirmado por Humboldt nas citações de Hemming (2011), a floresta em que ele visitou era sem memória. Obviamente, a flora e fauna não teriam como ter a memória possível para o ato de narrar ao viajante, então, nesse sentido, quem não teria memória ou humanidade o suficiente para entender a importância, estabelecida pelos viajantes, do território amazônico, são os povos originários, e não o contrário.

Pensando essas condições quase insalubres em que Wallace coloca que os sujeitos amazônicos vivem por serem “semis selvagens”, Pizarro (2012, p. 21) menciona:

[...] chegamos a um ponto em que as gerações futuras correm risco, o universo amazônico, pelas características especiais de sua formação, permite sonhar com uma “civilização” construída de outro modo, ou, pelo menos, a partir de uma maior integração com a natureza. São todas estas interlocuções do homem com o mundo, nas relações expressas pelos imaginários, nas linguagens reveladas pelo mundo simbólico, que projetam esta área cultural como uma configuração especial, com traços bastante peculiares dentro do conjunto latino-americano.

Segundo a autora, o pensamento cristalizado do vazio e selvagem no universo amazônico pode ser desmitificado através dessa ebulição de relações existentes na Amazônia. Homem e natureza não se dissociam, assim como os imaginários fazem parte do material. Quanto antes as nuances culturais vividas forem protegidas e construídas podemos criar um modo de “civilização”.

Ao citar Bates, Hemming (2011) nos coloca aqui os receios do viajante sobre não entender as narrativas de outros viajantes após sua viagem na Amazônia:

Quando Bates pôs os pés no Pará, estava quase desapontado com o fato de ter sido tão agradável. Ele escreveu a um amigo: “Onde estão os perigos e horrores dos trópicos? Não encontrei nenhum deles”. Como Charles Waterton, ele queria desfazer fantasias sobre selvas tenebrosas. Quando deixou a Amazônia, onze anos mais tarde, escreveu: “Dei uma última olhada na magnífica floresta pela qual eu tinha tanto amor, e a cuja exploração dedicara tantos anos [...] [É] uma região que pode ser apropriadamente chamada de paraíso de um naturalista [...] Eu estava saindo de um país de eterno verão, onde passara a vida [...] à moda cigana, em infinito córregos ou nas ilimitadas florestas (Hemming, 2011, p. 180).

A “quase” frustração de Bates se dá em certa esfera pelo imaginário anteriormente criado por ele entre seus estudos e leituras. Ao ressaltar a frase “estava quase desapontado com o fato de ter sido tão agradável” e incorporando as palavras de Pizarro (2012), o viajante busca encontrar o que já havia sido fantasiado, temido e fabulado sobre o lugar chamado Amazônia, então, independente do que achar, ele foi se reencontrar com seus pensamentos preconcebidos, sejam estes baseados em imaginários homogêneos, racializadores ou amazonialistas. Partindo desse pensamento, é fácil acreditar que as narrativas são em certa medida a materialização “científica” dos pensamentos e preconceitos

dos viajantes, já que, após as viagens as leituras sobre o espaço e sujeitos foram registradas dessa forma em que analiso.

Já que a representação de cada um remete a um tipo de cultura, as reflexões culturais das criações discursivas criam imaginários, e são criadas a partir deles. Segundo Glissant (2005), o desafio a ser enfrentado pelos escritores e poetas é a conciliação da escrita do mito e a escrita do conto, para assim ultrapassar a exaltação de um e a inferiorização do outro. Transformar os imaginários é o caminho sugerido pelo autor, e para fazer isso, a mudança na literatura das discussões do “ser” para o “sendo” é central, ou seja, tratar o indivíduo e tudo por ele produzido como algo em constante processo de mudança.

O autor sugere que presenciar as relações mundiais como redes de interseção de identidades e trajetos que se cruzam a todo momento é aceitar a totalidade-mundo. Viver a totalidade-mundo do lugar onde se habita é a forma de se entender parte do todo e ser agente de mudança das exclusões vividas e propagadas. A forma levantada como solução para a amplificação de repertório cultural e entendimento do diferente como componente indispensável da totalidade são os rastros/resíduos. Os rastros/resíduos são tudo aquilo que cada indivíduo traz em si, e que o compõe enquanto sendo social construtor e construção de relações identitárias (Glissant, 2005). Nesse caso, entender os encontros e interseções do mundo é uma forma de romper com as narrativas redutoras, silenciadoras e preconceituosas.

### **3. AS GENTES: CHOQUES E TRÂNSITOS ENTRE VIAJANTES E INDÍGENAS**

A partir das situações apresentadas nas narrativas de Spruce e Waterton e citadas por Hemming (2011), me proponho a discutir todas pelo ponto de vista da racialização. Souza (2017) discute em seu trabalho a racialização dos povos indígenas e seringueiros no território acreano, porém, creio que a categoria usada por ele também pode ser usada para discutir as narrativas destacadas abaixo. A racialização é uma forma de inferiorização do outro por meio de sua raça, cor e etnia.

Ao passo que na racialização há sempre um indivíduo inferiorizado, não pode ser esquecido que por trás de toda repressão há uma estrutura, e no caso do ato de racializar a estrutura colonial é quem mantém essas relações (Souza, 2017). Nesse caso, as trocas sociais e culturais estabelecidas pelos viajantes ilustram de certa forma um pouco das relações políticas vigentes na época. Hemming (2011) narra o momento de quase expulsão de Waterton do território brasileiro, quando o inglês se encontrava acamado por conta da malária:

O forte brasileiro de São Joaquim, no alto rio Branco, pretendia expulsar todos os estrangeiros. Mas seu comandante, quando viu a condição de Waterton, disse que “as ordens que recebi, proibindo a admissão de estrangeiros, não foram, jamais, concebidas para serem executadas contra um cavalheiro inglês doente”. Assim, ele convidou o viajante para entrar no forte e cuidou dele até sua recuperação (Hemming, 2011, p. 174).

Mesmo com a ordem de expulsão de todos os estrangeiros, o chefe da segurança, ao saber da nacionalidade do viajante o mantém no território brasileiro, inclusive, cuidando dele até sua recuperação. O tratamento dado ao viajante inglês é também uma expressão diferente da racialização: para o europeu o tratamento é intermediado por um oficial militar que se dedica a ajudá-lo, ou seja, sua cor também lhe garante certos olhos e olhares.

A descrição dos indígenas se assemelha à descrição dos elementos presentes na fauna e flora amazônica. Ora são exaltados, com ar de aproximação e deslumbre, ora repulsa a selvageria. O contraste na narrativa fica reservado ao final do parágrafo, já que sua conclusão é voltada a homogeneização também presente na racialização.

Tudo o que lhes diz respeito é simples; mas nada é repulsivo. Eles andam nus; mas nunca usam roupas frívolas, sujas ou esfarrapadas. Seus corpos estão sempre limpos [...] Eles não conhecem o importante princípio da propriedade. Não há ladrões ou assassinos entre eles, nem envenenadores, trapaceiros ou gatunos – nenhum dos males morais que afligem os homens civilizados (Hemming, 2011, p. 178).

Waterton narra as vestimentas dos indígenas, ou a falta delas, sem se aterrorizar, ao contrário, fala sobre a higiene. Entretanto, ao falar das relações sociais entre os indígenas, ele ressalta a falta de violência e a inexistência do conceito de roubo à propriedade, um mal que assola a sociedade capitalista. Nesse sentido, a falta de práticas reprováveis na sociedade “civilizada” coloca os indígenas em posição de não civilizados, selvagens, não culturais. Essa contradição é produto da racialização, já que o ato de roubar é um desvio da disciplina na sociedade moderna e o fim seria algo positivo. Apesar disso, os indígenas continuam sendo seres “semiselvagens” nessa narrativa, pois tudo que seja produto e produção linguística e cultural das relações desses povos são, inevitavelmente, colocados como não civilizados, não pensantes, não responsáveis por suas ações, mesmo que seja algo, teoricamente, positivo.

Já sobre as relações de Spruce com homens e mulheres na sua jornada pela Amazônia, vale ressaltar dois momentos. No primeiro, estava adoentado com malária e contrata uma enfermeira para ajudá-lo, já no segundo, o viajante fala sobre os homens que procura contratar para trabalhar com ele. Na primeira citação retirada em Hemming (2011), Spruce escreve:

Um amigo arranhou-lhe uma enfermeira. Ela provou ser uma harpia mal-intencionada, uma mestiça venezuelana “chamada Carmen Reja – não vou esquecer facilmente essa mulher”. Quando irritada, “seu rosto vestia uma carranca que era quase demoníaca”. Entre alucinações e vômitos, Spruce podia ouvir Reja e outros discutindo como dividir seus pertences. “Entre outras coisas, ela gritava: “Morra, seu cão inglês, para que possamos ter uma feliz noite de vigília com seus dólares”. Mas Spruce não morreu. Um comerciante português levou-o de volta ao rio Negro, ainda em uma maca e miseravelmente fraco (Hemming, 2011, p. 190).

Aqui Hemming escreve sobre Spruce e sobre a relação dele com os indígenas que contratava para trabalhar

Spruce contratava somente genuínos índios “sem sela” [isto é, nus; não civilizados], pois estava convencido de que aqueles que usavam camisas tinham sido corrompidos por aspirações sociais: “o mínimo vestígio de sangue branco nas veias de um índio aumenta em 10 vezes sua insolência e insubordinação” (Hemming, 2011, p. 203).

Nesse momento, há a narração de um baile em que Spruce participa como convidado de honra, e ele levaria a juíza daquela comunidade a ser seu par na dança. Ele vai ao evento e narra a situação:

Depois de muitas folias preliminares, Spruce foi convidado a abrir o baile com a glamorosa juíza. Ele percebeu que “eu seria considerado muito orgulhoso se me recusasse. Então, eu a levei para fora, tirando primeiro meu casaco e os sapatos [para ficar como] os outros participantes. Completamos a dança triunfalmente e, no encerramento, houve um viva geral e palmas para o ‘bom homem branco que não despreza os costumes de outros povos!’. Uma vez que se eu estava ‘ali para isso’, dancei a noite toda” (Hemming, 2011, p. 204).

Nas narrativas de Spruce a enfermeira ladra e o “índio puro” são dois sujeitos que acabam por alimentar os pensamentos racializadores dele. Para um momento de cuidado foi necessário contratar alguém mestiça, não pura, e essa pessoa acabou agindo de má fé, inclusive o desejando à morte. Essa mulher mestiça acaba confirmando suas afirmações prévias sobre a necessidade de contratar sempre “índios puros” por serem “totalmente selvagens”, e não se tornarem insolentes enquanto subordinados.

Ao falar de racialização dos indígenas, Souza (2017, p. 144) aponta as condições impostas pela colonização desses povos (genocídio, escravidão, exploração, catequização) como resquícios que influíram para racializar. A racialização como consequência do sistema de colonização, em que os essencialismos dos povos são incontestáveis, colocam os indígenas não puros como uma “característica de inferioridade naturalizada”.

A busca de Spruce, e muitos outros, pela pureza, apenas pela facilidade de dominar esses sujeitos ilustra o olhar que coloca os povos originários em posição constantemente inferior, subalternizada e racializada. Sobre essa miscigenação vista de forma negativa pelos viajantes citados

anteriormente, incorporo as palavras de Glissant (2005) partindo de uma discussão sobre o Caribe, considerado por ele como a porta de entrada da criouliização<sup>3</sup>.

A teoria proposta destaca que a formação da Neo-América teve início por meio dos desembarques de escravizados vítimas do tráfico da África, os quais foram dispersos por diversos continentes. O autor argumenta que esse deslocamento migratório é crucial para entender o surgimento da Neo-América, uma entidade distintiva em relação à Meso-América e à Euro-América. A Neo-América emerge a partir do processo de criouliização, marcando-se pela singularidade de sua formação. Diferentemente das outras Américas, cujos migrantes tinham objetivos exploratórios e fundacionais, a Neo-América se diferencia ainda mais ao não sofrer repressões culturais ou linguísticas impostas aos seus habitantes. Essa perspectiva oferece uma compreensão mais abrangente da diversidade de trajetórias históricas que moldaram as Américas, destacando a contribuição única da Neo-América no contexto das migrações forçadas e da formação cultural.

O Caribe como metáfora e prefácio da criouliização é representado também pelo seu mar aberto, o qual vai indicar uma influência analógica ao pensamento que difrata e que leva e traz diversidade, já o mar Mediterrâneo busca o Uno e a concentração dos pensamentos. Glissant (2005) em sua obra deixa clara a importância de pensar sobre a história desastrosa desse pensamento único, cujo foco principal é a reafirmação geográfica e política de um território e do povo que o ocupa. O convite que o autor faz consiste em pensar o Caribe como uma metáfora para o mundo, pois o “mundo se criouliiza”. Assim não apenas o Caribe é um mar de diversidade, trânsitos, encontros e colisões, mas toda a extensão em que os seres humanos ocupam.

Para o autor, há semelhanças nas formações culturais e identitárias entre o Brasil e o Caribe. Afetados pela escravidão e todo o processo em que os escravizados eram expostos, como o afastamento de suas línguas, culturas, religiões, além da separação do trabalho de forma estratégica para não haver comunicação entre eles, Brasil e Caribe vivem uma “criouliização desequilibrada” (Glissant, 2005, p. 21). Partindo desse pressuposto, é caro ressaltar o extermínio aos povos indígenas, assim como as construções discursivas analisadas nesse estudo como uma forma de criouliização desequilibrada, já que o contato com o europeu é dado a partir dessas condições. Quer dizer, as identidades não são tratadas de forma igualitária, sem hierarquia, ou privilégios sociais entre si. Dessa

---

<sup>3</sup> Conceito incorporado a partir da obra *Introdução a uma Poética da Diversidade*, de Édouard Glissant, em que o autor representa a mistura de diferentes culturas com as culturas africanas, fazendo parte da heterogeneidade cultural a “equivalência de valores” entre os povos, onde não é categorizado os costumes entre superior e inferior.

forma, são criados entre os contextos sociais e identitários vários conflitos estruturais em que a sociedade vai se formando e tendo como base.

A criouliização surge de forma inesperada, incontrolável e inexplicável. Ao ser entendida como um processo de mistura de culturas, identidades e línguas, é vista através de prismas distintos. Um deles levanta a questão do perigo da perda das identidades puras e únicas, e como a mistura, de certa forma, acaba por deixar o indivíduo perdido em si. Entretanto, ao adotar Glissant como guia para discutir certas questões, é facilmente notória a importância de se entender que a crença de uma identidade exclusiva parte de uma visão limitadora e problemática, ao passo que a recusa ao outro é historicamente geradora de preconceito, racismo, genocídio e guerra. Assim sendo, é um tanto quanto questionável a necessidade de buscar uma raiz identitária afirmadora de exclusividade em meio a problemas catastróficos historicamente gerados por essa visão de cultura.

Seguindo com as ideias de Glissant (2005), a língua e a linguagem são construtoras de novas visões do caos-mundo<sup>4</sup>. A primeira é a relação com as palavras e a segunda, o processo de produção de literatura e poesia, ambas possíveis pelas relações entre todas as línguas do mundo, ou seja, se os contatos culturais e linguísticos são interligados de forma total pela imprevisibilidade e circularidade dos encontros, enquanto escrevo em uma língua utilizo todas as outras conhecidas e desconhecidas para serem entendidas. A relação da totalidade-mundo é a responsável pela ligação de todas as línguas, entendendo a ligação com as palavras como uma conexão culturalmente interligada, pois a construção dos significados passa pelas relações tidas por todo mundo no todo-mundo<sup>5</sup>.

Como forma de sobrevivência os migrantes colocados em condições de “nudez cultural” fazem uso entre si dos “rastros/resíduos” presentes em cada um para se comunicarem linguística e culturalmente. O pensamento de resíduo é um processo de resistência em meio à destruição em massa das formas simbólicas de vida dos povos escravizados. A partir dos rastros e resíduos de cada um envolvido nessa construção de um imaginário, cria-se um pensamento novo e coletivo aos que tiveram suas vidas atravessadas por mortes simbólicas de si mesmos. A criouliização é o produto desses resíduos unidos e formados, essa se opõe a um pensamento de sistema, o qual propõe entender as identidades e o mundo de forma linear e controlável, e sendo concebível o rastreamento dos contatos. Ao lidar com as

---

<sup>4</sup> Conceito utilizado por Glissant para representar os movimentos de choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos no mundo todo.

<sup>5</sup> A referência ao conceito de “Todo-mundo” é discutida por Glissant para falar sobre a criação de um imaginário onde as culturas, identidades e povos se reconheçam como parte do todo, fazendo com o que os limites impostos as minorias sejam dissipados.

narrativas de viajantes europeus através de uma categoria como o amazonialismo, lido com o materialismo do pensamento de resíduo, pois une-se às formas de resistência em contraponto aos materiais de apagamentos vistos nessas e em muitas outras narrativas.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As narrativas de Hemming, que citam os viajantes naturalistas Wallace, Humboldt, Spruce e Waterton, constituem um amplo campo de pesquisa voltado para a reflexão sobre as interpretações desses estudiosos em seus contextos temporais e geográficos. As narrativas escolhidas compartilham características similares, uma vez que todas, em suas análises, apresentam uma perspectiva limitadora do homem europeu em relação ao território amazônico. Essa limitação se manifesta tanto na racialização dos povos originários quanto na homogeneização do espaço, fauna e flora.

Além da constante afirmação da falta, presente nos lugares e nas pessoas que conheceram, suas experiências eram colocadas sempre acima de qualquer corpo, voz e paisagem. Pois a falta, o incômodo, o selvagem, citados pelos viajantes tinham como objetivo criar a dualidade da Amazônia: magnífica, mas faltosa.

A análise revelou a busca por uma quebra de contraste, mesmo quando envolvida por uma narrativa aparentemente positiva. Esse esforço visa cristalizar no imaginário dos leitores os atributos "desumanos", "selvagens" e "vazios" associados à região. As narrativas examinadas representam, assim, as leituras de naturalistas europeus que procuravam validar aquilo que, em sua maioria, já "sabiam" sobre os povos indígenas. Apesar dos contrastes negativos, as riquezas predominantes, conforme descritas, foram a fauna e a flora, refletindo-se nas extensas coleções de insetos e árvores que trouxeram consigo ao retornar para seus países de origem.

O contato com essas narrativas se faz presente pela importância destas na produção de novos imaginários sobre os sujeitos amazônicos. O narrar constrói a partir da narrativa já dada uma nova possibilidade de enxergar com os olhos do presente esse passado. Ainda as relações entre povos e tempos distintos cristalizam pensamentos racializadores que precisam ser acessados a partir do confronto possível entre o "já dito" e o "a ser criado". A linguagem constrói e desconstrói ao redor de sujeitos e sujeitas novos mundos, por isso, repensar a Amazônia a partir de rastros de resistência presentes em narrativas outras é uma forma de ressignificar espaços, tempos e corpos.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. “Amazonialismo”. In: ALBUQUERQUE, G. R.; PACHECO, A. S. **Uwa’kürü**: Dicionário analítico. v. I. Rio Branco: Nepan, 2016.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HEMMING, John. **Árvores de rios**: a história da Amazônia. Tradução: André Luiz Alvarenga. Editora Senac: São Paulo, 2011.

PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio – imaginário e modernização. Tradução: Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: EdUFMG, 2012.

SILVA, Francisco Bento da. **Acre, forma de olhar e de narrar**: natureza e história nas ausências. Rio Branco: Nepan, 2020.

SOUZA, João José Veras de. **Seringalidade**: o estado da Colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta. Manaus: Valer, 2017.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1979.

*Data de submissão: 27/01/2024*

*Data de aprovação: 09/04/2024*

## A FUNDAÇÃO ONTOLÓGICA DO MUNDO: NOTAS TEÓRICAS SOBRE O ASPECTO HISTÓRICO E SOCIAL RELIGIOSO

*Alan Marques de Pinho<sup>1</sup>*

### RESUMO

Esta pesquisa, porção de trabalho monográfico apresentado no ano de 2022, tem como objetivo discutir a relação entre religião e a constituição de uma funcionalidade social específica. O conhecimento religioso, primordial para a organização social de diversos sujeitos ao longo do tempo, por vezes é desvalorizado em contraponto a outras formas de conhecimento, contudo, tal pesquisa busca fomentar argumentos teóricos para uma discussão acerca da temática religiosa e a fundação ontológica do mundo, a construção de modelos representativos e uma orientação sagrada para a vida cotidiana. Ao longo do texto seguirá um levantamento historiográfico em busca de uma conceituação teórica adequada no que diz respeito ao fenômeno religioso e seu aspecto social e histórico, além de uma breve apresentação da relevância do fenômeno religioso ao longo da história e sua contestação a posteriori por outras áreas do conhecimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião. Sagrado. Funcionalidade social. Significação.

### THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF THE WORLD: THEORETICAL NOTES ON THE HISTORICAL AND SOCIAL RELIGIOUS ASPECT

### ABSTRACT

This research, portion of monographic work presented in 2022, aims to discuss the relationship between religion and the constitution of a specific social functionality. Religious knowledge, essential for the social organization of different subjects over time, is sometimes devalued in contrast to other forms of knowledge, however, such research seeks to foster theoretical arguments for a discussion about religious themes and the ontological foundation of the world, the construction of representative models and a sacred orientation for everyday life. Throughout the text, a historiographic survey will follow in search of an adequate theoretical conceptualization with regard to the religious phenomenon and its social and historical aspect, in addition to a brief presentation of the relevance of the religious phenomenon throughout history and its subsequent contestation by other areas of knowledge.

**KEYWORDS:** Religion. Sacred. Social Functionality. Significance.

---

<sup>1</sup> Licenciado (2022) em História pelo Centro de Teologias e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis (CTH-UCP). Pós-graduando em História das Religiões (Cruzeiro do Sul). E-mail: [alanmarques075@gmail.com](mailto:alanmarques075@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

Com o advento do século XIX e a valorização da cientificidade junto da devoção ao racionalismo científico, tivemos uma crescente desafeição por outras formas de conhecimento tidas como “não científicas”, dentre elas podemos destacar o conhecimento religioso. Ora, para alguns, os conceitos balizados por um princípio superior sagrado são apenas especulações não empíricas das representações sociais, contudo, tal argumento encontra seu descrédito na explicação da sistematização de uma cadeia de pensamentos moralizantes de diversas sociedades, que por sua vez organizaram e ditaram o ritmo de seu mundo por meio de conhecimentos que transcendem a empiria ou a lógica racional oclusa em si mesma. Se a arrogância ao conhecimento científico opaco faz com que este argumento seja o único e detentor de toda maneira de proceder socialmente, como explicar as organizações sociais anteriores ao advento da cientificidade moderna? Parece-nos perigoso concordar com a afirmação de que estariam todos mergulhados em uma típica ignorância epistemológica. Desse modo, reconhecendo a fragilidade do presente texto ao abordar um tema amplo em um trabalho relativamente curto, tal artigo busca discutir teoricamente sobre a religião e a sua influência social e histórica, delimitar os pressupostos que fazem da religião um fenômeno de suma importância para a sociedade e suas reverberações no tocante às maneiras de viver socialmente.

Em suma, num primeiro momento, faremos um levantamento historiográfico discorrendo sobre o fenômeno religioso como um — e possivelmente o primeiro — conhecimento fundador de uma lógica social e organizadora de mundo, analisando primeiramente as contribuições de Émile Durkheim (1996) no que diz respeito à definição de religião e sua consequente significação objetiva do mundo e posteriormente, à luz de Mircea Eliade (1992), discorrendo sobre a fundação ontológica de mundo e suas implicações sagradas nas relações sociais profanas como um todo. O artigo conta ainda com uma análise sobre a apresentação do fenômeno religioso e sua relevância contínua ao longo da história com exemplos no campo da práxis em relação ao campo teórico abordado. Por fim, abordaremos perspectivas contrárias em relação a valorização do aspecto religioso após o desencantamento do mundo de acordo com Weber (2001). Tal artigo busca enfim fornecer alguns elementos para discussões teóricas sobre religião e sua relação histórica e social.

## 2. A PERSPECTIVA DURKHEIMIANA E A SIGNIFICAÇÃO OBJETIVA DO MUNDO

Ao discutir sobre religião, entendemos que sua conceituação está na crença em um poder ou princípio superior sagrado que se expande até as relações sociais, explicando e moralizando tais atos. De acordo com Durkheim, a religião “é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996, p. 32). Neste texto discutiremos sobre o caráter cêntrico das religiões, ou até mesmo ôntico, o qual — na perspectiva Durkheimiana — é estrutural e estruturalizante.

De forma genérica, todas as religiões conservam em si a mesma significação objetiva, sendo fundamentada na natureza das coisas e revelando-se como uma resposta às condições da existência humana consolidando-se como um dos primeiros sistemas de representações sociais, no qual o sujeito expressa suas questões existências na sistematização da religião na mesma medida que ela o forma dentro de um tempo e espaço (Durkheim, 1996). Dentro destas categorias estruturais, observamos uma lei geral seguida por estes sistemas primitivos de crença, que consiste na separação natural entre dois mundos, os quais Mircea Eliade (1992) chamará de mundo Sagrado e Profano.

Em seu livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Émile Durkheim estabelece uma metodologia específica para analisar os elementos constitutivos da religião como um todo, desta maneira, o sociólogo utiliza do método histórico para alcançar os melhores resultados em sua pesquisa acerca dos fenômenos religiosos. Como o autor mesmo expressa a respeito de tal método:

A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes. Só ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, uma vez que nos mostra esses elementos nascendo no tempo uns após os outros. Por outro lado, ao situar cada um deles um conjunto de circunstâncias em que se originou, ela nos proporciona o único meio capaz de determinar as causas que o suscitaram. (Durkheim, 1996, p. 8).

A partir desta análise diacrônica perante o fenômeno é possível ao pesquisador vislumbrar-se dos elementos estruturais das religiões retornando até mesmo à análise das crenças primitivas em comparação com o pensamento sistêmico religioso moderno, onde se encontra similitudes de significação objetiva e representativa do mundo, ainda que as diferenças ritualísticas sejam aparentes, a crença na construção de categorias de entendimento de mundo — na lógica Durkheimiana — são elementos gerais dentro do âmbito religioso. Esta necessidade de criar um sistema de explicação objetiva de mundo se dá pelo que Mircea Eliade chama de “sede do ser”, ou seja, a busca pela substância ôntica, a qual Santo Agostinho no

século IV traduz na finitude relativa das criaturas (profano) perante a continuidade eterna de Deus (sagrado) ao dizer no livro VII das Confissões: “para mim é bom prender-me a Deus porque, se não permanecer nele, também não poderei continuar em mim” (Agostinho, 2019, p. 169). Logicamente Agostinho expressa uma percepção cristianizada sobre a funcionalidade do homem, contudo seu pensamento é dotado de elementos constitutivos de diversas religiões no que tange a explicação do natural orientada pelo mundo sobrenatural.

Retornando à discussão primeira sobre a essência elementar das religiões, tratando sobre as representações de significação objetiva, Durkheim diz:

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala da religião em geral. (Durkheim, 1996, p. 10).

Doravante esta afirmação, e seguindo a análise destas representações elementares, o sociólogo estipula que as representações religiosas se dão dentro do tempo e do espaço, primeiro com a classificação das coisas na vida social e coletiva — nas ações cotidianas e nas percepções morais —, segundo, com a distinção coletiva do universo experimentável — diferenciação entre sagrado e profano —, respectivamente. Em suma, a “razão divina” pertence a categoria explicativa a priori sendo uma constituição natural do homem, diferenciando-se da categoria a posteriori que deriva da construção empírica (Durkheim, 1996), não obstante, o conhecimento empírico por vezes fortalece o religioso. Deste modo, esta razão divina é responsável por orientar as ações humanas dando-lhes significado e estipulando categorias moralizantes para os seus grupos, conseqüentemente, observa-se o suprasumo da primeira parte da tese do sociólogo, que afirma que a coletividade é sobreposta a individualidade, como o autor afirma:

A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (Durkheim, 1996, p. 16).

A partir desta afirmação, compreendemos que a sociedade com suas representações coletivas, produtos do tempo e do espaço, produz uma estrutura que molda o sujeito em sua representação individual (ser social). Logo, a classificação das coisas naturais partindo das premissas que são subordinadas às coisas sagradas, impõem ao indivíduo uma concepção específica de mundo que é reforçada na medida em que os

ritos são realizados, como uma manutenção dos estados mentais do grupo (Durkheim, 1996). Sendo esta a primeira premissa básica de todas as religiões, um sistema explicativo de mundo que estrutura e é estruturado, ou reforçado, pela própria sociedade.

Discorrendo agora sobre a segunda premissa básica de toda religião em função das características que se encontram em todo objeto que se designa religião, Durkheim sistematiza que todo fenômeno religioso coletivo é delimitado por duas esferas gerais, as quais já discutimos brevemente nos parágrafos anteriores: as crenças e os ritos. Tratando primeiramente sobre as crenças, compreendemos estas como “representações de estado de opinião” (Durkheim, 1996, p. 19). A crença em si se refere a natureza de determinado objeto classificando-o entre sagrado e profano, ou seja, as crenças são a sistematização das coisas dentro da heterogeneidade da natureza entre dois mundos, um espiritual e outro material, a delimitação de espaços, objetos e ações distinguindo-os entre resultados de um âmbito sagrado ou profano é a função da crença religiosa. Tais sistemas de crenças são responsáveis por classificar tanto os objetos entre estes dois mundos, quanto delimitar o que é ético e moral gerando significação para as ações cotidianas dos indivíduos (seja o trabalho, vida sexual, relação com a agricultura ou com os sistemas hierárquicos), portanto, tais crenças são representações de estados de opinião simplesmente pela sua função social classificatória no mundo. Em última instância, crer em algo é assumir um estado de opinião específico diante de determinados objetos e questões.

Ora, o que são agora os ritos? Os ritos, por sua vez, são “modos de ação determinados” (Durkheim, 1996, p. 19), ou seja, são atitudes determinadas pela crença com o objetivo de fortalecer a própria crença do qual são derivados. Os ritos se apresentam como a manutenção do estado mental religioso da sociedade no qual faz parte, são um conjunto de práticas que estabelecem uma conexão do natural com o sobrenatural, do homem com o seu objeto sagrado, além de reforçarem toda estrutura mental projetada para as relações sociais. Para um melhor entendimento da importância dos ritos para essa estabilidade dos aparatos religiosos e da própria concepção do sagrado, Durkheim alerta: “Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam” (Durkheim, 1996, p. 21).

Partindo do apontamento do sociólogo, a importância dos ritos e as formas de culto para uma boa vivência religiosa são dignas de nota. Os homens precisam dos seus deuses na mesma medida que seus deuses precisam dos seus fiéis, somente nessa relação recíproca que a crença consegue ser disseminada na sociedade como modo de ação e não somente como pensamento. Para citar um exemplo desta relação dialógica entre crença e rito, observe a criação de um calendário com delimitações de datas e eventos

religiosos, o autor afirma que “Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade” (Durkheim, 1996, p. 17), trazendo para o âmbito cristão, tem-se o calendário dos mártires, o qual dissemina a crença religiosa do martírio como profissão de fé em um Deus que dará uma vida após a morte heroica, na mesma medida que instiga o culto público a tais personagens para uma maior difusão dos estados de opinião da religião cristã.

Em suma a religião se constitui na capacidade de coordenar e subordinar as coisas sagradas dentro do âmbito profano, estas não podem ser facilmente acessadas sem uma certa prudência, mas conseguem ser alcançadas por meio dos ritos derivados das crenças comuns à coletividade dotadas de atributos morais e virtuosos. Deste modo, Durkheim conclui delimitando o que de fato é o elemento primordial constitutivo das religiões:

Quando um grande número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (Durkheim, 1996, p. 24).

Em última instância, a religião é uma representação coletiva de significação objetiva de mundo, moralizante e instrutiva, ela organiza e condiciona socialmente os indivíduos de forma estrutural e estruturalizante — no que se propõe a ser — possibilitando determinadas maneiras de se viver socialmente, ocasionando, por sua vez, fenômenos históricos específicos no que tange disputas políticas, aparatos mentais e reações/percepções singulares religiosamente orientadas no percurso da história.

### **3. A FUNDAÇÃO ONTOLÓGICA DO MUNDO: O DIÁLOGO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO**

Após abordarmos as concepções de Durkheim sobre a temática religiosa, tomamos posse agora dos apontamentos de Mircea Eliade em seu livro *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões* (1957). Neste texto em questão, Eliade não só parte da mesma análise durkheimiana já apresentada como também fortalece a lógica de uma característica elementar e geral nos fenômenos religiosos, a qual, para o autor, é a diferenciação entre o mundo Sagrado e o Profano junto da sacralização do próprio mundo material através do diálogo entre estes dois polos. À luz do teólogo alemão Rudolf Otto (1923), entendemos que o homem é dotado de um sentimento de pavor e fascínio perante o *Mysterium Tremendum*, ou seja, perante um espaço que transcende a sua experiência natural, sendo percebido através de experiências numinosas, que são por sua vez a manifestação do *Ganz Andere*, de um âmbito completamente diferente do profano, isto é, a manifestação do sagrado. Tais manifestações ainda que sejam oriundas de uma realidade completamente

diferente da realidade natural, encontra nesta a sua tentativa de explicação, logo, todo fenômeno sagrado passa pelo campo de experiência profano, uma vez que essa manifestação é percebida neste espaço natural, como bem afirma Eliade:

Sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o ganz andere: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. (Eliade, 1992, p. 12).

Para melhor compreendermos essa distinção entre sagrado e profano, e a expressão daquele sobre este, o autor delimita a manifestação do sobrenatural com conceito de Hierofania, o qual é definido como a exposição do sagrado no espaço profano, desta maneira o homem toma conhecimento dessa realidade sobrenatural na medida que ela se apresenta para a ele.

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo natural, profano. (Eliade, 1992, p. 13).

Tomando como base esta afirmação, nota-se que a relação entre o sagrado e o profano é sempre dialógica, a manifestação daquele utiliza os objetos deste para expressar sua excepcionalidade constituindo um único objeto de duas naturezas distintas. À título de exemplo podemos citar as hierofanias mais primitivas da manifestação em objetos como árvores e pedras ou nos astros como o sol, mas para um melhor entendimento, voltemos nossa atenção para o fenômeno da Transubstanciação presente no Santíssimo Sacramento no catolicismo, mais precisamente utilizando da composição feita por São Tomás de Aquino dedicada a este sacramento a pedido do Papa Urbano IV no século XIII, o hino *Pange Lingua*. Destacando o verso “*Praestet fides supplementum Sensuum defectu?*” (Aquino, séc. XIII. *apud*. Gourmont, 1917, p. 5), entendemos que existe uma falha nos sentidos humanos ao se deparar com esta hierofania suprema, a visão e o paladar concebem o objeto como fruto da natureza profana, neste caso, como pão, porém a interferência divina concede a este objeto um caráter sagrado de corpo do próprio Deus, à vista disso, eis a edificação de um objeto de duas naturezas distintas. Ainda discutindo sobre esta percepção de Tomás de Aquino, o santo ainda expressa em seus escritos que existe uma Substância Simples que está no âmbito do noumeno (a coisa em si) e esta gera as Substâncias Compostas, os entes compostos fazem parte do espaço profano, enquanto a substância simples é parte da essência sagrada (Aquino, 2020).

Voltando-se às concepções de Eliade, ainda nesta temática do diálogo entre esses mundos distintos, é certo afirmar que o homem religioso, diante da não homogeneidade do espaço que vive, percebe na

hierofania uma espécie de fundação ontológica do mundo na medida que esta manifestação sagrada constitui um “ponto fixo” que se traduz num eixo central de toda orientação futura da sociedade (Eliade, 1992), isto é, uma cosmogonia de fundação do mundo que determina as relações sociais e as interações com o espaço profano. Como já mencionado, o homem tem uma sede ontológica que só é saciada na medida que o sagrado se revela para ele em forma de orientação social/religiosa, como o autor determina:

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. (Eliade, 1992, p. 17).

Esta fundação ontológica do mundo se dá de duas maneiras, primeiramente no espaço físico (com construções de templos constituindo os espaços sagrados) e posteriormente no espaço moral (com a disseminação de mitos exemplificadores). Tratando especificamente da fundação do mundo materializada na construção de espaços sagrados, Eliade afirma que “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.”(Eliade, 1992, p. 20), em outros termos, os templos sagrados são espaços qualitativamente diferentes dos outros lugares pertencentes ao cosmos, nestes santuários o mundo é ressanificado expressando um grau de excepcionalidade perante outros locais. Nesta lógica fundante, o autor diferencia o cosmos do caos, sendo aquele como território habitado e organizado pela esfera sagrada dentro do espaço profano e este como um espaço indeterminado e desconhecido, a partir desta diferenciação tem-se a conclusão de que no momento em que os indivíduos se deparam com o desconhecido estipulam uma fundação do mundo por meio da cosmogonia, transformando aquele território estranho em um local habitável e sacralizado através da consagração deste espaço, como aconteceu por exemplo na colonização portuguesa na América, a qual consagrou tal território desconhecido ao seu Deus, transformando o caos em cosmos (Eliade, 1992). No tocante à sacralização de um território desconhecido (do outro) por intermédio da fundação ontológica de mundo oriunda do mesmo, mais especificamente na colonização da América, Michel de Certeau contribui brilhantemente afirmando:

Américo Vespúcio, o Descobridor, vem do mar. De pé, vestido, encouraçado, cruzado, trazendo as armas europeias do sentido e tendo por detrás dele os navios que trarão para o Ocidente os tesouros de um paraíso. Diante dele a América Índia, mulher estendida, nua, presença não nomeada da diferença, corpo que desperta num espaço de vegetações e animais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de espanto neste limiar marcado

por uma colunata de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. Fará dele o corpo historiado — o brasão — de seus trabalhos e de seus fantasmas. (De Certeau, 2002, p. 9).

No que diz respeito ao tipo de fundação ontológica do mundo nas religiões oriundas da oralidade, cultuadas majoritariamente no continente africano, observamos criações de categorias explicativas na produção de uma cosmogonia específica a partir de uma percepção social sobre o tempo e sobre a própria história do grupo, para estas sociedades “a história é a vida crescente do grupo” (Hama; Ki Zerbo, 2010, p. 31). Da mesma forma a civilização hebraica transporta percepções sagradas para uma orientação pré-determinada no campo profano, sua história é pautada pelos desígnios de Javé, desde a era dos patriarcas com Moisés até as dez tribos de Israel e as doze tribos de Judá. Por último, tem-se ainda o exemplo do cristianismo, no qual o próprio Deus entra na história e perpetua a sua Igreja como o que Reinhart Koselleck (2006) chamará de detentora da “história da salvação”, orientando ontologicamente as ações dos fiéis por meio de sua significação objetiva de mundo.

O significado do espaço sagrado como um ponto fixo material é tão simbólico que os indivíduos religiosos ao longo do tempo se esforçaram para estarem literalmente no centro do mundo, a necessidade de comunicação com o sagrado fez com que estes sujeitos construíssem templos com essa centralidade espacial. Seguindo a lógica do *Axis Mundi*, a coluna transversal e a separação entre Céu, Terra e os Infernos respectivamente, colocam este mundo material no centro desta tríade, e quanto mais perto do centro do mundo, maior a possibilidade de interação com o sobrenatural. Na cultura judaica, Jerusalém a cidade prometida se encontra no “umbigo da terra”, na cultura mesopotâmica a montanha mítica “Monte dos Países” se encontra no centro, de mesma ordem temos a região iraniana Airyanam Vaejab que é o centro e o coração do Mundo (Eliade, 1992). Desta forma, todos esses espaços localizados no centro do mundo, configuram um lugar de comunicação excepcional com o sagrado, constituem uma sacralização do mundo por excelência. À título de exemplo, o autor destaca também em seu texto a sacralização da própria moradia dos homens, é notável a diferença entre a concepção que o “homem religioso” tem de sua própria morada e a percepção do “homem profano” diante deste fenômeno, visto que aquele enxerga a sua casa como espaço também sagrado — pois também consagrava-se aquele lugar por meio de sacrifícios — valorizando seu espaço individual como fruto da relação com o sobrenatural, e este enxerga sua residência, influenciado pelo advento da sociedade industrial, como uma máquina para habitar com a função de ser apenas um lugar de repouso (Eliade, 1992).

Em síntese, o homem religioso como um sujeito sedento do “ser” e das orientações do sagrado, sente pavor diante do espaço não consagrado, por isso tem-se a necessidade da construção desses templos como a maior referência espacial da ação divina orientadora, desta maneira o autor conclui:

O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. O espaço desconhecido que se estende para além do seu “mundo”, espaço não cosmizado porque não consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma *orientatio* foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda – este espaço profano representa para o homem religioso o não ser absoluto. Se, por desventura, o homem se perde no interior dele, sente-se esvaziado de sua substância “ôntica”, como se se dissolvesse no Caos, e acaba por extinguir-se. (Eliade, 1992, p. 37).

Analisando a fundação ontológica do mundo que se dá no campo moral, identificamos a exemplaridade dos mitos como novas ações cósmicas, tal função exemplificadora é instrumentalizada para gerar uma orientação social bem determinada. Ao tratarmos dos mitos faz-se necessário dois apontamentos iniciais para a discussão que se segue, a primeira premissa é a afirmação de que os mitos têm um caráter criador, *ab initio*, a segunda afirmação é a que os mitos são modelos exemplares para as atividades humanas. Tratando primeiramente do axioma da função criadora dos mitos, compreendemos que todo mito tem uma temporalidade específica acompanhada de uma narrativa ontologicamente fundamentalista, geralmente são mitos dos tempos longínquos nos quais os deuses participam de uma situação inicial que gera uma significação específica para um objeto, ação ou para o próprio mundo, desta forma, o mito “é sempre a narração de uma ‘criação’: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser” (Eliade, 1992, p. 50). Estas narrativas mitológicas remetem a criação de modos reais de ser, na medida em que o real está sempre no sagrado, o mundo natural só se percebe como “real” na medida em que é orientado pelas categorias explicativas oriundo da esfera sobrenatural, logo, para o *homo religiosus*, os acontecimentos vivenciados pelos deuses espontaneamente fundaram o mundo.

Discorrendo agora sobre a função exemplificadora dos mitos e o seu *modus operandi* no que tange a fundação do mundo, primeiramente compreendemos que estes são constituídos de personagens divinos e heróis civilizadores, tais personagens diferenciam-se dos homens em substância, ora, aqueles são totalmente sagrados e os homens condicionalmente profanos. Esta diferenciação é o elemento chave da conexão dos indivíduos com as histórias mitológicas, visto que, o homem em sua baixeza de natureza deseja participar do ser em sua essência, que é a fundação ontológica do mundo realizada pelos deuses. Desse modo, Eliade afirma que “o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana.” (Eliade, 1992, p. 52), conseqüentemente, só reconhece a sua humanidade real quando imita aos deuses ressignificando a sua vida profana através de uma sobreposição sagrada. Eis aqui a afirmação da

exemplaridade dos mitos e o reflexo na vida cotidiana, posto que os indivíduos buscam assemelhar-se a eles, repetindo seus atos e seguindo suas orientações. Ainda dentro deste assunto, o autor afirma:

A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (Eliade, 1992, p. 52).

Desta maneira, os mitos automaticamente fundam o mundo estipulando categorias explicativas e constroem uma orientação social fundamentada em sua exemplaridade. Os modos de agir e de se pensar a vida profana são condicionados pelas narrativas sagradas, as ações sociais, sejam fisiológicas ou políticas, são forjadas por um conceito de modelo divino a ser seguido pelos homens, emanando, de certa forma, a manifestação do sagrado sobre o profano na vida social efetiva. Não obstante, para além de mitos e heróis civilizadores, o conceito de santidade católica também pode ser enquadrado nessa orientação moral e exemplificadora, e com um grau de excelência no que se refere a mediação entre o âmbito sagrado e o profano, uma vez que os santos são vistos como profissionais do sagrado. A santidade católica é um fenômeno sistêmico que possibilita uma conexão entre o sagrado e o profano como nenhuma outra religião antes tinha feito, trazendo uma inovação tanto na proximidade dos homens com a possibilidade de ascender ao campo sacralizado, quanto na organização eclesiástica diante deste fato, Gajano aponta:

Fica assim bastante evidente que o cristianismo é a religião que com maior consciência elaborou uma teologia, criou uma liturgia, produziu normas específicas e até instituições destinadas ao reconhecimento oficial da santidade e à sanção da legitimidade das devoções. Inseriu formas de vida religiosa individual em uma herança coletiva de sacralidade. (Gajano, 1999, p. 8).

Desse modo, os mitos, santos ou heróis constroem explicações divinas para os atos do cotidiano e a funcionalidade cósmica, cada ser tem a sua função e cada objeto tem a sua explicação, o não seguimento de tais orientações dadas são remediadas pela lição que se tem através dos acontecimentos mitológicos, conseqüentemente, a constituição de mitos ou histórias salvíficas (hagiografias) se torna um conceito fundamental para as religiões no que se refere o diálogo entre o sagrado e o profano e a conseqüente orientação social determinada.

#### **4. O PENSAMENTO RELIGIOSO E O CONDICIONAMENTO SOCIAL**

Trazendo uma exemplificação prática sobre o pensamento religioso e a construção de um condicionamento social específico, para além de consolidação de mitos e algumas discussões teóricas já

apresentadas, tomemos como exemplo o cenário social religioso de alguns períodos específicos na história, por meio de uma análise sincrônica e diacrônica, para uma percepção mais prática dos conceitos já trabalhados. Desse modo, discorreremos sobre três momentos históricos: primeiramente sobre a Modernidade e a angústia escatológica característica desse período, depois tomaremos como base a perspectiva Weberiana no século XIX sobre o Capitalismo e influência religiosa e, por último, trataremos de uma discussão mais atual e abrangente sobre a influência da religião no meio social — listando alguns fenômenos e as reverberações do pensamento religioso no condicionamento social dos sujeitos inseridos nesse contexto.

No que tange a historicidade dos séculos XVI e XVII, de acordo com Jean Delumeau (2009), os indivíduos situados nessa modernidade experimentaram uma angústia escatológica por conta da sucessão de desgraças que acometeram os homens, tanto na Baixa Idade Média, quanto na transição dos séculos XV e XVI, desta maneira, “se tinham já visto muitas desgraças, se esperavam piores” (Delumeau, 1989, p. 61). Na lista dessas desgraças tem-se a Grande Fome (1315), o retorno ofensivo das epidemias mortais como a Peste Negra (1348) e as sucessivas guerras como a Guerra dos Cem Anos (1337 - 1453), logo, tais acontecimentos marcaram esta historicidade como um período de péssimas condições sociais — incorporando a histeria escatológica — e a evidenciação da personagem “morte”.

Consequentemente, houve a propagação de um sentimento de culpabilidade e angústia coletiva, transportando a contínua expectativa escatológica como explicação fatídica dos acontecimentos sociais vivenciados orientando uma nova maneira de se portar perante este fenômeno, a isto Peter Burke (1995) chama de “objeção moral”, uma iniciativa para orientar moralmente os fiéis em prol de uma melhor vivência social em contraponto às desgraças percebidas. Destarte, a presença cotidiana da morte somada aos sentimentos angustiantes em relação ao possível fim dos tempos, introduziu na religião uma emergência de orientação social efetiva para todos os sujeitos que vivenciaram tal historicidade, não obstante, a “objeção moral” traduzida nas penitências, em reflexões sobre a Paixão de Cristo e em textos típicos de arrependimentos, jejuns e mortificações, como os escritos de São Pedro de Alcântara no século XVI que dizia “Porque com jejuns e asperidades corporais santifica-se a carne, com a mortificação e abnegação de todos os apetites purifica-se a alma, e com a oração aperfeiçoa-se o espírito” (Alcântara, 2013, p. 141), delimitaram o condicionamento social — ou as maneiras de proceder e interpretar os fenômenos — de determinada sociedade.

Discorrendo sobre a influência religiosa no século XVIII e XIX, mais especificamente nas maneiras de proceder economicamente, podemos citar o trabalho do sociólogo Max Weber (2001) como um

exemplo típico das raízes religiosas como fundamentadoras — ou influenciadoras diretas — de uma matriz econômica específica, seja com o mito do trabalho com valor de dignidade moral para o homem ou com uma doutrina de supervalorização de bens e sua consequente bonificação sagrada por meio da moral puritana. Weber, em última instância, retrata a influência da Reforma Protestante na formação do modo de produção capitalista e a relação da ética protestante (o ideal religioso) como um dos motores do capitalismo moderno, de acordo com o autor, o desejo da sua pesquisa “é apenas verificar se, e em que medida, as influências religiosas participaram da moldagem qualitativa e da expansão quantitativa desse ‘espírito’ pelo mundo, e quais aspectos concretos da cultura capitalista resultam delas.” (Weber, 2001, p. 49).

Ignorância seria determinar um modo de produção como fruto direto de uma concepção religiosa específica, no entanto, visivelmente, a religião neste caso condiciona e favorece determinado modo de produção em seu meio social por conta de uma conduta “religiosa” e moral pré-determinada. Nessa relação dialógica entre economia e religião, Walter Benjamin (2013) acrescenta o conceito de “capitalismo como religião”, no qual, ao absorver os ideais cristãos e o próprio misticismo, o capitalismo constitui o seu próprio mito e sua maneira de proceder. Portanto, a religião e suas maneiras de proceder socialmente influenciam tanto no aspecto moral quanto econômico em uma relação dialógica e formadora social.

Por fim, no que diz respeito a influência da religião no meio social contemporâneo, os exemplos são variados e extensos, desta forma, faz-se necessário pontuar que abordaremos de forma sucinta tais fenômenos a título de exemplificação, discorrendo sobre as faces da influência religiosa na contemporaneidade em alguns pontos específicos como o processo civilizatório no continente africano no século XIX e XX, a relação entre religião e moralidade, e brevemente a questão da mulher em uma tradição religiosa.

No início do século XIX, ao discutirmos sobre as disputas coloniais no continente africano, é perceptível a grande influência religiosa na própria formação do mundo contemporâneo e a relação com o “outro”, suas crenças e costumes. De acordo com Michel de Certeau (2021), o discurso religioso por si só está sobre o poder do “mesmo”, ou seja, do agente de poder — no caso, o cristianismo —, que sobrepõe o “outro” em matéria de argumentação e visão sobre o mundo — nesse caso, as religiões de matrizes africanas. Partindo desse pressuposto, os movimentos da nova colonização, ou do “missionarismo cristão”, do século XIX para o XX, é concebido como um verdadeiro processo civilizatório de teor organizacional no campo social e civil, desta forma, o fenômeno religioso mediante ao cristianismo altera significativamente as condições materiais e mentais das sociedades africanas seja por meio da consolidação

de cartórios, escolas e hospitais nesses estados, quanto na própria conversão religiosa e cultural dos indivíduos presentes.

Não obstante, esse processo civilizatório baseava-se nos argumentos da pseudo regeneração dos povos africanos e da expansão das fronteiras religiosas (Santos, 2003), o que constitui um novo campo de experiência, seja de resistência colonial a posteriori, ou de coexistência de crenças, saberes e novas transformações sociais e religiosas, logo, o fenômeno religioso reverbera no mundo contemporâneo em matéria de exclusão e perseguição social na mesma medida em que constitui materialidade, documentação civil, sentido de vida e diálogo inter-religioso.

Tratando sobre a temática feminina na contemporaneidade, observa-se o papel da religião não somente como formadora de opinião, mas influenciando efetivamente em todas as áreas da vida privada dos seus fiéis, suas ações, vestimentas e obrigações, inclusive na vida cotidiana da mulher e de todo o mundo feminino. Apesar da dicotomia inerente à perspectiva social sobre a mulher ao longo do tempo, a mulher é uma figura central em diversas mitologias e crenças religiosas. Trazendo à tona o Judaísmo atual, percebe-se a grande mudança da participação religiosa das mulheres em seu meio de culto, outrora as mulheres vangloriadas do Antigo Testamento reconhecidas como matriarcas ou juízas foram colocadas em posição de submissão após o contato da cultura judaica com estrangeiros (Kochmann, 2005).

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo que não me fizeste mulher” não é agradável para mulher alguma que, por sua vez, deve proferir com “resignação” as palavras “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que me fizeste segundo Tua vontade”. Essas bênçãos fazem parte da liturgia tradicional judaica dentro do conjunto de agradecimentos a Deus conhecido como “Bênçãos matinais” e que são recitadas toda manhã ao despertar (Kochmann, 2005, p. 2).

Desta forma, orações como as citadas acima reforçaram um papel submisso da mulher, tanto em matéria de oração, quanto participação religiosa e social. A normalização da separação da mulher na hora das refeições, suas obrigações de prontidão para auxílio e exclusão religiosa e social perduraram pelo Judaísmo por um longo período. No entanto, atualmente, um revisionismo litúrgico — além da própria influência social — expandiu a participação da mulher nos cultos judaicos, outrora elas eram liberadas e excluídas dos preceitos nas sinagogas e em outros espaços de culto, agora, por meio da nova interpretação, percebe-se que elas permanecem liberadas, porém não são proibidas de tal ato. Além disso, correntes mais liberais do judaísmo iniciaram um movimento de aceitação de mulheres como rabinas ou como referência religiosa efetiva, o que marca uma nova interpretação e condicionamento do mundo feminino judeu na contemporaneidade.

Em suma, os conceitos de funcionalidade social, fundação ontológica do mundo e o próprio condicionamento específico dos sujeitos encontram nesses exemplos a sua materialidade. Logo, vale listar os conflitos inter-religiosos contemporâneos gerados pelo neocolonialismo, como a associação de elementos religiosos distintos em uma doutrina minimamente consolidada, a “demonização” de religiões de matrizes africanas, exclusão ou reintegração da mulher ou perseguições religiosas no cotidiano como a consolidação de um novo campo de experiência social por conta do próprio elemento religioso. Ao longo da história a religião desenvolveu um papel de extrema importância para a vida social, constituindo maneiras de viver e interpretar os fenômenos do mundo. No entanto, tal conhecimento fora contestado de forma crítica em relação ao papel primordial atribuído à religião ao longo dos séculos, desta forma, discutiremos, por fim, algumas perspectivas surgidas no século XX divergentes em relação à relevância contínuo do fenômeno religioso

## 5. CONTESTAÇÕES AO ASPECTO RELIGIOSO: A ASPIRAÇÃO À DESCRENÇA

A história da descrença ou do processo de “invalidação” do pensamento religioso é deveras atual. Os sujeitos até o século XV dificilmente dissociavam suas vidas das condições religiosas impostas por outrem. O “não crer” certamente não fazia parte do arcabouço intelectual ou crítico dos indivíduos inseridos nessa historicidade. Diante disso, Le Goff aponta:

Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê [...]. Pelo menos até o século XIII e mesmo até os finais do período que analisamos (século XV), não se encontra nos textos senão um número insignificante de pessoas que negam a existência de Deus. (Le Goff, 1989, p. 10).

A mudança efetiva da evidenciação do pensamento religioso para a aspiração à cientificidade aconteceu na transição dos séculos XVIII e XIX nos quais o campo de experiência dos indivíduos mudou drasticamente, outrora os fundamentos religiosos que explicavam e significavam constantemente o mundo foram sobrepostos pela racionalidade e o conhecimento científico, os quais regem as explicações da vida social em detrimento à experiência religiosa. Resultantes deste novo campo de experiência, os intelectuais menosprezam o conhecimento religioso como uma mera construção social, logo, “do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição” (Marx, 2015, p. 50). Desse modo, a relevância do aspecto religioso como gerador de uma funcionalidade social é colocada em xeque.

A aspiração à cientificidade gerou uma separação entre o lugar da religião e o lugar do indivíduo, antropólogos como Clifford Geertz (2008) afirmam que apesar dessa possível dissociação a religião

permanece tendo uma relevância efetiva na interpretação de determinada cultura, ela gera códigos simbólicos a priori no interior de uma cultura específica que condiciona o seu comportamento social, fornecendo sentido e um conhecimento efetivo do mundo. Para o autor:

A religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias analíticas, de um lado, na concepção autoritária da forma total da realidade, da mesma forma que ela ancora, no outro lado, o poder dos nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções — disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações — numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente. Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (Geertz, 2008, p. 76).

No entanto, outros intelectuais como Talal Asad (2010), por meio da corrente existencialista, critica a noção de “sistema simbólico” e evidencia o problema da religião como intervenção política no mundo — definindo como ele deveria ser interpretado — ou uma influência prática no mundo — o que deve ser feito de acordo com determinada doutrina. Em síntese, para o grupo intelectual que critica a supervalorização do aspecto religioso, a religião é criada a posteriori para condicionar uma forma política de conduzir o mundo, logo, um sistema de controle social, e o seu conhecimento é raso, fruto efetivo de uma ilusão construída por um agente de poder (Igreja, sacerdotes ou elites religiosas).

A grande afirmação do campo acadêmico crítico à religião é a premissa do conhecimento religioso ser o “ópio do povo” ou a alternativa dos fracos. De acordo com Weber (2001), a sociedade após a supervalorização da ciência sofreu um “desencantamento” — em outras palavras, “desmagificação” — do próprio mundo. Em um primeiro momento a própria religião sofreu com esse desencantamento por meio da libertação dos pressupostos mágicos, místicos ou sacramentais e na adoção de uma religiosidade racionalizada, na qual há “a eliminação da magia como meio de salvação” (Weber, 2001, p. 52), desse modo, o antigo deus “místico e transcendental” se apresenta como um deus “ético”. A posteriori a ciência se apresenta como motor desencantador ao retirar um sistema de unificação de mundo consolidado pela religião (um deus ou divindade organizadora) que construía uma significação para a vida social, e colocar a ciência como o novo elemento central. O campo sobrenatural ou transcendente torna-se desvalorizado ou, por vezes, menosprezado como o âmbito dos “fracos” no qual crer em redenção, imortalidade da alma, no “além” ou em um deus é mera ingenuidade do ser humano (Nietzsche, 2023).

As premissas místicas de outrora, para os defensores dessa perspectiva, não são suficientes para explicar toda a vida cotidiana, pois o campo de experiência atual exige uma explicação racional para os acontecimentos. Destarte, desfazer-se dos pressupostos religiosos e místicos para ocupar discussões dos

espaços públicos e científicos afronta ao próprio pensamento religioso que formula maneiras de proceder socialmente. A sociedade ultra racional contrapõe a sociedade magificada tanto nas maneiras de proceder quanto na consolidação do próprio conhecimento, desta maneira, a religião tende a ser para alguns um modo arcaico de pensamento ou perspectiva social diante do mundo e para outros como “um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não deve ser confundida” (Asad, 2010, p. 263), ou seja, um outro lugar que não necessariamente funda ontologicamente um mundo ou condiciona maneiras de proceder, no entanto permanece com o seu valor analítico — sobreposto pela valorização científica e sua consequente metodologia.

Como consequência direta desse novo campo de experiência, o fenômeno religioso em matéria analítica supostamente apresenta-se em um novo lugar, não aparece mais como um conhecimento fundador do mundo, mas como um aspecto de uma sociedade passível de alguns estudos.

Esse deslocamento de interesse pode ser compreendido se considerarmos que ocorreu dentro de um esforço epistemológico de subjetivação da religião que, se de um lado foi forçado por algumas linhas de reflexão, como a sociologia, a política e a antropologia, por outro, foi tacitamente aceito como estratégia de salvaguardar algum âmbito em que os estudos de religião ainda fossem justificáveis. Esse lugar seria a esfera da vida privada e tal esforço foi empreendido pela Teologia e pela Ciência da Religião (Rodrigues, 2014, p. 1).

Em síntese, após o advento da cientificidade, os processos de valorização do campo racional como a única categoria explicativa e o novo status quo vivenciado, o fenômeno religioso experimentou uma nova interpretação, um novo lugar de relevância. Para alguns intelectuais, a religião ou o aspecto religioso pouco vale para estudos aprofundados e é uma sistematização de ideias a posteriori fruto de uma organização política — o que desvaloriza em certa medida o conhecimento herdado, pelo prisma religioso, do “outro” em relação ao mundo —, para outros a religião permanece tendo influência contínua na sociedade, o que se descortina pelo aparecimento ou afeição a campos do conhecimento como Ciências da Religião e Teologia, como uma retomada da relevância da religião para a sociedade.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Tal pesquisa buscou fornecer elementos teóricos no que tange o fenômeno religioso e toda a sua influência histórica e social. Em suma, o que nos importa entender é que as religiões são constituídas de algumas características primárias que as definem como tal, tanto Émile Durkheim quanto Mircea Eliade estipulam quais são esses elementos gerais, neste caso, de forma geral, os modos de representações coletivos de significação objetiva de mundo e o diálogo essencial entre o campo sagrado e o profano respectivamente — não menosprezando os outros pontos abordados por ambos que se fazem perceber em suas análises.

Esse caráter ontológico de uma fundação do mundo social e a consolidação de maneiras de proceder é a grande relevância do fenômeno religioso para os indivíduos que encontram nele uma significação, não obstante, tal conhecimento é uma rica informação cultural de um determinado grupo.

Em outro momento, trouxemos para o campo da práxis os conceitos abordados a priori, possibilitando assim um melhor entendimento da relação entre o aspecto religioso e condicionamento social, político e econômico de determinada sociedade ao longo da história. Desse modo, oferecemos uma discussão acerca de perspectivas alternativas ou a própria contestação do papel da religião no meio social por meio da emergência à descrença ou cientificidade.

Por fim, vale ressaltar que a religião, e tudo o que cerca tal conceito, é de suma importância para compreender a historicidade de determinado período, além de fornecer elementos para uma compreensão da funcionalidade social de um grupo ou sociedade específica. O fenômeno religioso perpetua seu papel de relevância tanto para os indivíduos que moldam sua vida por meio dele, quanto para os estudos decorrentes da própria ciência. Desvalorizar o conhecimento religioso é desvalorizar a cultura e a interpretação do mundo oriunda das sociedades anteriores ao advento da cientificidade, os conceitos balizados por um princípio superior sagrado não devem ser desvalorizados em relação ao conhecimento científico, ignorar a experiência do outro e da sua perspectiva religiosa em detrimento à uma cientificidade e racionalidade opaca é um mero sintoma de uma arrogância epistemológica. Portanto, a análise científica e crítica do fenômeno religioso é o caminho de grande valia para a própria perpetuação do aspecto religioso e dos pressupostos científicos de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015
- ALCÂNTARA, São Pedro. **Tratado da Oração e da Meditação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- AQUINO, Santo Tomás. **O ente e a essência**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.] v. 19, n. 19, p. 263 - 284, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como Religião**. São Paulo, Boitempo, 2013.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- DE CERTEAU, Michel. **O lugar do outro**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GAJANO, Sofia Boesch. **Lá Santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOURMONT, Remy De. **Santo Tomás de Aquino como Poeta**. Universidad del Rosario, 1917
- HAMA, B.; KI-ZERBO, J. Lugar da História na Sociedade Africana, in: KI-ZERBO, Joseph (Org). **História Geral da África**, vol. 01. Brasília: UNESCO, 2010.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-RJ, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Boitempo Editorial, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna aquilo que é**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy**. Oxford University Press, 1923.
- RODRIGUES, Elisa. **As ciências sociais da religião como ciências da interpretação**. Estudos de religião, v. 28, n. 1, p. 186 - 203, 2014.
- SANTOS, P. T. **Dom comboni: profeta da África, Santo no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2ª ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

*Data de submissão: 10/01/2024*

*Data de aprovação: 30/05/2024*

## CABANAGEM: DIÁLOGOS ENTRE NOVOS OLHARES

*Ian Costa Paiva<sup>1</sup>*

Ao tratar das significativas razões as quais fundamentaram o início do processo revolucionário cabano ocorrido ainda quando o Brasil enfrentava diversas tensões sociais e morais relacionadas à província do período oitocentista, far-se-ia de extrema necessidade analisar a narrativa historiográfica fortalecida por Cláudia Fuller a partir da obra *Os Corpos de Trabalhadores e a organização do trabalho livre na província do Pará (1838- 1859)*; Luís Balkar Pinheiro, através da obra *O Ensaio Geral da Cabanagem: Manaus, 1832*, e por fim, Magda Ricci, pela obra intitulada *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840*, objetivando a proposição de um estudo revisionista acerca das construções discursivas e dos conceitos historiográficos propostos pelos autores.

Primeiramente, partindo do conceito de revolução, palavra, aliás, muito propagada durante o período de efetivação dos atos patrióticos cabanos, elucidaremos aquilo que se denomina ou que se reconhece como revolução, postulado pelo historiador medievalista Jacques Le Goff, analisando a obra *As Raízes Medievais da Europa*, tendo sua 4ª edição publicada em 2011 pela Editora Vozes.

O que se conceitua como revolução, de acordo com as análises realizadas na obra, é uma total ruptura às ordens administrativas, organizacionais, institucionais e políticas de determinada sociedade em detrimento de uma reconfiguração moral ou social, tal qual ocorrida ainda em meados de 1830 na província do Grão-Pará. Portanto, ao pensar o movimento cabano sendo como um movimento de cunho revolucionário, tal movimento parte, em primeiro momento, pela extrema necessidade separatista e emancipatória visada entre a multiétnica que outrora tivera suas identidades estabelecidas em espaços de múltiplas tensões os quais refletiam os interesses das estruturas provinciais.

Ao pensar acerca dos olhares hierárquicos provinciais estabelecidos nas províncias do Grão-Pará como sendo um espaço diverso, rico em seu adensamento de solo e suas pluralidades identitárias e que, portanto, de amplo interesse imperial para o fomento da economia do Brasil, olhares

---

<sup>1</sup> Bacharelado em História, Universidade Federal do Acre (Ufac). E-mail: [ianpaiva20@gmail.com](mailto:ianpaiva20@gmail.com)

gananciosos foram voltados às regiões para que desta forma a estrutura de poder regente pudesse fomentar parte do seu interesse de modo que levasse, de forma significativa, a interrupção ou o bloqueio da sazonalidade e conseqüentemente dos modos de vida das populações indígenas, negras e mestiças como parte da região.

Ademais, tais sujeitos históricos e sociais se fizeram incisivamente presentes na luta contra o domínio imperial sob o protesto da má administração portuguesa estabelecida nas regiões, de modo a materializar suas lutas a partir de necessidades diversas na figura que fora construída do então principal “líder” cabano, Félix Antônio Malcher, como interventor ou mediador. “Este primeiro presidente cabano foi empossado pelo povo e, um mês e meio depois, assassinado por seus próprios partidários” (Ricci, 2007, p.17).

Após abraçar os ideais revolucionários e emancipatórios protagonizados por esses atores sociais, Malcher rompe com a institucionalidade provincial, entretanto, crescem seus discursos em cima de uma narrativa constitucionalista com o objetivo da ruptura total dos sujeitos cabanos para manejar a seu favor, como as evidentes imposições da desumanização de mão de obra cativa a fim dar início ao “sequestro”, objetivando arregimento para trabalho compulsório e, conseqüentemente, coibir e restringir além do que já estava proposto pelo poder regencial com o afastamento das ancestralidades indígenas e negras sob narrativa do julgamento como sendo sociedades ou organizações “primitivas”, ou longe do grau de “civildade” conceituado no mundo europeu que fora importado pela regência. Discursos e ações incongruentes para com as necessidades da massa revolucionária cabana culminaram em sua morte.

A partir da ascensão do movimento revoltoso, tais fenômenos começam a passar por um largo processo revisionista com caráter sistemático somente a partir de 1865. Inicialmente, por ter sido enxergado o movimento cabano como sendo separatista e emancipatório, foi vista pela lente elitista que tal movimento se fundamentou por razões contrárias ao nacionalismo e ao patriotismo, simbolismos estes os quais se fizeram presentes para a imagem das estruturas institucionais. Nessa primeira interpretação levantada principalmente por óticas segmentadas pelo império, a massa cabana foi interpretada como um grupo de revoltosos antinacionalistas e com interesses que não correspondiam aos postos pelos ideais “patrióticos” com o objetivo da construção de um Estado nação que representasse tais valores.

Entretanto, somente durante o decorrer das décadas de 1920 e 1930 que esses estudos ganham outras interpretações. As novas interpretações postas para a análise justificam-se por meio da narrativa

de que por ter se tratado de um movimento de resistência e de luta contra as ordens e a má administração imperial é que a massa cabana é entendida, neste segundo momento, não como apartidária ou revoltosa, mas como organizações de extrema complexidade que se fizeram de forma bastante objetiva no movimento de emancipação de vidas e dos modos indígenas, negros e mestiços, em se aproximar da fauna aquática para a pesca, ou do manejo de plantas e ervas sagradas para a cura, bem como a comercialização e o transporte de especiarias próprias da província do Grão-Pará em prol de uma economia de subsistência.

Por conseguinte, ao se falar em emancipação, faz-se bastante necessária a fundamentação daquilo que se pode compreender enquanto processo. Emancipação, aqui tratada, não diz respeito aos atos de tomada do poder, bem como da penetração dos revolucionários às estruturas provinciais, mas da retomada aos seus respectivos modos de (re) existências dos quais foram bloqueados em detrimento do interesse imperialista.

Houve quem o percebesse como uma guerra de Independência tardia, ou mesmo como um movimento nacionalista. Neste contexto, os cabanos deixaram de ser tratados como “malvados” e “sediciosos”, para se tornarem “patriotas”, conceito entendido como cidadãos adeptos da “causa brasileira”. Nascia uma linha positiva e de continuidade nacionalista entre o processo de emancipação política no Pará e o movimento cabano. (Ricci, 2007, p.8).

Por fim, os olhares marxistas entregaram ainda uma nova interpretação do que fora todo o processo. Caio Prado Júnior, historiador brasileiro, revisitou os fenômenos ligados à luta cabana para propor uma nova perspectiva histórica que atravessa, conseqüentemente, os ideais de sua época, já que fora um grande expoente na linha de frente da militância do Partido Comunista Brasileiro e adepto à filosofia dialética-materialista. “Os cabanos tornaram-se exemplos de rebeldes primitivos. Muitos dos principais autores que escreveram nos anos 1970 e 1980, tempos dos 150 anos da Cabanagem, seguiram alguns dos principais passos traçados por Prado Júnior” (Ricci, 2007, p.9).

Caio Prado, em análise à obra *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicada em 2011 pela Companhia das Letras, entende, portanto, os movimentos protagonizados pela massa cabana como o único movimento revolucionário de tomada de poder, tendo em sua análise a incisiva relação em que os cabanos revolucionários tiveram pela emancipação política. Portanto, o revisionismo proposto por Prado Júnior levou velozmente os olhares marxistas ao processo histórico entendido como Cabanagem.

Neste momento, partindo de outra análise, dedicaremos os versos adiante ao estudo do processo que se deu de apropriação ou sequestro de corpos indígenas, negros e mestiços para o

recrutamento do trabalho compulsório, a fim de compreendermos, de forma objetiva, quais eram os indivíduos potencialmente recrutáveis, como também o conceito de vadiagem utilizado como critério para os processos de recrutamento.

Inicialmente, considerando as proporções acentuadas que se deram a respeito do movimento cabano, as estruturas governamentais da província do Grão-Pará consideraram extremamente valiosa a ideia de desenvolver políticas de repressão e de controle social a fim de manter, os que foram tidos para a elite local como vadios, à mercê do interesse provincial. Mas afinal, qual seria o interesse da província em delimitar os espaços, o tempo e as atividades próprias desses “vadios”? Com o reconhecimento que o poder tomou sobre a massa cabana, foi-se percebendo a força e o alinhamento de suas mobilizações e revoltas contra as ordens institucionais, o que levou a província a crer que se houvesse uma coibição ou um bloqueio, e a partir disso o sequestro da mão de obra dos sujeitos históricos subalternizados, reduzir-se-ia, portanto, à “ociosidade” e à força para se articular em outros movimentos de insubordinação protagonizados pela massa cabana.

Assim, de maneira geral essa historiografia voltou-se especialmente para a análise da inserção dos Corpos em um conjunto de medidas de controle social e prevenção de novas cabanagens, e também para tentar explicar as consequências de sua implantação. (Fuller, 2011, p. 53).

Apesar de esse ter sido um dos fatores precursores, não foi o único. Com o crescimento da ideologia de um suposto avanço no que tange à urbanização da província, em abril de 1838 o governador da província, José de Souza Soares d’Andrea, autoriza a criação dos Corpos de Trabalhadores em todas as vilas regidas por tal com o objetivo de recrutar trabalhadores para compor o quadro de serviços ligados às ordens da província. A partir de então, foram-se alocados operários não somente nos setores de obras públicas, mas também nos setores privados a depender da expansividade tida nos órgãos e setores públicos para então desenvolver trabalhos braçais em nome do falso moralismo imposto pelo governo, objetivando mitigar com o cenário público da vadiagem; da ociosidade; da indolência em que a massa cabana foi frequentemente acusada.

A partir de muito cedo foi tido como naturalizado o olhar eurocentrado, como um braço da colonialidade, em relação às sociedades que receberam o impacto colonialista. Tal afirmação se concretiza, de forma incisiva, a partir dos próprios adjetivos que eram frequentemente implantados no imaginário governamental para se referir às massas cabanas que outrora foram tidas como pessoas ociosas; vagabundas; vadias, embora tivessem seus respectivos modos voltados ao trabalho excessivo, como o da aproximação à fauna aquática ou à tecelagem para a subsistência e também para relações

comerciais sem o intermédio do colonizador. Apesar de terem o domínio de suas relações econômicas, sociais, e fundamentalmente culturais ditadas pelo trabalho desde o princípio, foram assim denominadas pelo olhar colonialista importado pelo governo imperial através da insignificância das relações de produção com o molde industrial europeu as quais não fizeram parte, neste momento, das identidades negras, indígenas e mestiças da província.

Ademais, por dialogar com múltiplas identidades como parte decisiva do processo revolucionário emancipatório é que Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, na obra *O Ensaio Geral da Cabanagem: Manaus, 1832* busca elaborar para a compreensão e análise do processo histórico não como sendo unilateral de necessidades únicas e correlatas às demais figuras como elemento fundamental, mas que ao enxergar a pluralidade de interesses de acordo com os sujeitos analisados historicamente, possibilita uma conceituação mais ampla e não linear proposta inicialmente, de modo a romper com a periodização temporal imposta pela dita “modernidade”, a partir das dicotomias impostas entre o velho e o moderno.

Por fim, a depender do estudo feito a respeito de determinados protagonistas, as obtenções de razões se tornam diversas para a materialização da luta. Por exemplo, ao se tratar do discurso nacionalista e patriótico adotado por Malcher e por demais “líderes”, veremos que a intencionalidade não é nada correlata aos discursos emancipatórios de parte da massa, já que reivindicavam pela libertação da influência imperialista em seus corpos, saberes e fazeres. Postula ainda que o movimento cabano não deve ser analisado de forma periodizada, ou datadas especificamente, mas compreender como um fenômeno não linear de tensões desde a primeira metade da década de 1830, e que finalmente rompe em momentos após o início da ascensão dos movimentos cabanos. Nas palavras de Balkar, “por entendê-la dessa forma é que se tem evitado esboçar uma cronologia estabelecida a partir de fatos isolados.” (Pinheiro, 2009, p.1).

## REFERÊNCIAS

FULLER, Cláudia. Os Corpos de Trabalhadores e a organização do trabalho livre na província do Pará (1838- 1859). **Mundos do Trabalho**, vol. 3, n. 6, p. 52-66, julho/dezembro de 2011.

JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**. Vol. 1, n. 1, p. 23-48, novembro de 2011.

LE GOFF. Por uma longa Idade Média. In: **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994, pág. 35-41.

PINHEIRO, Luís Balkar. **O Ensaio Geral da Cabanagem: Manaus, 1832**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

RICCI, Magda. **Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840**, Instituto de História/Universidade Federal Fluminense – Rio de Janeiro, 2007.

*Data de submissão: 13/10/2023*  
*Data de aprovação: 28/02/2024*