

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 27, número 2
Maio de 2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença,
visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.



Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Prof. Dr. Irineu Manoel de Souza

Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Prof. Alex Degan

Coordenadora do PPGAS: Prof. Rafael Victorino Devos

Coordenação Editorial Viviane Vedana

Editores Viviane Vedana, Vânia Zikan Cardoso e Bruno Reinhardt

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafra Ney Reinhardt, Carmen Silvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo Bozidar Jezenik, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando Giobelina Brumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Soheila Shahshahani, Shahid Beheshti University, Irã.

Projeto gráfico e Diagramação Annye Cristiny Tessaro (Koru Editorial)

Revisão de Português e normalização da ABNT Patricia Regina da Costa

Ilustração da capa: Maria Carolina Lins Brandão (Lola)

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 27, número 2, 2025.
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2025 – 137 p.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721-9714
E-mail: ilha.revista@gmail.com

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Copyright: A *ILHA – Revista de Antropologia* está licenciada sob a Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Editorial

Caras leitoras e caros leitores,

Apresentamos mais uma edição da *Ilha – Revista de Antropologia*, o volume 27, n. 2 de 2025. Nesta edição, estão publicados cinco artigos, uma entrevista e duas resenhas.

O primeiro artigo, de Emerson Giumbelli e Rafael Cristaldo, explica que o “passeio” é um ritual do Batuque que ocorre em cidades do Rio Grande do Sul com uma presença significativa de religiões de matriz Africana.

O segundo artigo faz uma análise sobre as interfaces entre o sistema de justiça brasileiro e os povos indígenas, destacando a necessidade de um direito diferenciado .

Ollivia Maria Gonçalves apresenta o artigo intitulado “*A Aura Aponta para o Olho de quem vê – Conversando com a Aura de Walter Benjamin em um Mundo Artístico Digital*”, trata-se de um ensaio que propõe uma leitura expandida do conceito de aura desenvolvido por Walter Benjamin, explorando sua pertinência em contextos artísticos digitais, com foco na música digitalizada.

O artigo 4, de Daniel Ribeiro Branco, Clarissa Bueno Wandscheer e Mario Sergio Michaliszyn, analisa como o plano de manejo do Parque Nacional do Superagui, ao implementar um modelo de conservação com lacunas nas práticas e nos direitos locais, desconsidera o impacto positivo que povos e as comunidades tradicionais podem trazer à preservação da área, o que intensifica conflitos socioambientais e a vulnerabilidade da população humana que nele habita.

Em “*Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso*”, Adan Renê Pereira da Silva e José Gil Vicente retratam os múltiplos sentidos que podem advir de uma festa, como o Festival Folclórico de Parintins, com destaque para o Boi Caprichoso, espaço de vivências dos autores.

Na sequência, apresenta-se a entrevista que Bruno Reinhardt e Jean-Michel Landry realizaram com Judith Butler sobre a “*Ideologia Antigênero, Cenas Fantasmáticas e Paixões Fascistas*”.

Para finalizar, duas resenhas são publicadas: uma sobre a obra de Fu-Kiau, “*O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*” (2024); e outra sobre a obra de Galleti e Rivetti “*Feminismos em movimento*” (2023).

A *Ilha – Revista de Antropologia* é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam para o debate contemporâneo no campo da antropologia. Temos seguido nosso compromisso de divulgação da pesquisa científica no âmbito da antropologia, primando pela seriedade e pelo rigor

na produção deste conhecimento. A *Ilha – Revista de Antropologia*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos que todos realizem uma leitura prazerosa com as obras apresentadas!

Viviane Vedana

Editora

SUMÁRIO

ARTIGOS

Um Ritual Afrorreligioso em um Templo Católico: o passeio no Batuque gaúcho....6	
<i>Emerson Giumbelli e Rafael Cristaldo</i>	
Uma Análise Teórica Sobre a Relação Entre o Sistema de Justiça e os Povos Indígenas no Brasil.....26	
<i>Louise Caroline Gomes Branco</i>	
A Aura Aponta para o Olho de quem vê – Conversando com a Aura de Walter Benjamin em um Mundo Artístico Digital	47
<i>Ollivia Maria Gonçalves</i>	
Do Pertencimento ao Zoneamento Compulsório: (o) caso do Parque Nacional Superagui	64
<i>Daniel Ribeiro Branco, Clarissa Bueno Wandscheer e Mario Sergio Michaliszyn</i>	
Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso.....86	
<i>Adan Renê Pereira da Silva e José Gil Vicente</i>	

ENTREVISTA

Ideologia Antigênero, Cenas Fantasmáticas e Paixões Fascistas: entrevista com Judith Butler	104
<i>BRUNO REINHARDT E JEAN-MICHEL LANDRY</i>	

RESENHAS

FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo.....127	
<i>Hertz Wendell de Camargo</i>	
GALLETI, Camila; RIVETTI, Jéssica Melo (orgs.). Feminismos em movimento... 133	
<i>Alana Pacheco dos Reis Verani e Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes</i>	

Um Ritual Afrorreligioso em um Templo Católico: o passeio no Batuque gaúcho

Emerson Giumbelli¹

Rafael Cristaldo¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O passeio é um ritual do Batuque que ocorre em cidades do Rio Grande do Sul com uma presença significativa de religiões de matriz africana. Ele faz parte da conclusão de iniciações e algumas obrigações, servindo como uma forma de reapresentar para a sociedade aqueles que passaram pelos ritos anteriores. Na região metropolitana de Porto Alegre, um dos pontos do passeio é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Neste artigo, enfocamos as repercussões de um episódio em que um pai-de-santo e seu grupo foram impedidos de concluir o ritual naquela igreja. O episódio e seus desdobramentos são analisados para apresentar as várias circunstâncias que afetam o passeio e as divergências que sobre ele existem entre adeptos de religiões afro-brasileiras. Tomamos como referência um texto de Roger Bastide sobre o sincretismo e sugerimos que o passeio no templo católico contribui para instituir uma territorialidade que conecta o passado ao presente, inserindo, em um espaço cristão, uma lógica afrorreligiosa.

Palavras-chave: Espaço Religioso; Iniciação; Religiões Afro-brasileiras; Sincretismo.

An Afro-Religious Ritual in a Catholic Temple: the case of Rio Grande do Sul

Abstract

Passeio is a ritual that takes place in cities in Rio Grande do Sul with a significant presence of Afro-Brazilian religions. It concludes reclusion practices, serving as a way of reintroducing those who have gone through previous rites to society. In the metropolitan region of Porto Alegre, one of the points on the tour which characterizes the passeio ritual is the church of Nossa Senhora do Rosário. In this article, we focus on the repercussions of an episode in which a pai-de-santo and his group were prevented from completing the ritual in that church. The episode and its consequences are analyzed to present the various circumstances that affect the passeio ritual and the disagreements that exist about it among followers of Afro-Brazilian religions. We take as a reference a text by Roger Bastide on syncretism and suggest that the passeio ritual in a Catholic temple contributes to establishing a territoriality that connects the past to the present, inserting, in a Christian space, an Afro-religious logic.

Keywords: Religious Space; Initiation; Afro-brazilian Religions; Syncretism.

Recebido em: 19/07/2024

Aceito em: 09/05/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Passeio é como se chama um ritual que ocorre em cidades do Rio Grande do Sul com significativa presença de religiões de matriz africana. Ele faz parte da sequência final de atividades que compõem a iniciação no Batuque¹. É também incluído em algumas *obrigações* que exigem a imolação de certos animais e um período de reclusão. Tanto iniciação quanto obrigações envolvem vários rituais nos terreiros. Já o *passeio* percorre lugares públicos, com a pessoa que está sendo iniciada ou que faz sua obrigação acompanhada por seu pai ou mãe-de-santo e por irmãos e irmãs-de-santo. No caso de Porto Alegre, esses lugares são, numa sequência que pode variar, o Mercado Público, as águas do Guaíba e um templo católico. Este texto interessa-se pela parte do ritual que ocorre no templo católico, especificamente a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada, como os outros dois pontos, no centro histórico da capital gaúcha². A predileção por essa igreja, devemos logo adiantar, associa-se ao fato de ela ter sido a sede de uma irmandade predominantemente negra, constituída no final do século XVII, poucos anos depois de Porto Alegre ter sido fundada por colonos portugueses.

A visita a um templo católico corresponde à parte final de um ritual de passagem, quando uma pessoa, modificada em sua condição, é reapresentada à sociedade e aos orixás. Enquanto no Candomblé isso, quando ocorre, se confunde com a participação em uma missa, o passeio do Batuque estabelece uma relação não com um ritual cristão, mas com um espaço de outra religião. Neste texto, a maior parte da análise está dedicada a um episódio em que a realização do passeio na Igreja do Rosário foi interrompida por pessoas que agiram em nome da religião católica. Esse tipo de impedimento é um risco que o ritual corre, como veremos. O que singularizou o episódio que destacamos foi o fato de este ter sido filmado, divulgado numa rede social e gerado ampla repercussão. Além de reconstituir o episódio com seus protagonistas, nosso objetivo é, por meio da análise de uma controvérsia, caracterizar alguns aspectos do passeio que envolvem suas condições de realização e os sentidos atribuídos por praticantes de religiões afro-brasileiras. Mais amplamente, pensamos que estão em jogo, nesse ritual, as relações entre essas religiões e o catolicismo.

¹ Sobre o Batuque, religião de culto aos orixás com as mesmas raízes que o Candomblé baiano, ver, entre outros, Oro (2012) e Tadvald (2016).

² Para uma visão 360º do espaço interno da igreja, acessar: https://www.google.com/local/place/fid/0x95197908b968d79f:0xd4d3bc3d845dce10/photosphere?iu=https://lh3.googleusercontent.com/gps-cs-s/AC9h4no_lH0HmpqJaEIsyaenJtLfmtaSaCTi9ztm1_1aGW_ICXfWoCQLBCVjKl_bC_4Boa1l74iudlbILCV04ZhvpftIf1YP7AUTGpbpqQpFwBHJxlEKPUW3HQKgUH3zyrb4ikca-b4%3Dw160-h106-k-no-pi-30.000002-ya316.18573-ro-0-fo100&ik=CAoSFkNJSE0wb2dLRUIIDQWdJRENuNC1zRGc%3D. Acesso em: 18 jul. 2024.

O episódio que enfocamos ocorreu em janeiro de 2020. A discussão entre o sacerdote batuqueiro e as pessoas, incluindo o pároco da igreja, que impediram a continuidade do ritual foi parcialmente filmada por um celular utilizado por alguém que era parte do passeio. No mesmo dia, outra filha-de-santo do sacerdote publicou o vídeo em sua conta pessoal do Facebook. O *post* teve 235 mil visualizações e pouco mais de 7 mil comentários (ou 4.238, sem contar réplicas), incluindo pronunciamentos do sacerdote que protagonizava o ritual. Uma das federações de religião afro-brasileira da região da capital gaúcha tomou a iniciativa de fazer uma reunião com a Arquidiocese de Porto Alegre, que também divulgou uma nota pública. O caso teve repercussão na mídia local (Weber, 2020). Além da sistematização de parte dos comentários ao vídeo postado no Facebook e da análise de pronunciamentos públicos, fizemos entrevistas com o pároco da Igreja do Rosário e com o presidente da federação envolvida³. O episódio é abordado tendo ainda em consideração as etnografias que mencionam o passeio e as observações que um de nós tem feito do ritual desde 2021 na Igreja do Rosário⁴.

O ritual do passeio, na parte que toca o templo católico, alimenta discussões sobre o “sincretismo” entre religiões de matriz africana e uma religião cristã. Se entre católicos há diferentes posições sobre a realização em uma igreja de práticas de outra religião, o mesmo ocorre entre pessoas adeptas de religiões afro-brasileiras, autoras da maioria dos comentários na controvérsia analisada neste texto. É exatamente tal diversidade – às vezes, divergência – que nos interessa enfocar. Essa seria nossa contribuição para a compreensão dos sentidos de um ritual afro realizado em um espaço católico, ritual, como veremos, pouco abordado em pesquisas anteriores. Não abraçamos o sincretismo como conceito, mas queremos chamar a atenção para a importância da discussão de algo que envolve necessariamente a relação entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo. Nossa porta de entrada – e principal objeto de debate – será um texto que tem como título “*Os Problemas do Sincretismo Religioso*”, capítulo da principal obra que Roger Bastide (1971) dedicou às *Religiões Africanas no Brasil*.

2 Focos de Pesquisa e Lacunas Etnográficas

Roger Bastide publicou seu livro na França em 1960. Antes e depois dessa data, o tema do sincretismo desperta análises e debates. Não temos qualquer intenção de sintetizar as posições que esse tema suscita, no passado e no presente⁵. A posição do próprio Bastide passou por modulações ao longo do tempo (Leal, 2023). Privilegiamos um dentre os textos de Bastide, uma dentre as muitas posições em debate, pelo fato de esse capítulo do livro clássico de 1960 permitir uma dupla escolha: podemos discordar de certos pontos e seguir a pista sugerida por outros. Mais especificamente: enquanto há aspectos que consideramos reducionistas, há outros que merecem ser aprofundados,

³ Agradecemos ao Padre Gelson Ferreira e a Everton Alfonsin pelas entrevistas concedidas. Também agradecemos aos colaboradores da *Revista Ilha* pelos seus pareceres anônimos.

⁴ Os temas discutidos neste texto serão estendidos e aprofundados na dissertação de mestrado de Cristaldo no PPGAS-UFRGS, cuja conclusão está prevista para 2026. Seu envolvimento com a pesquisa relaciona-se com atividades de iniciação científica sob a orientação de Giumbelli, no âmbito do projeto Materialidades Religiosas – Bolsa de Produtividade CNPq (2022-2026).

⁵ Ver, entre outros, Serra (1995), Prandi (2012), Ferretti (2013) e Flaksman (2017).

permanecendo atuais. Por meio de um procedimento que faz a economia de um imenso debate, pensamos estabelecer o foco que guia nossa análise. Além disso, rendemos homenagem às contribuições do autor francês para a compreensão das configurações assumidas pelas religiões afro-brasileiras, que, diga-se com ênfase, seriam impossíveis sem a relação íntima que ele estabeleceu com elas durante sua estadia no Brasil⁶.

Pode-se apresentar “Os Problemas do Sincretismo Religioso”⁷ como uma espécie de miniatura da abordagem que define a obra como um todo – o capítulo ilustrando o livro. Isso porque Bastide toma como ponto de partida as correspondências estabelecidas entre orixás africanos e santos católicos para propor uma análise em dois níveis. O primeiro desses níveis trata das atitudes psíquicas ou das representações coletivas que acompanham as notórias associações entre orixás e santos. Nesse trecho do capítulo, Bastide (1971, p. 382-388) recorre à distinção durkheimiana entre religião e magia. As religiões dependem de comunidades e só podem se relacionar como conjuntos cosmológicos. Em tal quadro, as associações entre orixás e santos restringem-se a analogias ou traduções. Já com a magia, a lógica passa a ser a da adição, e o que eram analogias se tornam conjunções, propiciando o sincretismo propriamente dito. Esse nível das representações e de atitudes mentais, Bastide subordina ao nível das estruturas sociais. Feita essa passagem, o autor, em síntese, estabelece uma correlação entre um sincretismo menos profundo e um enquistamento social e cultural. Assim, os candomblés mais tradicionais seriam capazes de produzir uma vida comunitária forte o suficiente para manter o sincretismo em um plano mais superficial, preservando-se a cosmologia africana dentro da sociedade brasileira (Bastide, 1971, p. 388-392).

Apresentadas dessa maneira, as elaborações de Bastide confirmam ou reiteram certos aspectos de sua análise das religiões afro-brasileiras. De um lado, a consideração do sincretismo como produtor de fusões (entre referências africanas e europeias) na ordem das representações, ordem que, como se viu, está relacionada com uma sociologia das formações históricas. De outro, a valorização do candomblé de raiz afro-ocidental em detrimento de outras vertentes, especialmente a “macumba carioca”, demonstração de todas as perturbações associadas ao sincretismo. Desnecessário, nesse caso, é retomar as críticas à construção da “pureza nagô” (Dantas, 1988). Vale mais apontar o reducionismo do raciocínio que resolve o “problema do sincretismo” explicando-o por uma análise sociológica. Não que essa *démarche* sociológica não seja pertinente. Simplesmente, ela não é o único caminho possível para a análise, e a prova disso está no próprio texto de Bastide, lido de um modo que destoa de parte das intenções do seu autor.

Pois antes de reduzir a discussão das representações coletivas para a distinção entre religião e magia, o capítulo discorre sobre o que chama de “planos do sincretismo” (Bastide, 1971, p. 376-381). Há o plano ecológico, ilustrado pela relação entre altares com imagens católicas e com objetos africanos. Em seguida, o plano litúrgico, que envolve a relação tanto entre calendários festivos quanto entre configurações rituais. A preocupação de Bastide é definir se nessas relações ocorre uma justaposição de referências ou se estas se fusionam, se numa cerimônia é o católico que se integra ao africano ou vice-versa,

⁶ Sobre a obra de Bastide, ver ainda os trabalhos de Peixoto (2000) e Goldman (2012).

⁷ O capítulo de “As Religiões Africanas” tem sua primeira versão em um artigo de 1946: “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, incluído em Bastide (1973).

ou qual cosmologia orienta a interpretação de uma prática que compartilha elementos cristãos e africanos. Como se percebe, o autor opera sempre com o cristão e o africano em um jogo de soma zero, o que limita a análise das situações. Ainda assim, os dois planos do sincretismo, ecológico e litúrgico, desenham um cenário bastante rico de elementos e de processos para pensarmos, de modo mais complexo, as relações entre catolicismo e religiões afro-brasileiras.

Não podemos deixar de notar que Bastide, quando considera o plano litúrgico, o ilustra citando as missas católicas que fazem parte das iniciações no candomblé. Sua análise sempre constata que não há interferência católica na lógica africana, seja porque os rituais iniciatórios seguem um calendário próprio, seja porque sua dinâmica, na parte que ocorre no terreiro, não é afetada. Quando vai à missa, as palavras do padre inclinam a atenção da inicianda para seu orixá, sem operarem como forças mágicas. Pelo menos no caso das missas, não há, portanto, espaço para a cogitação de outras possibilidades, que confeririam aos rituais católicos um papel mais importante. Esse destaque, ilustrado com outros exemplos, equivaleria, para Bastide, à adoção do sincretismo como força desfiguradora da cosmologia africana.

Outra abordagem da presença de missas católicas em rituais africanos é apresentada pelo texto de Vogel, Mello e Barros (1992). Seu foco é exatamente a assim chamada “romaria de iaô”, que corresponde ao cortejo de uma ou mais pessoas em iniciação, acompanhadas de sacerdotes e companheiros de religião, passando por lugares que incluem a igreja católica durante uma missa. O grupo segue a liturgia cristã, mas se distingue pelas suas indumentárias e pela eventual manifestação de orixás no corpo de seus adeptos. Para os autores, a presença mesma dessas pessoas em um espaço católico equivaleria a uma reivindicação de inclusão social. A chave de leitura é bem distinta daquela adotada para Bastide, que entende o candomblé tradicional como promotor de um enquistamento e que associa integração com a exposição às forças que promovem o sincretismo. Certamente, se trata de sentidos distintos conferidos ao conceito de inclusão/integração, estando Vogel, Mello e Barros interessados no contraponto lançado pelas práticas de matriz africana a uma sociedade hierarquizada e excludente.

Resgataremos as interpretações de Vogel, Mello e Barros em nossas conclusões, notando desde já que sua divergência referente a Bastide funda-se, sobretudo, no lugar conferido para a relação entre elementos católicos e africanos. Acompanhamos os autores ao conceber essa relação para além de um jogo de soma zero, o jogo em que o sincretismo sempre ameaça a lógica africana. O passeio, sendo um ritual que se desvincula da missa, apresenta uma situação que torna ainda mais visível o desafio da presença afro-brasileira no espaço católico. Em outro plano, entretanto, observamos que Vogel, Mello e Barros não avançam em relação ao trabalho de Bastide, na medida em que prestam pouca atenção ao debate que, para os adeptos do candomblé, cerca a presença de missas católicas em rituais africanos⁸. A análise de uma situação geradora de controvérsia vai nos permitir enfocar dois pontos que nos parecem cruciais: que dimensões estão implicadas na visita

⁸ A rigor, esse debate é contemplado (Vogel; Mello; Barros, 1992, p. 52-63), mas de uma maneira que se limita à questão da manutenção ou da exclusão da parte da romaria de iaô que ocorre numa igreja católica. Como veremos, as formas de fazer o ritual são também objeto de discussões.

de adeptos de religiões afro-brasileiras em templos católicos e quais são as objeções contra tal visita levantadas entre esses adeptos?

Antes de apresentar nossos dados, precisamos apontar sua relevância considerando a seguinte constatação: a pouca atenção das etnografias a rituais como a romaria de iaô e o passeio. Com relação à romaria de iaô, aliás, tal observação é já feita por Vogel, Mello e Barros (1992) em críticas lançadas a trabalhos clássicos. Por exemplo, Bastide (2001), uma rica etnografia, é demasiadamente discreto quando menciona o cortejo de iniciandas às missas católicas⁹. A situação não muda em “As Religiões Africanas no Brasil” (Bastide, 1973). E podemos afirmar o mesmo sobre trabalhos posteriores. Até onde pudemos descobrir, não existem pesquisas específicas sobre as romarias de iaô. É muito comum serem mencionadas em textos que enfocam processos de africanização que incluem as missas entre os elementos a serem extirpados das práticas do candomblé. Considerando essas intenções dessincretizadoras, seguem-se constatações da permanência de elementos católicos, aí incluídas as missas durante as iniciações (Flaksman, 2017, por exemplo). Apesar de seu reclame, Vogel, Mello e Barros (1992) tampouco apresentam uma detalhada etnografia das práticas e dos debates que cercam as romarias de iaô. Eles se baseiam em uma descrição genérica de algo que informam existir nos candomblés de Salvador, Recife e Rio de Janeiro.

A constatação é essencialmente igual quando se trata do passeio em cidades gaúchas, que se pode considerar como uma variante do que opera a romaria de iaô, ou seja, a reapresentação para o mundo ao final de um ritual de passagem. Em termos de publicações, Bastide pode ser tido como um pioneiro ao registrar a existência do ritual, embora mencione, com base na visita que fez a Porto Alegre em 1944, a “missa de Nossa Senhora do Rosário” (Bastide, 1971, p. 293). Pode ser que o passeio tenha se desenvolvido posteriormente, dúvida que, por ora, não conseguimos resolver, dada a ausência de registros em publicações de maior repercussão. Herskovits (1943), que também visitou o Rio Grande do Sul na década de 1940, não menciona o ritual em seus relatos. O mesmo ocorre com intelectuais locais, pelo menos em suas publicações – esse é o caso dos folcloristas Dante de Laytano (1987) e Carlos Krebs (1988), que fizeram suas pesquisas junto a terreiros porto-alegrenses entre os anos 1950 e 1970¹⁰.

A situação muda com o trabalho abrangente de Côrrea (2006), que começa a etnografar casas de Batuque nos anos de 1970. Mesmo aí, o passeio é brevemente mencionado, cabendo a parte que toca a Igreja do Rosário em menos de uma frase: “[...] onde permaneceram por alguns minutos, rezando” (Corrêa, 2006, p. 129). Descrições mais detalhadas constam nos trabalhos de Almeida Júnior (2002), Machado (2015) e Marques (2017). Ainda assim, não há uma atenção às variações do rito nem aos debates que o cercam, algo que será objeto de nosso texto. Almeida Júnior (2002) e Machado (2015) apresentam descrições genéricas baseadas em suas pesquisas da primeira década do presente século, enquanto Marques (2017) relata, com minúcias, apenas um passeio que acompanhou em 2006. Por fim, temos trabalhos (Oro; Anjos; Cunha, 2007; Vargas, 2011; Aguiar, 2015; Queiroz, 2022) que incluem o passeio no enfoque de práticas que

⁹ Os autores ainda citam um trabalho de Édison Carneiro.

¹⁰ Sobre Laytano, ver Lima (2013); sobre Krebs, ver Oliveira (2023). Nos dois casos, materiais não publicados aguardam um acesso mais amplo que será relevante para novos estudos.

ocorrem no Mercado Público de Porto Alegre, mas sem se interessarem pelo que tem lugar na Igreja do Rosário¹¹.

Sobre as variações que existem na parte do ritual que acontece no templo católico, considerando trabalhos referidos e nossas próprias observações, elas incidem basicamente sobre dois aspectos. O primeiro é o percurso que se faz dentro do templo. O grupo pode entrar e permanecer nos fundos da nave, pode realizar, geralmente em sentido anti-horário, um circuito por todos os quatro altares laterais, podendo ou não incluir o altar principal, que, às vezes, ganha uma atenção exclusiva ou especial¹². O segundo aspecto são os gestos performados pelas pessoas que compõem o passeio: fazer o sinal da cruz, ajoelhar-se ou flexionar o joelho, mostrar-se em oração, acender uma vela, na frente de um altar encostar numa imagem ou entender a mão para o chão e depois beijá-la, prostrar-se ou deitar-se no chão – são todos gestos possíveis, alguns podendo estar acompanhados do toque de adjás (sinetas). Ambas as coisas serão afetadas caso o ritual aconteça durante uma missa. É comum também se jogar moedas na entrada ou na saída do templo¹³. Na verdade, haveria outros aspectos a considerar, mas o que relatamos nos parece suficiente para entender o que vem a seguir neste texto¹⁴.

3 Negações e Negociações de um Ritual

Do vídeo de 3'30" que está disponível em uma conta de Facebook¹⁵, queremos destacar alguns pontos. No seu início, Pai Maninho de Ogum¹⁶, um homem branco e uniformizado, troca palavras com um senhor, negro, que fala de um folheto que acabara de entregar ao pai-de-santo. Podemos ver alguns fiéis sentados nos bancos que preenchem a nave da Igreja do Rosário. Já o grupo que acompanha Pai Maninho é formado por 11 pessoas, algumas negras, todas vestidas de vermelho e branco, portando colares, as mulheres com lenço na cabeça. Estão paradas aos pés dos degraus que dá acesso ao presbitério, o caminho para o altar bloqueado pelo senhor que entregou o folheto. Pai Maninho reclama que nada sabia do conteúdo do folheto e que realizava aquele ritual há mais de 20 anos sem jamais ter sido interrompido. Na metade final do vídeo, Padre Gelson Ferreira, pároco da igreja, passa a participar da discussão. Pai Maninho explica que está fazendo o passeio e solicita que duas pessoas possam concluir o ritual. O padre

¹¹ É bem possível que o passeio seja mencionado em outras etnografias, dado que o Batuque gaúcho está fartamente estudado. Mas nossas buscas não revelaram trabalhos específicos sobre o ritual na Igreja do Rosário. O IPHAN (2024) divulgou o resultado de dois mapeamentos, um sobre Porto Alegre e outro sobre Pelotas, Rio Grande e Jaguarão. O segundo apresenta descrições mais detalhadas sobre o passeio tal como ocorre naquelas cidades do sul do estado gaúcho. Os mapeamentos confirmam que o ritual tem um lugar importante nas tradições orais do Batuque.

¹² Altares laterais também podem receber atenção exclusiva ou especial. Durante nossas observações, vimos que alguns grupos têm um altar de preferência. Lá, se detêm por mais tempo e podem até (tentar) se ajoelhar.

¹³ O destino dessas moedas varia: podem ser embolsadas por pedintes ou ser recolhidas pelos porteiros para depositá-las nas urnas da igreja ou trocá-las com o comércio local.

¹⁴ A situação acompanhada por Toniol (2018, p. 137-168), na qual mudanças na forma de aplicação de reiki despertam reações, mostra como percursos e gestos do passeio no templo católico, em suas variações, merecem ser analisados na perspectiva de uma abordagem material da religião (Giumbelli; Rickli; Toniol, 2019).

¹⁵ A conta pode ser conferida em: <https://www.facebook.com/jucara.alves.509/videos/1428785927299849>. Acesso em: 25 jun. 2024.

¹⁶ Ele mantém na cidade de Canoas uma casa onde se praticam rituais de Batuque, Umbanda e Quimbanda. Seu nome civil é Ricardo Ambieda.

assegura-se de que o “cumprimento” que precisa ser realizado “não é de deitar no chão”. O pai-de-santo indica a uma pessoa do grupo que ela pode fazer seu cumprimento, ao que Padre Gelson retruca: “*mas daqui, não lá de cima*”, referindo-se ao altar. Mesmo assim, a pessoa sobe os degraus e estende a mão junto à mesa de onde são rezadas as missas pelo sacerdote católico. Pessoas do grupo que faz o passeio ponderam que outros fiéis podem ter acesso àquele ponto do presbitério, enquanto o padre tenta distender os ânimos pedindo desculpas ao sacerdote de Batuque: “*bem-vindos, rezamos juntos*”.

O vídeo foi postado em 18 de janeiro de 2020, mesmo dia em que ocorreram os fatos. Em uma entrevista concedida a um programa voltado para a comunidade afrorreligiosa e veiculada alguns dias depois, Pai Maninho busca situar as imagens com outras circunstâncias¹⁷. Ele menciona o que já havia sido divulgado em reportagem (Weber, 2020) – desde dezembro de 2019, outros dois incidentes tinham ocorrido –, mas confirma que com ele era a primeira vez que acontecia esse problema. Informa não ter concluído o ritual. Tudo corria como sempre, com o grupo se ajoelhando e rezando após entrar no templo e fazendo o percurso até o altar principal. Nesse momento, foram impedidos em seu acesso ao altar que ocupa o presbitério por uma mulher, descrita por Pai Maninho como uma “beata”. O senhor que lhe entregou o folheto veio em seguida e foi descrito como um “segurança”. Pai Maninho enfatiza que sua forma de fazer o ritual não envolve “bater cabeça” e sim “pedir agô”, que corresponderia ao gesto de estender a mão e inclinar levemente o corpo junto ao altar. Negou que a filmagem tenha sido premeditada e declarou que se sentia bastante constrangido com a situação.

Afinal, qual era o conteúdo do folheto entregue a Pai Maninho? Graças a uma reportagem (Weber, 2020), podemos conhecê-lo, aqui transscrito na íntegra:

Sejam bem-vindos os membros da religião afro em nosso santuário para fazerem sua oração! Queremos lembrar que estamos num templo católico que tem sua fé própria e pedimos que sejam respeitadas algumas orientações. 1. Durante a celebração da missa nunca passar na frente do altar; 2. Durante a celebração da missa caminhar apenas pelos corredores laterais; 3. Nunca deitar e rolar na igreja; 4. Na igreja nunca bater sineta. 5. Favor não colocar alimentos em cima dos altares. Agradecemos a compreensão de todos, fraterno abraço e bênção!

O folheto é assinado pelo pároco¹⁸. Como percebemos, há preocupações com o momento das celebrações e referência ao que os adeptos, por razões fáceis de compreender, preferem chamar de “bater cabeça”, de “adjá” e de “oferendas”. Nada disso fazia parte do ritual comandado por Pai Maninho, que, como vimos, foi interrompido quando as pessoas “pediam agô” junto ao altar do presbitério.

Quatro dias depois do incidente e da postagem do vídeo, ocorreu uma reunião entre representantes de uma federação afrorreligiosa, situada na mesma cidade da casa de Pai Maninho, e da Arquidiocese de Porto Alegre, à qual se subordina a paróquia de Nossa Senhora do Rosário (Weber, 2020). Segundo o relato de Everton Alfonsin, presidente da Federação Afro-Umbandista Espiritualista do Rio Grande do Sul (Fauers)¹⁹, ele foi recebido

¹⁷ Pode ser conferido em: <https://www.facebook.com/grandeaxebrasil/videos/2610892169167093>. Acesso em: 25 jun. 2024.

¹⁸ Não sabemos quando o folheto foi criado. Certamente é posterior a 2017, ano em que Padre Gelson se tornou o vigário da Igreja do Rosário.

¹⁹ A Fauers é uma das várias federações afrorreligiosas na região de Porto Alegre. Para mais informações, ver Guedes (2013) e acessar <https://fauers.com.br/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

pelo arcebispo Dom Jaime Spengler e pelo bispo auxiliar Dom Darley José Kumme, que estavam acompanhados pelo Padre Gelson. Em um *post* que resume o resultado dessa reunião, lemos: “esclarecemos sobre a ancestralidade e nossas ritualísticas; além de pedidos de providência estamos aguardando o manifesto da Cúria oficialmente, mas já ficou acertado que não seremos barrados em nossos rituais”²⁰.

Os esclarecimentos aludidos na mensagem são interessantes, pois mostram uma concepção do ritual que não se sobrepõe totalmente à exposta por Pai Maninho e que discorda em alguns aspectos das “orientações” contidas no folheto da Igreja do Rosário. O posicionamento da Fauers está expresso em um ofício datado de 23 de janeiro de 2020, endereçado à Arquidiocese dois dias depois que ocorreu a reunião²¹. O texto descreve todas as partes do passeio. Naquela que ocorre no templo católico, “os religiosos deverão pedir Agô (‘bater cabeça’/reverenciar)”. E passa para os detalhes: “entram todos em silêncio, onde alguns se ajoelham e outros se deitam em frente ao altar reverenciando o sagrado. O momento em que se deita, é momento de respeito a Oxalá (Jesus), esse cumprimento não passa de cinco segundos, no máximo, por integrante”. Antes de concluir, o texto aponta que não fazem parte da “ritualística de matriz africana” “tocar tambor dentro de um espaço sagrado católico” e “deixar qualquer tipo de oferenda/alimentos dentro da igreja” e que o passeio, que “acontece uma vez por ano para cada integrante da terreira”, exclui o “cumprimento” “enquanto estiver acontecendo missa no local”.

Para o presidente da Fauers, a distinção entre “pedir agô” e “bater cabeça” não tem a mesma relevância apontada por Pai Maninho. No dia em que ocorreu a reunião na sede da Arquidiocese, Everton postou um vídeo em que declara: “Vamos continuar batendo cabeça nos altares”, apontando que as pessoas poderiam, se achasse necessário, deitar diante do altar²². Ao mesmo tempo, negou que o gesto incluisse o ato de “rolar”, mais uma das disputas de linguagem em torno da descrição do ritual. Por outro lado, afirmou, na mesma filmagem, concordar que não se deve “entrar na área do altar”. Em consequência, ele teria dito ao padre presente na reunião: “demarque a área do altar”. Fora dali, as pessoas poderiam inclusive deitar no chão do templo. Como apontamos, Everton comemorou o resultado da reunião e, na entrevista que nos concedeu, deu a entender que considerava anuladas as orientações constantes do folheto entregue a Pai Maninho²³.

De acordo com a reportagem que acompanhou o caso (Weber, 2020), a Arquidiocese divulgou uma nota na mesma semana em que ocorreu a reunião com o presidente da Fauers. Nela, manifesta “seu respeito pelas distintas tradições religiosas, e valoriza e promove o diálogo inter-religioso”. Transcrita pela reportagem, a nota assim prossegue:

Como demonstração desta postura e para qualificar as relações, o Santuário Nossa Senhora do Rosário cultiva a tradição de orientar todos os que o frequentam entregando na recepção da igreja – além de estar afixado no mural da entrada – algumas orientações escritas para que sejam preservados o espaço sagrado, a celebração litúrgica e a sensibilidade dos fiéis católicos que ali se encontram.

²⁰O *post* pode ser conferido em: <https://www.facebook.com/groups/EUSOUFAUERS/posts/3207890209240742/>. Acesso em: 25 jun. 2024.

²¹O arquivo do texto nos foi enviado pela secretaria da Fauers.

²²O vídeo pode ser conferido em: <https://www.facebook.com/groups/EUSOUFAUERS/posts/3207890209240742/>. Acesso em: 25 jun. 2024.

²³Entrevista concedida a Giumbelli, na sede da Fauers, em 26 de maio de 2022.

A jornalista ainda informa: “*A Arquidiocese não esclareceu se a Igreja do Rosário recuou das determinações, mas garantiu que o papel segue exposto no templo*”. Apesar disso, não encontrou, em visita realizada no dia 23 de janeiro de 2020, o folheto na igreja.

Quando estivemos em julho de 2021 na Igreja do Rosário, o folheto, com o mesmo conteúdo, tinha voltado para o mural que fica em sua entrada. Já em julho de 2022, havia novamente desaparecido. Indagado sobre isso, Padre Gelson informou que o folheto havia sido retirado porque “*não estava sendo compreendido*”²⁴. A igreja prefere contar com as orientações do “porteiro”, a mesma pessoa que Pai Maninho chamou de “segurança”. Padre Gelson mencionou a utilização de uma corrente para isolar o presbitério, que foi fotografada por nós em setembro de 2022. Ou seja, parece ter seguido a sugestão do presidente da Fauers, o qual, por sua vez, quando foi entrevistado em maio de 2022, declarou que desde janeiro de 2020 não havia tido conhecimento de outros casos envolvendo dificuldades em rituais realizados na Igreja do Rosário. Ele se mostrou surpreso ao saber que o folheto havia sido mantido no mural da igreja mesmo após os entendimentos com a Arquidiocese.

Nossas observações na Igreja do Rosário, conduzidas desde meados de 2021, mostram que o passeio continua ocorrendo, com variações já aludidas neste texto. A persistência de um ritual associado a religiões de matriz africana no interior de um templo católico é a demonstração de que esse espaço permanece aberto para tais manifestações. Essa abertura, contudo, é contrabalançada por uma vigilância que impõe limites e condições para a realização do ritual²⁵. Tais limites e condições partem de pessoas identificadas com o catolicismo. Observamos, pelo menos uma vez, o porteiro interromper o passeio de um grupo que se ajoelhou em frente a um dos altares laterais. Entretanto, a realização do passeio também levanta objeções e controvérsias dentro do universo de sacerdotes e de adeptos de religiões afro-brasileiras.

4 Controvérsias sobre o Passeio no Templo Católico

Nesta seção, organizamos e fazemos observações acerca dos comentários dirigidos ao *post* que veicula o vídeo sobre o passeio do grupo de Maninho²⁶. Há muitas mensagens de apoio e de solidariedade, lamentando as restrições sofridas no templo católico. Além disso, uma pessoa relata que passou por situação semelhante em novembro de 2019, informando que registrou boletim de ocorrência em uma delegacia de polícia, algo que também foi mencionado pelo Padre Gelson em sua entrevista. Por outro lado, há comentários de pessoas que já fizeram o passeio na mesma igreja sem passar por

²⁴ Entrevista concedida a Giumbelli, na secretaria da Igreja do Rosário, em 20 de julho de 2022.

²⁵ O trabalho de Almeida Júnior (2002) registra a existência de um cartaz em uma das capelas que informa “proibido acender velas coloridas”, provavelmente uma precaução dirigida a práticas associadas a religiões afro-brasileiras. Atualmente, esse cartaz não existe mais, até porque o velório está interditado. Em vez disso, há velários eletrônicos que acendem luzes mediante o depósito de uma moeda. Mesmo assim, cores ainda sobrevivem: às vezes, é possível ver rosas amarelas no altar de Nossa Senhora Aparecida devido a sua associação com Oxum.

²⁶ Consideramos os primeiros 1.002 comentários na ordem em que surgem na tela. Fizemos a seleção dos mais relevantes pela articulação de seu argumento, motivo pelo qual não prosseguimos até o final dos 4.238 comentários. Ou seja, nos parecia pequena a chance de que novos argumentos surgessem. De todo modo, não demos ao material um tratamento estatístico. Ao contrário da seção anterior, em que todos os pronunciamentos estão identificados, na compilação dos comentários, utilizamos o anonimato, privilegiando a natureza dos argumentos em jogo.

rechaços, algo que corresponde ao relato do próprio Maninho em rituais anteriores ao de janeiro de 2020.

A filha-de-santo que fez o *post* em sua conta do Facebook juntou ao vídeo um breve texto, no qual descreve o que ocorreu, quando o grupo de sua casa foi “*barrado*”, como resultado de uma “*atitude discriminatória e arbitrária*”. Assim termina sua apresentação:

Fico triste por meu pai e meus irmãos serem submetidos a esse constrangimento desnecessário e repulsivo, e com ódio dessas pessoas que se julgam donos de uma casa que é de Deus, e ele sim é amor, bondade, recebendo a todos em sua casa sem julgamento ou preconceito. Axé a todos.

A narrativa teve o apoio de várias mensagens, mas também gerou reações discordantes. Muitas vezes, essas discordâncias são manifestadas por adeptos de religiões afro-brasileiras, quase sempre familiarizados com o Batuque. Transcrevemos a seguir comentários e algumas réplicas para ilustrar a natureza dos temas que foram envolvidos na discussão do vídeo. Esses temas serão desdobrados adiante com a ajuda do material que compõe nossa base de dados.

Grupo de comentários 1:

Comentário: “*Intolerância religiosa. Até quando, meu Deus?*”.

Resposta: “*isso não é intolerância religiosa. Qual a necessidade de se bater cabeça num altar católico? O povo batuqueiro está passando dos limites*”.

Grupo de comentários 2:

Comentário: “*Ao meu ver acho que ninguém gostaria que alguém entrasse dentro da sua terreira e ditasse as próprias regras... o mesmo foi ali na igreja*”.

Esse comentário é quase uma repetição de algo que uma mulher fala na igreja do Rosário quando interpela Pai Maninho, como mostra a filmagem divulgada.

Comentário: “*Mas os batuqueiros não são proibidos de entrar na igreja. Agora subir no altar para bater cabeça? Qual a necessidade?*”.

Grupo de comentários 3:

Comentário: “*Desde quando se curvar em respeito diante do pai maior deveria ser proibido?*”.

R: “*aí que está o problema. O nosso pai maior não está em nenhuma igreja católica e sim no nosso quarto de santo*”.

4.1 Cada Religião em seu Templo

Vários comentários apresentam o argumento de que uma religião tem o direito de definir normas sobre seu espaço próprio de culto. Baseado nisso, defendem as atitudes do sacerdote católico e seus assistentes e/ou criticam o modo como o grupo de Pai Maninho pretendeu realizar seu ritual. Vejamos alguns exemplos:

“Devemos respeitar o território, o espaço da religião alheia. Se queremos respeito com a nossa religião, devemos também respeitar a religião dos demais para que não incorramos no mesmo erro”.

“Eles estão no direito deles de não permitir que membros de outra religião realizem rituais em seus espaços que são abertos, mas privados. Da mesma forma não permitiria que pessoas de outros credos viessem realizar seus ritos no meu terreiro, que é aberto, mas não é público.

O simples fato de entrar numa igreja católica para realizar ritos não católicos é um desrespeito, mesmo que as pessoas tenham todo o respeito ao fazê-lo”.

O último comentário discorda do argumento de que o templo católico é público, algo que faz parte das ponderações de Maninho em suas explicações. Ele afirma que a igreja do Rosário seria “*tombada pelo patrimônio público estadual*” e que seria “*subsidiada pela prefeitura, que paga suas contas de luz e água*”. Everton Alfonsin, no vídeo gravado diante da Arquidiocese, foi na mesma direção: “*a igreja do Rosário é pública e usufrui de benefícios fiscais*”²⁷. Embora o templo não seja tombado em nenhuma esfera da política de patrimonialização, e sua proprietária seja uma entidade de direito privado, é fato que a Igreja Católica beneficia-se de imunidades e medidas estatais que poucas vezes estão ao alcance de coletivos de religiões afro-brasileiras.

De todo modo, o argumento de “*cada religião em seu templo*” contém o princípio, por assim dizer, da soberania territorial. Em outras palavras, para citar duas das intervenções que se referem ao altar: “*Ali é um local tão sagrado quanto o congá. Não podemos invadir a igreja sem falar com o dirigente*” e “*nem os fiéis da igreja católica vão lá em cima, só vão os que trabalham dentro da igreja e que ajudam o padre*”. O princípio contempla vários comentários que buscam apontar o que seria o equivalente daquilo que Pai Maninho estaria fazendo na igreja do Rosário. Na verdade, os comentários cobrem uma gama de gestos, desde simplesmente entrar em cortejo no templo católico até “*bater cabeça*” em seus altares. Antes de apresentar exemplos de situações de equivalência, notamos que eles se opõem a opiniões como:

“Se um padre chegar de batina e pedir para fazer uma oração na frente do quarto de santo eu não levaria como afronta, não vejo nada demais”.

“Qual o problema de termos que ir perante o altar e bater a cabeça? Se qualquer católico entrar no centro de umbanda e quiser bater a cabeça no Congá ou simplesmente pedir benção, nunca eles serão proibidos.”

Agora, as discordâncias:

“Como o senhor se sentiria se um padre adentrasse o seu batuque com uma comitiva de fiéis para fazer algumas práticas religiosas? Permitiria?”

“Qual dos irmãos vai aceitar que o padre entre na sua terreira para rezar?”

“Como seria se um padre decidesse entrar nos nossos ilês e derrubasse água benta nos nossos assentamentos? O que você faria?”

“Não aceitaria que um padre entrasse no meu quarto de santo.”

“Será que nós iríamos gostar que o padre e seus fiéis entrassem no meio do batuque e dessem hóstia para os participantes do batuque?”

Note-se que os comentários partem todos de adeptos de religiões afro-brasileiras. “Rezar”, “entrar no quarto de santo”, “derrubar água benta” nos assentamentos, distribuir hóstias são convertidos em outros comentários em “cantar hinos”, “pregar na gira” e “fazer uma novena”. Em outros casos, nessas situações hipotéticas, os católicos são acompanhados ou substituídos por evangélicos: “*imagina um evangélico entrando num*

²⁷ O vídeo pode ser conferido em: <https://www.facebook.com/grandeaxebrasil/videos/2610892169167093> e em <https://www.facebook.com/groups/EUSOUAUERS/posts/3207890209240742/>. Acessos em: 25 jun. 2024.

serão teu e pregando a palavra de Jesus”; “seria o mesmo que um evangélico adentrasse um terreiro e começasse a pregar a bíblia! Tem que ser cada um no seu quadrado”.

A esses evangélicos hipotéticos, alguns comentários contrapõem acontecimentos que fazem parte do noticiário:

“Deveriam se sentir honrados por irmãos de outra religião irem fazer a visita e cumprir suas obrigações com devido respeito, não como alguns cristãos fazem, invadindo terreiros e quebrando as imagens dos nossos pais”.

“Crente pode ir na porta do terreiro adorar, demonstrar o preconceito e cobrir como se fosse fé. Crente pode ir na sua casa às 7 horas [...] gritar e ainda ficar alterado se negarmos atender. Agora, macumbeiro não pode subir no altar e bater cabeça, que é uma das maiores formas de respeito diante do sagrado, porque é afronta?”

Os dois últimos comentários diferem dos anteriores na medida em que evocam situações que vêm ocorrendo na vida dos terreiros. Embora naqueles opere uma lógica de reciprocidade – o que não pode no espaço de uma religião está também interdito no espaço de outra –, dependem de condições menos reais para acontecerem. Sabe-se que rituais promovidos por religiões afro-brasileiras são frequentados por pessoas de outras religiões. Mas dificilmente estão ali ostentando sua identidade como católicos. Do mesmo modo, o passeio não é uma prática proselitista. Seja como for, o princípio da soberania territorial pode ser levantado, como vimos, para desaprovar a realização de um ritual como o passeio na parte que se desenvolve no templo cristão.

4.2 As Formas do Passeio

O seguinte comentário posiciona-se em defesa de Pai Maninho, mas introduz um ponto que abre outro tema de discussão:

“Se eles estivessem sem as vestimentas e guias teriam deixado até beijar as imagens. Houve sim discriminação e intolerância. Falta de discernimento [...] da igreja e seus responsáveis, pois aos olhos de Deus somos todos filhos”.

Algumas intervenções desaprovam o uso de indumentárias religiosas como uma exigência do passeio. Está em jogo uma discussão sobre as formas mais adequadas para a realização do ritual e das adaptações necessárias diante de circunstâncias que os praticantes não controlam. Eis alguns exemplos:

“Se o atual gestor do local não permite que se suba no altar, que a gente respeite e adapte a prática fazendo a saudação de longe”.

“Conselho: batam cabeça até na porta da Igreja que será bem recebido pelos orixás, Deus. Enfim, não forcem a presença no altar da igreja”.

“Não há nada demais em sentar ou ajoelhar no banco e orar, mas não precisa ir em comitiva usar o altar deles”.

“Minha mãe sempre nos levou e bastava entrar, sentar, levantar e ir embora. Ritual feito”.

“Eu particularmente acho desnecessário o ato de bater cabeça e uso de sinetas nesse momento; para mim o principal ato é a vela acessa pedindo que nossa ancestralidade ilumine nossos caminhos”.

“Eu particularmente não preciso da benção de um padre.... não preciso bater cabeça no altar da igreja... vou na igreja, deixo uma moeda para que seja usada na compra de velas...”

Esses exemplos formam uma amostra parcial da diversidade de entendimentos sobre os modos mais adequados e/ou corretos de cumprir o ritual. “Bater cabeça” – fazendo alguém ir ao chão – parece ser um gesto bastante controverso entre os batueiros. Mas há outros procedimentos em discussão, que precisam ser entendidos, em uma pesquisa mais aprofundada, tanto a partir de preceitos religiosos, quanto considerando as circunstâncias concretas em que o ritual pode ocorrer.

4.3 Não ao Passeio na Igreja

Para várias pessoas, adaptações não estão em discussão, pois o que se trata de fazer é abandonar a parte do passeio que ocorre em uma igreja católica. Eis uma manifestação enfática:

“Nossos ancestrais fizeram essas reverências obrigados... Nós temos a liberdade de não fazer... Porque querer tanto ir lá bater cabeça? Deus está em nossos barracões, Ele é onipresente, Ele sabe que nossas iaôs estão sendo preparadas e Ele as abençoa em nossas próprias casas... E ninguém venha me dizer que isso é fundamento, que não é mesmo; é apenas uma tradição desnecessária assim como o sincretismo de forma geral”.

Longe de ser um comentário isolado, ele está em sintonia com muitos outros. Por exemplo:

“Quem tem fé na sua religião não se rebaixa a outras. De toda forma, isso não é fundamento. Não se faz isso na Nigéria. Isso virou uma tradição que já passou da hora de acabar”.

“Acho que está na hora de paramos de nos submeter à religião do opressor! Obs.: se uma das quizilas [interdito] dos obrigacionados é não entrar em cemitério, porque ir à igreja? Toda igreja tem um padre enterrado logo abaixo do altar e uma relíquia do Vaticano (pedaço de osso/sangue de algum santo)”.

“A igreja católica é uma das instituições mais hipócritas e racistas que existe. Bato na tecla sempre, não precisamos mais de sincretismo, não precisamos mais passar por essas humilhações”.

Nesses comentários surgem várias justificativas para a recusa da realização de rituais de religiões de matriz africana em templos católicos. Uma delas é uma afirmação de autossuficiência religiosa, que não só encampa o princípio da soberania como se opõe a intervenções rituais. Outro denuncia os privilégios e imposturas do catolicismo. Outro ainda remete ao que seriam as raízes das religiões afro-brasileiras, fonte mais segura dos fundamentos do que as tradições. Percebemos também a menção a preceitos religiosos que desautorizariam o trânsito por templos católicos. Por fim, há o terreno da história brasileira: o “sincretismo” foi forjado nas condições da escravidão, como parte de suas imposições.

Vejamos mais alguns exemplos que valorizam sobretudo essa incursão na história brasileira:

“Os pais de santo batiam cabeça dentro da igreja por ordem da mesma, era um pedido de perdão e redenção por ‘servir o diabo’ e uma forma de catequizar o negro. Ou seja, esse ritual é católico, porém os negros continuaram a fazer para mostrar amor a Jesus (que não pertence à religião africana mas foi posto no nosso folclore)”.

"Tradição? Tradição de quê? De senzala? Onde os negros eram obrigados a se batizar, mudar seus nomes e seguir dogmas católicos. Quando vocês vão sair da senzala? Quando vão se libertar?".

"Antigamente [ir à igreja] era imposição, hoje em dia não é mais não... nem tampouco obrigação e nem muito menos fundamento do candomblé. Chega disso, gente!".

Em resposta a posicionamentos dessa natureza, Pai Maninho replicou nos comentários ao vídeo:

"A respeito do sincretismo, todos têm o direito de não praticar seu preceito de passeio na igreja, mas não podemos ser hipócritas a ponto de fazer parte de procissões a São Jerônimo, São Jorge, São Sebastião, São Cristóvão, Nossa Senhora de Aparecida e Nossa Senhora dos Navegantes".

Ele acrescentou que a recusa do sincretismo acarretaria na “extinção da umbanda, que é parcialmente católica”. Apesar dessa observação, o sacerdote reconhece que o passeio é preceito do Batuque e não da Umbanda. Trata-se de questão complexa, uma vez que muitas casas no Rio Grande do Sul praticam as duas variantes rituais. Mas isso não impede que a distinção seja lembrada em relação a questões específicas. Assim como as diferenças entre Batuque e Candomblé podem ser evocadas para justificar leituras distintas da história.

4.4 O Passeio na História

De fato, vamos encontrar, no material em torno do vídeo do passeio de Pai Maninho, referências ao período da escravidão que servem para explicar o ritual realizado na igreja católica e, dessa vez, para defender a sua permanência.

"Essa prática é em respeito aos antepassados desta terra. Pois foi dessa forma que o culto aos orixás cresceu e se manteve vivo. Visita-se o porto [no Guaíba] em memória aos navios negreiros que traziam os escravos e os orixás, o mercado público onde eram vendidos e divididos, onde se dispersaram e semearam a fé dos orixás em vários locais, onde os escravos e orixás foram levados para todos os cantos. [Vai-se à] igreja porque foi o modo como os orixás puderam entrar no nosso meio. Por associação ao sincretismo. Enquanto o batuque e candomblé forem religiões que vivem dos itan, mitos sobre os feitos dos orixás, religiões que pregam ao ancestral e ao passado, eu apoio a prática".

"Não se vai à igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, ou igreja de Nossa Senhora das Dores para reverenciar Deus ou Jesus Cristo. Vamos para louvar nossos ancestrais, vamos como rito simbólico realizado pelos antepassados de apresentar os membros de nossa sociedade religiosa à sociedade civil (as ordens negras que existiam antigamente nesses templos). As igrejas mencionadas anteriormente fazem parte desse roteiro, pois as mesmas eram redutos da ancestralidade, foram construídas e mantidas por muito tempo por escravos negros, que deram seu suor e muito de suas vidas para a construção e manutenção destes templos. Era nos interiores destes templos que as sociedades negras se reuniam (...). Hoje fizemos esse passeio à igreja para reverenciar nossa ancestralidade, aqueles que com suas lutas preservaram nossos cultos até hoje."

"Essa Igreja foi construída pelos pretos, a irmandade do Rosário sempre foi uma irmandade negra e desde que existe essa Igreja o povo de terreiro faz o passeio e as saudações ali. Já ouvi de antigos inclusive que os Orixás estão firmados nos nichos."

"Quer dizer que para contribuir com a construção da Igreja foi bem vindo, entrar lá pra fazer o passeio (coisa que não fere nem ofende ninguém) não pode?".

No primeiro comentário, os três paradeiros do passeio porto-alegrense estão articulados, com uma ênfase sobre a sua história na relação com a escravidão. Outras narrativas apresentam esses mesmos pontos preferindo recorrer a sua associação com características dos orixás e da religião. O segundo comentário menciona outro templo católico que fica no centro histórico de Porto Alegre e é também utilizado para o passeio. Pessoas escravizadas participaram de sua construção, que se prolongou por todo o século XIX. Tal participação também ocorreu no caso da Igreja do Rosário, que foi erigida entre 1817 e 1828 por uma irmandade predominante negra, lembrada em dois dos comentários acima. O templo atual da igreja do Rosário resultou da demolição do anterior, que, entretanto, pode continuar a viver nas memórias de quem faz o passeio.

5 Considerações Finais

Ao concluir este texto, queremos retomar os dois planos do sincretismo sugeridos por Bastide (1971). Invertamos sua sequência original e iniciemos com o plano litúrgico. Distintamente da romaria de iaô, o passeio batuqueiro não depende da missa católica, embora possa ocorrer durante sua realização²⁸. De todo modo, o foco das ações de quem cumpre o ritual não está sobre o padre, mas sobre certos lugares, em especial os altares que são percorridos, visitados ou contemplados durante um passeio. Enquanto alguns gestos estão em sintonia com a liturgia católica (sinal da cruz, ajoelhar-se, rezar, acender velas), outros (pedir agô, bater cabeça, soar o adjá) dependem diretamente da liturgia afro-brasileira. Resta a questão de saber o que nos cinco altares da Igreja do Rosário é objeto do cumprimento realizado pelos adeptos de religiões afro-brasileiras. Embora Deus e Cristo apareçam nos comentários que destacamos, predomina a referência aos orixás. Isso é confirmado em etnografias, como a de Almeida Júnior (2002, p. 56): “Para os batuqueiros, nesta Igreja [do Rosário] estão ‘assentados’ todos os orixás, ‘desde o tempo dos escravos’ [...]. Por isso, no Passeio pega-se um pouco de ‘axé’ dos ‘santos’ em cada altar”. Nossas observações permitem precisar o foco dos gestos mencionados: no altar principal, cumprimenta-se Oxalá; onde está Santo Antônio, Bará (como Exu é cultuado no Batuque); onde está Nossa Senhora Aparecida, Oxum; onde está São Miguel Arcanjo, Xangô; e onde está São Jorge, Ogum.

Assim já nos remetemos ao outro plano do sincretismo sugerido por Bastide, o ecológico. Em seu texto, o sociólogo francês restringe-se a considerar como se configuram os espaços dentro dos terreiros. O passeio, no entanto, leva essa investigação para o espaço de outra religião. Nesse caso, podemos afirmar que, em um sentido determinado, a igreja também é um terreiro. Aparentemente, nada haveria no templo católico que permitisse essa afirmação. No entanto, ao menos durante o passeio, como vimos, as imagens de santos podem ser abordadas, pelos adeptos de religiões afro-brasileiras, em relação com seres que habitam a sua cosmologia. Pai Maninho refere-se a eguns ao apontar para os

²⁸ Marques (2017, p. 180-189) relata um passeio que ocorreu enquanto se oficiava uma missa na Igreja do Rosário. O grupo de nove pessoas percorreu os quatro altares laterais, cruzando o corredor central perto de onde o sacerdote católico estava, mas não fez cumprimentos nesse ponto. Ali, uma frequentadora da igreja impediu que parte do grupo fizesse seu deslocamento, só realizado no momento de distribuição das hóstias. O clima tenso está explícito no relato.

altares laterais²⁹. Já na descrição de Marques (2017, p. 181), lemos: “Ele [o sacerdote], e depois os outros, toca o altar e se benze sob a imagem de Santo Antônio – Bará no sincretismo”. Enfim, dizem, citando novamente um comentário ao vídeo do passeio de Pai Maninho, que “os orixás estão firmados nos nichos”.

Concordamos com Vogel, Mello e Barros (1992), quando caracterizam a romaria de iaô como um desafio. Segundo os autores, há nela uma reivindicação de “[...] coparticipação no agenciamento do sagrado [...]” (Vogel; Mello; Barros, 1992, p. 25), o que ocorre sob uma combinação de solicitude e ousadia. A reivindicação confronta duas atitudes: o ocultamento que a sociedade impõe às religiões afro-brasileiras e a disjunção que pode surgir, com todo direito, com demandas dessincretizantes. Nessa abordagem, dimensões sociológicas não são abandonadas, mas abrem caminhos que não se reduzem às opções previstas por Bastide: religião ou magia, enquistamento ou integração. Igualmente, a tese do sincretismo como força desfiguradora da cosmologia africana não precisa ser assumida.

Como se trata de uma reivindicação no espaço, podemos aproximar essa leitura – ritual como desafio – de trabalhos que mostram como o passeio batuqueiro, em todos os pontos de seu percurso, remete a uma territorialidade negra, assim inscrita no centro da capital mais extrema do sul do Brasil (Almeida Júnior, 2002; Oro; Anjos; Cunha, 2007; Marques, 2017; Queiroz, 2022). Percorrido pelo passeio, um templo católico mostra-se como uma zona de contato (Pratt, 1999), ou seja, um espaço social “[...] onde culturas díspares se encontram, colidem e lutam entre si, muitas vezes em relações altamente assimétricas de dominação e subordinação”. O ritual equivaleria a uma transculturação, o resultado do trabalho de grupos subalternos que selecionam e inventam a partir de materiais que lhes foram legados por uma cultura dominante – e assim podemos compreender a transfiguração de altares em pejis. Por isso, parece-nos ainda adequado pensar a igreja onde ocorre o passeio como uma heterotopia (Foucault, 2013, p. 116), “[...] uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço onde vivemos”.

Mas não se trata apenas de espaço. Há também o tempo. Nessa dimensão, a noção de heterocronotopia sugerida por Palmié e Stewart (2016) afigura-se pertinente. Os autores a propõem como parte de “[...] uma antropologia das diversas maneiras pelas quais as pessoas conceituam e avaliam moralmente o passado em sua relação com o presente (e o futuro)” (Palmié; Stewart, 2016, p. 208). Uma heterocronotopia envolve uma relação dialógica entre ativadores de passado. Como propõem os autores, esses ativadores podem ser danças, sessões espíritas e encontros com objetos, entre outras coisas. Ao privilegiarem a igreja do Rosário para fazer um passeio, pessoas vinculadas a religiões de matriz africana estão ativando a memória sobre um lugar que foi demolido. O que lhes importa não é tanto o templo que foi inaugurado na década de 1950, mas a igreja que ali existia, essa que, como é lembrada nas justificativas para o ritual, foi “construída pelos negros” no início do século XIX – ou seja, em uma época na qual só o cristianismo era plenamente permitido. Cumprir o passeio adentrando uma igreja católica, sempre um desafio e um risco, pode ser, por isso, uma forma de não se esquecer de que, durante a escravidão, nem toda religião tinha seu templo.

²⁹Pode ser conferido em: <https://www.facebook.com/grandeaxebrasil/videos/2610892169167093>. Acesso em: 25 jun. 2024.

Referências

- AGUIAR, Patrícia Adorno. **Um passeio por caminhos invisíveis**: fontes de informação sobre o Bará do Mercado. 2015. 62p. Monografia (Graduação em Biblioteconomia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- ALMEIDA JÚNIOR, Francisco. **“Apronmando Filhos-de-santo”**: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de “Casas de batuque” de Porto Alegre. 2002. 205p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In: BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 159-91.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. São Luis: Cultura & Arte, 2006.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.
- FLAKSMAN, Clara. Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 153-169, 2017.
- FOUCAULT, Michel. De espaços outros. **Estudos Avançados**, [s.l.], n. 79, p. 113-122, 2013.
- GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Introdução. Percursos e conceitos de Birgit Meyer. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (org.). **Como as coisas importam**: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 11-42.
- GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 1, 2012.
- GUEDES, Lucía Copelotti. **“Porque a natureza é o altar de todos nós”**: uma etnografia sobre as práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. 2013. 59p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outpost of the New World Africanisms. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 45, n. 4, p. 495-590, 1943.
- KREBS, Carlos Galvão. **Estudos de batuque**. Porto Alegre: Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.
- IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Mapeamento das casas de religião de matriz africana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Iphan, 2024. 2v.
- LAYTANO, Dante de. **Folclore do Rio Grande do Sul**: levantamento dos costumes e tradições gaúchas. Porto Alegre: EST, 1987.
- LEAL, João. Bastide e o sincretismo: formação e desenvolvimentos de um conceito. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 43, n. 2, p. 11-37, 2023.
- LIMA, Maurício. Por uma antropologia do negro: o diálogo convergente entre Arthur Ramos e Dante de Laytano. **Em Tempo de Histórias**, [s.l.], v. 22, p. 78-100, 2013.

- MACHADO, Cauê Fraga. Lugares e objetos de memória no batuque gaúcho. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 107-120, 2015.
- MARQUES, Olavo. **Sobre raízes e redes**. Territorialidades negras no Sul do Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017.
- OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. Carlos Galvão Krebs e a etnografia pioneira sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. In: II ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL. Universidade Federal de Pelotas, 13, 14 e 15 de setembro de 2023. **Anais** [...]. Pelotas, 2023.
- ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 12, p. 556-565, 2012.
- ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos dos; CUNHA, Mateus. **A tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.
- PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. Introduction: For an Anthropology of History. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [s.l.], v. 6, n.1, p. 207-236, 2016.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo, Edusp/Fapesp, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. Sincretismo Afro-Brasileiro, Politeísmo e Questões Afins. **Debates do NER**, [s.l.], n. 19, v. 1, p. 11-28, 2012.
- PRATT, Marie Louise. **Os Olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: Editora Edusc, 1999.
- QUEIROZ, Vitor. Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 127-152, 2022.
- SERRA, Ordep José Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Koinonia, 1995.
- TADVALD, Marcelo. O Batuque gaúcho: Notas sobre a história das religiões afro-brasileiras no extremo sul do Brasil. In: DILLMANN, Mauro. (org.). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul**: matriz afro-brasileira. São Paulo: ANPUH, 2016. v. 4. p. 141-168.
- TONIOL, Rodrigo. **Do espírito na saúde**: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. São Paulo: LiberArs, 2018.
- VARGAS, Pedro Rubens. **O mercado central de Porto Alegre e os caminhos invisíveis do negro**: uma relação patrimonial. 2011. 157p. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2011.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio da Silva de. Enigma e escândalo: a sociedade hierárquica e o sincretismo na romaria afro-brasileira. **Temas e Textos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 1-74, 1992.
- WEBER, Jéssica. Ritual de matriz africana em igreja católica provoca polêmica entre líderes religiosos. **Diário Gaúcho**, Porto Alegre, RS, 24 jan. 2020. Disponível em: <http://diariogauch.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2020/01/ritual-de-matriz-africana-em-igreja-catolica-provoca-polemica-entre-lideres-religiosos-12185932.html>. Acesso em: 18 jul. 2024.

Emerson Giumbelli

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, coordenador do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS) e autor de “*Símbolos Religiosos em Controvérsias*” (2014).

Endereço profissional: PPGAS-UFRGS, Av. Bento Gonçalves, prédio 43322 (IFCH), sala 205, Bairro Agronomia, Porto Alegre, RS. CEP: 915-09900.

E-mail: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6980-5494>

Rafael Cristaldo

Mestrando no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e licenciado em Ciências Sociais pela mesma universidade. Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER-UFRGS).

Endereço profissional: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Câmpus do Vale, Av. Bento Gonçalves, n. 9500, Bairro Agronomia, Porto Alegre, RS. CEP: 915-09900.

E-mail: cristaldo.rafa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1721-0210>

Como Referenciar este artigo:

GIUMBELLI, Emerson; CRISTALDO, Rafael. Um Ritual Afrorreligioso em um Templo Católico: o passeio no Batuque gaúcho. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e101173, p. 6-25, maio de 2025.

Uma Análise Teórica sobre a Relação entre o Sistema de Justiça e os Povos Indígenas no Brasil

Louise Caroline Gomes Branco¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil

Resumo

Este artigo teve como objetivo analisar as interfaces entre o sistema de justiça brasileiro e os povos indígenas, destacando a necessidade de um direito diferenciado. Por meio de exemplos, como o do povo Xakriabá, em Minas Gerais, e de indígenas encarcerados, em Roraima, discute-se a invisibilidade indígena no sistema prisional, evidenciada por subnotificações e pela ausência de dados étnico-raciais oficiais. Relatórios do Conselho Indigenista Missionário e notícias da imprensa ilustram a disparidade no tratamento penal de indígenas. Em diálogo com autores da Antropologia do Direito, propõe-se uma reflexão teórica sobre a construção de formas alternativas de justiça que respeitem os direitos humanos e os direitos específicos dos povos originários previstos em normativas nacionais e internacionais. A análise aponta a urgência de abordagens antropológicas no campo jurídico, contribuindo para visibilizar os indígenas no sistema de justiça e fomentar soluções que rompam com a lógica punitivista dominante.

Palavras-chave: Antropologia do Direito; Sistema de Justiça; Indígenas; Brasil.

A Theoretical Analysis of the Relationship between the Justice System and Indigenous Peoples in Brazil

Abstract

This article analyzes the interfaces between the Brazilian justice system and Indigenous peoples, highlighting the need for differentiated legal approaches. Cases such as the Xakriabá people in Minas Gerais and incarcerated Indigenous individuals in Roraima reveal the invisibility of Indigenous populations within the prison system, marked by underreporting and the lack of official ethno-racial data. Reports by the Indigenous Missionary Council and news articles illustrate the disparities in the criminal treatment of Indigenous people. In dialogue with authors in the field of Legal Anthropology, the article proposes a theoretical reflection on the construction of alternative forms of justice that respect human rights and the specific rights of Indigenous peoples, as established in national and international norms. The analysis highlights the urgency of anthropological approaches within the legal field, contributing to the visibility of Indigenous peoples in the justice system and promoting solutions that break with the dominant punitive logic.

Keywords: Legal Anthropology; Justice System; Indigenous Peoples; Brazil.

Recebido em: 10/12/2024

Aceito em: 02/06/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

O presente trabalho resulta de reflexões teóricas desenvolvidas no contexto da disciplina “Antropologia do Direito”, ministrada pela professora Dra. Juliana Melo, durante o segundo semestre de 2022, no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Os debates na disciplina ocorreram desde a reflexão teórica da relação entre Antropologia e Direito, passando pelas contradições e realidades de sistemas de justiças criminais, especialmente no Brasil, que afetam diretamente as populações negras e indígenas em situação de encarceramento. O objetivo principal deste artigo é apresentar apontamentos teóricos sobre a constituição do direito diferenciado dos povos indígenas no Brasil e a sua relação com os sistemas de justiça nacionais.

Os povos indígenas são sujeitos de direitos diferenciados desde a Constituição Federal de 1988, passando pelo Estatuto do Índio (1973) e chegando nos marcos normativos propositivos da Convenção de 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) realizada em 1989, a qual foi ratificada pelo Brasil em 2002, e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, ratificada em 2007. Diante desses instrumentos normativos, políticos e jurídicos, pretendo reforçar a reflexão sobre a relação entre o sistema de justiça brasileiro e os povos indígenas, bem como discutir as possibilidades de resolução apontadas pela Antropologia do Direito, como uma maior abertura ao pluralismo jurídico.

No contexto de discussão de direitos de indígenas encarcerados, recupero alguns pontos da dissertação de Rodrigo Faria (2021), que investiga a interação entre o Sistema de Justiça Criminal (SJC) e o povo Xakriabá, localizado no norte de Minas Gerais, para discutir como os indígenas são tratados nas instâncias formais da justiça brasileira. A pesquisa de Faria (2021) identifica e descreve etnograficamente alguns casos para ilustrar como sujeitos indígenas são enquadrados penalmente. Destaco brevemente três casos que podem nos auxiliar a entender a relação entre o sistema de justiça e os povos indígenas. No caso A, o réu foi acusado de roubo à mão armada, motivado por uma ação de retaliação, após ter a sua casa invadida por familiares e objetos furtados. Esse episódio é marcado pelo consumo excessivo de álcool. No caso B, também há envolvimento de álcool, e o desfecho é uma agressão física à companheira, sendo enquadrado como violência doméstica¹. Já o caso C envolve um indígena com indícios de transtornos psiquiátricos não diagnosticados formalmente – referido pelos agentes penitenciários como “meio doido da cabeça” – que

¹ A violência doméstica caracteriza-se por ocorrer no ambiente familiar e, no caso dos povos indígenas, manifesta-se entre laços e vínculos de parentesco diversos. Isso significa que não se restringe à violência contra a esposa ou companheira, podendo também atingir mulheres que ocupam outros papéis no sistema de parentesco, como primas, sobrinhas, irmãs, entre outras.

se envolveu em uma briga, cortando a orelha de seu oponente, após consumo de bebidas alcoólicas e suposta ausência de medicação controlada (Faria, 2021).

Ademais desses exemplos, resultados da etnografia feita por Faria (2021), o relatório sobre a “*Situação dos detentos indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul*” (CTI, 2008) tipifica que os principais crimes cometidos por indígenas são: crimes contra a vida (homicídio, lesão corporal ou tentativa de homicídio), crimes sexuais (estupros, atentado violento ao pudor, violência sexual por parentesco), crimes contra a saúde pública (tráfico de drogas) e crimes contra o patrimônio privado (furto ou roubo) (Oliveira; Tenório, 2020).

A partir desses exemplos, o artigo busca demonstrar que os indígenas, quando responsabilizados por crimes – como roubo, violência doméstica ou lesão corporal – são incorporados ao sistema de justiça criminal sem que as suas especificidades culturais, condições de saúde mental ou outros contextos sociais e linguísticos sejam adequadamente considerados. A proposta não é relativizar a responsabilidade penal, mas refletir sobre como o sistema jurídico brasileiro opera de forma descontextualizada frente às realidades indígenas, desconsiderando os direitos diferenciados previstos constitucionalmente e reproduzindo práticas de invisibilidade dessa população, além da negação de suas identidades.

Este artigo tem como foco as práticas de subnotificação étnica, a aplicação desigual da justiça e a urgente necessidade de políticas públicas específicas voltadas para a população indígena, especialmente no que diz respeito à sua relação com o sistema prisional. Segundo o “*Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil*” (Hilgert; Nolan, 2023), o estado do Mato Grosso do Sul apresenta os maiores índices de encarceramento de indígenas no país. A invisibilidade da identidade indígena é agravada pela ausência de documentos civis básicos, como registro de identidade ou CPF, que também é um problema recorrente em outras regiões do país, como no norte de Minas Gerais. Esse quadro evidencia um processo de judicialização e de penalização que frequentemente ignora as particularidades socioculturais dos povos originários, tema ainda pouco explorado tanto pela Antropologia quanto pelo Direito. Ao apontar as desigualdades no tratamento penal de pessoas indígenas, especialmente homens, não se pretende sugerir qualquer tipo de relativização ou omissão diante desses crimes.

Pelo contrário, defende-se que tais crimes sejam enfrentados com a devida seriedade, mas em marcos jurídicos que respeitem os direitos diferenciados garantidos pela Constituição Federal brasileira e as normativas internacionais. Isso inclui, por exemplo, o acesso a tradutores quando o réu não domina a língua portuguesa, ou a consideração, quando cabível, de práticas jurídicas consuetudinárias próprias dos povos em questão. A ausência de mecanismos legais efetivos e devidamente aplicados pelo conjunto de agentes do sistema de justiça evidencia a urgência de um debate mais aprofundado sobre justiça e segurança nos territórios indígenas, a fim de evitar tanto a impunidade quanto a negação dos direitos constitucionais que reconhecem a pluralidade jurídica no país.

À Justiça Federal cabe competência para julgar crimes relacionados à proteção dos direitos coletivos dos povos indígenas, enquanto à Justiça Estadual compete o julgamento de processos de natureza individual envolvendo pessoas indígenas (Oliveira; Tenório, 2020). Além disso, é relevante salientar que os crimes mais cometidos por indivíduos indígenas – como a violência contra mulheres, a violência sexual contra mulheres e crianças, os homicídios, entre outros – não deixam de ser considerados delitos graves pelo simples fato de terem sido cometidos por indígenas. Este artigo não tem a intenção de reduzir a severidade penal

desses atos, mas sim examinar as condições desiguais de penalização e de judicialização que essas comunidades enfrentam, as quais são constantemente intensificadas por preconceitos étnico-raciais arraigados nas estruturas do sistema judiciário brasileiro.

Essas desigualdades se manifestam, por exemplo, na ausência de garantias processuais compatíveis com os direitos diferenciados assegurados constitucionalmente, o que contribui para um tratamento mais severo e descontextualizado de réus indígenas no sistema prisional. Além dos casos tipificados anteriormente, expõe-se aqui o episódio, divulgado em noticiário do Ministério da Justiça. Esse episódio envolve uma liderança indígena, acusada de abuso sexual de crianças no município de Autazes, Amazonas. A repressão ocorreu no âmbito da *Operação Yaucacy*, realizada em janeiro de 2024 pela Polícia Federal em Manaus (MJSP, 2024). A inclusão desse caso pretende ilustrar que a responsabilização penal de pessoas indígenas não está ausente das ações do Estado, mas sim que sua concretização deve ocorrer com atenção às especificidades culturais, linguísticas e jurídicas previstas no ordenamento jurídico brasileiro.

As desigualdades estão manifestas na falta de dados sobre questões básicas como a identificação do número de pessoas presas, quem são essas pessoas, quais os crimes cometidos, a quais povos pertencem, quais línguas falam e compreendem. O recolhimento e a análise desses e de outros dados são algumas das preocupações de pesquisadores da Antropologia do Direito. Nessa perspectiva, são consideradas não apenas as desigualdades de ordem racial, étnica e social, mas também as diferentes interpretações do Direito, entendido como um sistema ocidental com raízes colonialistas.

A antropologia nasce no contexto social europeu do século XIX, com a missão de explicar as diferenças entre os diversos sistemas culturais e institucionais. A técnica de observação participante e o estabelecimento de métodos comparativos para classificar e entender o funcionamento de sociedades foi uma marca da disciplina (Kant de Lima, 2008). A prática sistemática da comparação levou a disciplina ao caminho do estranhamento; ao mesmo tempo, vivenciamos atualmente uma virada antropológica marcada pela aproximação e pela produção de conhecimento a partir da perspectiva de quem pertence ao grupo estudado.

As premissas antropológicas da alteridade, do relativismo cultural, do encontro com o Outro, da posicionalidade e do lugar de fala (Ribeiro, 2017) estabelecem um diálogo necessário com o campo jurídico, provocando um deslocamento de seu paradigma hermenêutico tradicional para a construção de um lócus de compreensão antropológica. Isso implica reconhecer o Direito como um construto social historicamente situado, que demanda constante problematização – sobretudo em contextos marcados por regimes de tutela e de intervenções estatais. No caso dos povos indígenas no Brasil, o século XX se inicia com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja lógica de atuação estava ancorada em princípios integraçãoistas e em práticas de matriz colonial (Kant de Lima, 2008). Ainda que essa estrutura institucional tenha sido reformulada ao longo de décadas, os seus desdobramentos continuam operando na atualidade, exercendo controle sobre os territórios indígenas e impactando diretamente em suas formas de organização administrativa e jurídica.

O poder tutelar do Estado manifestou-se, entre outras formas, por meio da criação dos chamados “postos indígenas” ou “aldeamentos” – dispositivos que regulavam os territórios e centralizavam o poder em torno de um projeto de Estado-Nação, restringindo a liberdade dos povos indígenas (Oliveira; Tenório, 2020). Essa lógica persiste até os dias atuais, afetando diretamente os direitos e a autodeterminação desses povos. Nesse contexto, torna-se

imprescindível discutir os direitos das pessoas indígenas encarceradas, não apenas sob a ótica legal, mas também considerando os marcos institucionais específicos. É fundamental cobrar uma atuação mais eficaz da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e de outras entidades responsáveis pelas questões indígenas. O objetivo é garantir aos povos originários o pleno acesso à justiça – incluindo o direito à defesa jurídica e à realização de audiências, aos serviços de saúde pública, como a inclusão em programas de reabilitação, e, sobretudo, à observância da presunção de liberdade e dos demais direitos humanos.

A construção desse debate requer a participação efetiva dos movimentos políticos indígenas, das lideranças e dos intelectuais indígenas, bem como de representantes do sistema de justiça nos âmbitos municipal, estadual e federal. É necessário fomentar espaços de discussão tanto em eventos acadêmicos quanto institucionais, envolvendo também as próprias comunidades e as aldeias indígenas. Dado que o Estado moderno se caracteriza por sua dificuldade em escutar verdadeiramente os seus cidadãos, estabelece-se uma forma de exclusão discursiva (Cardoso de Oliveira, 2020). Em outras palavras, muitas vezes, o sujeito não dispõe dos meios necessários para apresentar suas demandas sem o apoio direto do próprio Estado, tornando-se, assim, um sujeito sem voz – incapaz de opinar ou de interferir no que seria melhor ou pior em seu processo judicial.

No contexto indígena, a negação da identidade não se dá de maneira pontual nem é fruto de um processo instantâneo. Trata-se de uma negligência estatal enraizada nos efeitos históricos do colonialismo, que desarticulou os sistemas organizacionais próprios dos povos indígenas – fossem eles patrilineares, matrilineares ou estruturados em outras formas de pertencimento. Essa desestruturação gera obstáculos ao reconhecimento da identidade indígena, inclusive nas próprias comunidades. Sem o devido reconhecimento desses sistemas, torna-se complexa a definição da pertença étnica de um indivíduo. Assim, a problemática do reconhecimento indígena vai muito além das questões relacionadas ao sistema prisional. Trata-se, na verdade, de uma questão estrutural, ligada à forma como o Estado brasileiro historicamente ignora e marginaliza os sistemas sociais específicos de cada povo, os quais são pilares da construção de suas identidades coletivas.

Por conseguinte, reitero que este trabalho propõe uma reflexão teórica sobre a atuação do sistema de justiça no Brasil, evidenciando não apenas seus limites e desafios, mas também, a partir de uma literatura antropológica, sugerindo caminhos para enfrentar e reduzir os índices que relevam a defasagem no tratamento destinado aos presos. Com o objetivo de apresentar apontamentos sobre a constituição do direito diferenciado dos povos indígenas e a sua relação com os sistemas nacionais de Justiça, no primeiro tópico deste artigo, discuto os fundamentos e os desdobramentos da Antropologia do Direito, campo transdisciplinar que se consolida a partir do diálogo entre antropólogos e juristas, durante a década de 1940 (Schuch, 2009). Essa área busca compreender, a partir do olhar antropológico, as práticas jurídicas, os conflitos sociais e as disputas por direitos – individuais ou coletivos – em diferentes contextos culturais (Simião; Melo, 2015).

No segundo tópico, analiso a identificação e a tipologia dos crimes cometidos por pessoas indígenas no sistema prisional brasileiro, com base em dados recentes e pesquisas etnográficas. A partir do relatório elaborado pelo Instituto das Irmãs da Santa Cruz (IISC) em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), bem como estudos de campo realizados em Minas Gerais e Roraima, discuto como a ausência ou a negação do reconhecimento

étnico tem impacto direto no acesso aos direitos garantidos por normativas nacionais e internacionais. Na terceira seção, questiono como o sistema de justiça brasileiro é atravessado por desigualdades estruturais, para, na quarta seção, discutir outras formas de justiça, apresentando as ideias de pluralismo jurídico e abolicionismo penal. Desse modo, este artigo propõe um deslocamento da centralidade do modelo penal tradicional para as práticas de justiça que valorizem o direito à diferença, contribuindo com o debate sobre o abolicionismo penal e a construção de uma sociedade plural, democrática e decolonial.

2 Antropologia do Direito: reconhecimento étnico e desafios jurídicos

A Antropologia do Direito é um campo de estudo amplo que, nas últimas décadas, tem se desenvolvido e se aprofundado por meio da contribuição de profissionais tanto da Antropologia quanto do Direito. Foi a partir do diálogo entre essas disciplinas que, na década de 1940, surgiu a Antropologia do Direito como uma área consolidada (Schuch, 2009), marcada por uma trajetória rica e por abordagens diversas. Sua preocupação central é compreender, a partir do olhar antropológico, as práticas relacionadas ao campo dos direitos – incluindo as práticas jurídicas, as políticas de segurança pública e as reivindicações de movimentos sociais por garantias de direitos, sejam eles individuais ou coletivos (Simião; Melo, 2015). Como resultado do contexto de mobilizações sociais no período pós-ditadura, a pauta dos direitos indígenas passou a integrar não apenas a agenda política, mas também a agenda da Antropologia brasileira.

Segundo Roque Laraia, foi na 11^a Reunião Brasileira de Antropologia em Recife, em julho de 1978, que antropólogos debateram os direitos dos povos indígenas em termos jurídicos. Diante dessa intensa mobilização, foi enviado ao Conselho Indigenista da Funai um projeto criticado pelos antropólogos contratados pela instituição (Laraia, 2008). A partir disso, Silvio Coelho dos Santos organizou o I Encontro Nacional de Antropólogos e Advogados envolvidos com a questão indígena. O evento foi chamado de “*O índio perante o Direito*” e ocorreu entre os dias 9 e 12 de outubro de 1980. Essa reunião foi considerada um marco inicial na colaboração entre antropólogos e advogados envolvidos nas causas indigenistas (Laraia, 2008). De lá para cá, temas diversos têm sido abordados pela junção entre antropólogos e advogados ou outros profissionais do campo do Direito, como direitos a demarcações de terras, a necessidade do reconhecimento do pluralismo cultural no Brasil, as denúncias sobre as prisões de lideranças indígenas vinculadas às lutas territoriais e o tratamento dado aos indígenas no sistema prisional brasileiro. Esses assuntos podem ser trabalhados de forma transdisciplinar.

Além disso, a Antropologia do Direito buscou explorar os significados atribuídos às categorias de direito e justiça e entender o relacionamento da cultura com os processos de resolução de conflitos, incluindo as dimensões teóricos-metodológicas, políticas e analíticas tanto de contextos locais quanto de contextos globais e direitos internacionais (Schuch, 2009). Esses estudos não são recentes. De acordo com Patrice Schuch (2009), já no século XIX, os evolucionistas se preocupavam em classificar e comparar o que denominavam de direito primitivo e direito moderno. Embora o trabalho de Maine tenha se concentrado na análise exaustiva das formas de direito moderno europeu, sua preocupação em investigar

as relações entre a lei, os modos de organização social e as diferentes tradições jurídicas representou uma inovação para os estudos antropológicos e etnográficos de sua época. Já no século XX, com os estudos de Marcel Mauss sobre os sistemas jurídicos em sociedades classificadas como “primitivas”, observa-se uma nova inflexão teórica. Mauss (2003) analisou o sistema de trocas baseadas em uma tripla obrigação – dar, receber e retribuir – e, a partir disso, passou a se interrogar sobre os fundamentos morais do contrato (Schuch, 2009, p. 53).

Bronislaw Malinowski (2003), por sua vez, publicou a obra *“Crime e costume na sociedade selvagem”*. Nesse livro, Malinowski reforça a interpretação de Mauss (2003) quanto à inexistência de dívidas verdadeiramente desinteressadas e, ao mesmo tempo, alinha-se a seus interesses ao se debruçar sobre as formas do direito e da ordem. Essa abordagem reflete uma característica marcante dos estudos antropológicos do período: o esforço em compreender o funcionamento dos sistemas normativos e os fundamentos que os sustentam.

O objetivo de Malinowski (1976), assim como o de Mauss (2003), era investigar o direito primitivo como uma via de acesso às múltiplas forças que sustentavam a ordem e a coesão social. No entanto, ao contrário de Mauss – que atribuiu centralidade às trocas como fundamento do social, por compreender que elas viabilizam a construção de relações sociais e condensam dimensões materiais, espirituais, comunicativas, estéticas e religiosas – Malinowski direcionou o seu olhar para a organização social. Seu enfoque recai sobre a interdependência entre os indivíduos e o caráter ceremonial das práticas, concebidos como elementos-chave na manutenção e no funcionamento da coesão social.

Haveria, desse modo, três caminhos de exploração da relação da lei na cultura: o ideológico, o qual se refere às leis e às normas que devem controlar os comportamentos, isto é, modos ideais a partir dos quais as ações reais devem ser consideradas; o descritivo, que enfatiza os modos que os comportamentos realmente ocorrem; e o estudo de casos de conflito, que privilegia a investigação da matéria e a motivação do conflito e dos procedimentos em relação à sua existência. Shelton Davis (1973) conceituou a Antropologia do Direito como a investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de conflitos sociais e dos modos pelos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos.

Nesse contexto, este artigo propõe uma reflexão sobre a presença indígena no sistema prisional brasileiro, tomando como ponto de partida a análise da dissertação de Rodrigo Faria (2021), intitulada *“Temas da interação entre o Sistema de Justiça Criminal e o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais”*. O estudo examina as dinâmicas de interação entre os operadores do direito e o povo Xakriabá no interior do sistema prisional, ao mesmo tempo que problematiza as formas pelas quais a população não indígena da região reconhece – ou deixa de reconhecer – a categoria “índio” no campo social e jurídico em relação aos Xakriabás.

O povo Xakriabá vive um processo contínuo de (re)territorialização ao norte de Minas Gerais. Trata-se de um povo pertencente ao tronco *Macro-Jê*, família *Jê*, subdivisão *Akwê*. Também são conhecidos como os antigos habitantes do Vale do São Francisco, localizado no bioma do cerrado, sendo referenciados como a maior população indígena do estado de Minas Gerais (Correa Xakriabá, 2018). O território Xakriabá é constantemente atravessado por conflitos e disputas fundiárias, e sua história é marcada por episódios de violência extrema, como o massacre ocorrido em 1987 – reconhecido pelo Estado Brasileiro como a primeira cacheira contra povos indígenas (Leite Xakriabá, 2023). A disputa por terras, sem dúvida, intensifica os tensionamentos com os agentes do sistema de justiça local. No estudo de Rodrigo Faria (2021), destaca-se a dificuldade de reconhecimento da identidade

étnica nos processos penais, bem como o apagamento da identidade indígena na atuação de policiais e operadores do Judiciário.

De acordo com Célia Nunes Correa Xakriabá (2018), deputada e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), conhecida como Célia Xakriabá, a terra indígena está localizada nas fronteiras dos municípios de Itacarambi, São João das Missões. Cônego Marinho e Miravânia no Estado de Minas Gerais, com aproximadamente 43.357 hectares e com perímetro aproximado de 184 km. A localidade de São João das Missões, conhecida na oralidade dos Xakriabás como São João dos Índios, foi considerada um aldeamento indígena durante o período colonial. A Figura 1 apresenta o mapa de terra indígena Xakriabá.

Figura 1 – Mapa de terra indígena Xakriabá



Fonte: Correa Xakriabá (2018)

Este artigo também retoma dados do estudo de Stephen Baines (2015) sobre a situação prisional de indígenas em Roraima. O autor analisou a criminalização de pessoas indígenas no sistema penitenciário do estado, a partir de uma pesquisa realizada entre os anos de 2008 e 2012 nas penitenciárias da cidade de Boa Vista. Com base nesses dados, é possível perceber como a ausência de informações precisas, a subnotificação e a recorrente negação da caracterização étnica dos detentos indígenas comprometem o acesso deles a uma série de direitos legalmente garantidos quando submetidos ao julgamento por crimes definidos pelo direito estatal.

É a partir dessa discussão – que envolve o não reconhecimento da identidade étnica no interior do sistema prisional e também por parte ampla do Estado Brasileiro – que estabeleço articulação com as múltiplas formas de exclusão enfrentadas pelos povos indígenas na sociedade brasileira. Especificamente no campo jurídico, examino como opera a exclusão discursiva (Cardoso de Oliveira, 2020), bem como a ausência de efetivação do princípio da oralidade (Lupetti, 2008) nas práticas jurídicas, o que acaba por concentrar o poder de enunciação da verdade quase exclusivamente na figura do juiz.

Não é somente a falta de identificação do preso indígena que sustenta um projeto racista do sistema prisional, mas também o sistema de justiça marcado pelo privilégio

branco que hierarquiza e pessoaliza as relações, acaba por posicionar o indígena em um lugar de subalternidade. É o “sabe com quem está falando” (DaMatta, 1983) que livra brancos criminosos de cumprirem penas e que posiciona indígenas como “criminosos natos” por argumentos do determinismo biológico de cunho racista (Alvarez, 2002). O pluralismo jurídico (Simião, 2015) e a justiça indígena podem ser uma alternativa para contribuir com a construção do futuro desejado de abolicionismo penal, apontado por Angela Davis (2018).

3 Identificação e Tipologia de Crimes Cometidos por Indígenas no Sistema Prisional

Segundo o relatório de pesquisa *“Situação de privação de liberdade de pessoas indígenas no Brasil”*, elaborado pelo Instituto das Irmãs da Santa Cruz (IISC) em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), havia um total de 1.243 pessoas indígenas em situação de prisão no período entre abril a maio de 2023, sendo 92 mulheres em todo o Brasil (IISC; CIMI, 2023). De acordo com o Censo de 2022, o Mato Grosso do Sul possui uma população indígena de 116.469 pessoas, das quais 426 encontram-se privadas de liberdade (IBGE, 2023). Em Roraima, a população é de 97.668, com 280 indivíduos no sistema prisional. Por fim, no Rio Grande do Sul, há 36.096 indígenas, sendo que 121 estavam presos em 2023 (IISC; CIMI, 2023).

Esses dados podem deflagrar, em um primeiro momento, a subnotificação ou a falta de notificação em relação ao quantitativo de indígenas presos no Brasil, sejam homens, mulheres e até mesmo menores de idade. Os dados ocultos retratam o descaso na aplicação de leis e de acordos nacionais e internacionais sobre os direitos dos povos indígenas. A Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no artigo 8º, inciso II, reconhece que os povos indígenas

[...] terão o direito de manter seus costumes e instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais previstos no sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos. E sempre que necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para a solução de conflitos que ocorram na aplicação desse princípio (OIT, 1989, art. 8º).

Não se trata de relativizar a gravidade de crimes cometidos por indígenas, mas de garantir que o devido processo legal e os direitos assegurados pelas normas nacionais e internacionais – como a Convenção n. 169 da OIT e a Lei n. 6.001/1973, conhecida como Estatuto do Índio – sejam respeitados, assegurando acesso à defesa, à tradução linguística e à contextualização dos aspectos socioculturais diferenciados no julgamento.

Nesse sentido, é preciso distinguir entre a criminalização de indígenas na defesa de seus territórios e os crimes cometidos por indígenas em contextos urbanos. A Antropologia e o Direito defendem a análise caso a caso, pois o direito indígena aplica a adequação cultural e processual no julgamento. Além disso, é necessário acionar os direitos humanos quando se trata de processos de criminalização de lideranças indígenas que estão lutando pela defesa de seus territórios diante do avanço do agronegócio, do sistema capitalista neoliberal e do neoextrativismo.

É comum que os operadores do direito (promotores, policiais, juízes, defensores públicos, entre outros) neguem a identidade dos presos indígenas – por meio do não cumprimento dos

direitos indígenas – e como consequência, muitos dos presos não têm acesso às informações sobre os seus direitos de receber um tratamento adequado à sua identidade étnica. Ainda sobre normativas, a Lei n. 6.001/1973 (Estatuto do Índio) prevê que:

No caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o Juiz atenderá também ao grau de integração do silvícola. Parágrafo único. As penas de reclusão e de detenção serão cumpridas, se possível, em regime especial de semiliberdade, no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios mais próximo da habitação do condenado (Brasil, 1973, art. 56).

O Estatuto do Índio delega ao juiz o poder de determinar qual seria o grau de “integração nacional” do indígena, portanto, deixa brechas para interpretações pessoais sobre se o réu é ou não indígena. Conforme indicam as pesquisas de Rodrigo Faria (2021), em Minas Gerais, e de Baines (2015), em Roraima, desde a fase do inquérito policial não há um campo específico para registrar o pertencimento étnico, sendo esse dado, quando mencionado, inserido nos campos de digitação livre.

No caso de Minas Gerais, a exclusão do povo Xakriabá como categoria jurídica, e logo, como sujeitos portadores de direitos, materializa-se por meio de práticas de Estado institucionalizadas. A etnografia mostra que tais ações de “desindianização” ou apagamento étnico, se concretizam desde o agente policial, que classifica o sujeito autodeclarado indígena como pessoa parda, até o agente judicial, que arbitrariamente esquece que o réu do caso em questão é indígena (Faria, 2021).

No caso de Roraima, a pesquisa evidencia um processo de descaracterização étnica dos indígenas, bem como falhas significativas nos dados estatísticos referentes ao contingente indígena encarcerado, resultando em uma “invisibilidade legal” como sujeitos de direitos diferenciados (Baines, 2013). A ausência de documentação entre a população carcerária indígena configura mais um entrave, agravado tanto pela omissão dos operadores do direito quanto por casos em que os próprios indígenas presos optam por não se identificarem como tal. Em alguns contextos, assumem a categoria “caboclo” como forma de se diferenciar dos indígenas aldeados, especialmente daqueles que não nasceram ou não vivem na cidade de Boa Vista.

Outro aspecto relevante na descaracterização étnica dos indígenas presos é o uso das categorias estabelecidas nos Censos Nacionais. Os agentes penitenciários de Roraima, de forma arbitrária, classificam indígenas como pardos, ou mesmo usam categorias regionais como “caboco”, “caboclo”, “índio civilizado”, “mestiço” ou “índio aculturado” (Baines, 2015). A invisibilidade legal é construída por meio de narrativas e de práticas estatais que deslegitimam a identidade de indígenas. Quando convém aos operadores do Direito, a pessoa indígena encarcerada é considerada “insuficientemente indígena” para ser reconhecida como um sujeito de direitos. Os argumentos utilizados para essa negação se baseiam em características físicas, culturais e sociais que, supostamente, teriam sido perdidas, o que indicaria uma pretensa integração à sociedade local e regional. Frases como “*eles vivem tudo normal, igual ao povo da região aqui mesmo*” e “*eles bebem cachaça igual nós mesmos*” constroem uma negação imediata. Os Xakriabás, por exemplo, passam a ser desprovidos de identidade e, consequentemente, de direitos diferenciados (Faria, 2021).

O sistema de justiça criminal é baseado em critérios preconceituosos e racistas. Normalmente, desde o início são os agentes policiais que decidem qual é a categoria

identitária do envolvido, de acordo, por exemplo, com a cor de pele. São os agentes policiais que determinam quais as diligências e quais as pessoas merecem ser ouvidas na elaboração do inquérito policial e da denúncia formal. São os agentes prisionais que registram (ou não) a autoidentificação étnica do acusado no banco de dados, que designam um número e a cela para o envolvido, o que irá interferir em todo o percurso do indígena no sistema prisional (Baines, 2015). Quando o registro identitário não ocorre devidamente, o envolvido perde o direito de enunciação de “índio” como categoria jurídica, assim, não disporá de uma série de direitos, desde acesso à educação especial, direito à demarcação territorial ou mesmo à intervenção de intérprete no processo penal (Faria, 2021).

É necessário assegurar o reconhecimento da identidade indígena como categoria jurídica e social dos envolvidos no sistema de justiça para que estes tenham acesso aos direitos diferenciados previstos na Constituição Federal, entre eles: a utilização de intérpretes nos processos penais, o direito a formas punitivas outras que não seja exclusivamente o encarceramento, além da análise voltada para cada caso. Partindo da discussão apresentada, considero que o primeiro passo para melhorar o sistema de justiça é garantir, reconhecer e registrar a identidade étnica dos envolvidos para, posteriormente, efetivar o acesso aos direitos diferenciados. Entretanto, sabe-se que, no Brasil, a efetivação dos direitos indígenas não é algo simples de ser executado, pois existe uma exclusão histórica dos povos indígenas que passa pela concepção colonial e racista, a qual segue viva no imaginário social brasileiro e nas práticas de Estado. Dita exclusão é social, econômica e política, assim como discursiva, e afeta diretamente os indígenas presos.

Dentre os crimes registrados, destacam-se os que envolvem violência contra mulheres e crianças, com crescimento alarmante dos casos de feminicídio. De acordo com Brasil de Fato (2022), o número de feminicídios indígenas aumentou 500% na última década. O Relatório Técnico sobre Homicídios Contra Mulheres e Adolescentes Indígenas registrou 394 mortes no país, sendo a Região Centro-Oeste a mais afetada, com 157 casos (Fernandes, 2024). Também são recorrentes os homicídios resultantes de conflitos intraétnicos, muitas vezes associados ao uso abusivo de álcool e às disputas familiares por recursos financeiros. Além disso, há registros de indígenas criminalizados por sua atuação em processos de retomada territorial e defesa de seus direitos. Um exemplo recente ocorreu em 1º de abril de 2025, no Extremo Sul da Bahia, quando uma operação policial foi deflagrada com o objetivo de desarticular grupos armados de “supostos indígenas” envolvidos em ações de retomada territorial (Brasil de Fato, 2022).

As exclusões históricas vividas pelos povos indígenas repercutem diretamente em sua situação atual, inclusive no contexto da criminalização. É necessário examinar com atenção fatores como o uso excessivo de álcool, a convivência em zonas de fronteira, o envolvimento com circuitos de tráfico de drogas e a participação em processos de expansão das fronteiras nacionais. Esses elementos não devem ser tratados com generalizações nem por uma lógica romântica que desresponsabiliza os sujeitos por sua origem étnica. Pelo contrário, é fundamental compreender a complexidade desses contextos para evitar tanto a criminalização injusta quanto a idealização acrítica. As fronteiras, como destaca Arruda (2009), são zonas marcadas por intensas dinâmicas sociais que envolvem a expansão capitalista, a ocidentalização do mundo e a constituição do sistema-mundo moderno. Nesse contexto, torna-se crucial reconhecer que muitos dos crimes envolvendo indígenas

estão relacionados às suas especificidades socioculturais e territoriais, exigindo um olhar contextualizado por parte do sistema de justiça.

Diante desse cenário, repensar a justiça em relação aos povos indígenas exige mais do que medidas corretivas aplicadas no interior do sistema prisional. É fundamental desenvolver ações preventivas que considerem os contextos específicos das aldeias, das áreas urbanas e das zonas de fronteira, com foco na redução da violência, na proteção de grupos vulneráveis e na promoção de alternativas de justiça que respeitem as particularidades culturais e sociais dos povos indígenas e de fortalecimento do movimento indígena para formações internas que visem a redução do uso de álcool e a propagação de uma comunicação não violenta.

4 Exclusão Discursiva e o Acesso aos Direitos

Conforme já apontado, a presença de indígenas no sistema prisional exige um tratamento diferenciado, fundamentado em suas especificidades socioculturais. É necessário promover um diálogo efetivo com instituições públicas como a Funai, o Cimi, o Ministério dos Povos Originários, entre outros órgãos, a fim de garantir uma atuação mais qualificada de advogados e agentes penais no sistema carcerário. Da mesma forma, é fundamental ampliar a presença de profissionais sensibilizados nas audiências, assegurar o acesso aos programas de reabilitação social, à saúde pública e a um conjunto mais amplo de direitos humanos.

Ademais, o debate sobre o sistema prisional brasileiro e os povos indígenas não deveria se restringir aos juristas e aos defensores dos direitos humanos. É fundamental promover a integração desse debate nas pautas e demandas dos movimentos políticos indígenas, contando com a mobilização das lideranças indígenas, de acadêmicos e intelectuais indígenas e não-indígenas que sejam comprometidos com a luta e a emancipação dessas populações.

O acesso a direitos está diretamente relacionado à formação e à qualidade da informação sobre as leis e normativas que tratam da temática. Nesse sentido, a promoção de eventos que integrem os sistemas jurídicos municipal, estadual e federal – seja por meio das universidades, seja por meio de ações públicas promovidas por outras instituições estatais – torna-se fundamental para o fortalecimento das comunidades e para a denúncia das violações de direitos de indígenas no sistema prisional.

Sobre o processo de autoidentificação, é muito comum que o reconhecimento seja individual, mas também coletivo. Nas aldeias e comunidades, as noções e as regras de parentesco irão determinar quem pertence ou não a uma etnia, ao mesmo tempo, que algumas aldeias e grupos étnicos possuem sistemas patrilineares ou matrilineares para identificar o pertencimento étnico e social de um indivíduo em uma determinada coletividade. Essas regras devem ser respeitadas pelo Estado Brasileiro e pelo sistema carcerário em toda Unidade Federativa.

O Estado precisa respeitar a autoidentificação para assim atender de maneira mais adequada os indígenas que se encontram em processo acusatório de cometimento de crime. De acordo com “*Relatório da Violência contra Povos Indígenas no Brasil*” (Hilgert; Nolan, 2023), por exemplo, mesmo aquele indígena que entende português, tem direito a ter intérprete, isso não depende da sua capacidade de falar outra língua, o que está previsto na Constituição Federal. Entretanto, de acordo com pesquisa realizada pelas Defensorias Públicas da União (DPU) e do Estado de Mato Grosso do Sul (DPE-MS), em parceria com o CIMI Regional de

Mato Grosso do Sul, a Pastoral Carcerária e o IISC, constatou-se que 85,9% dos entrevistados – 206 pessoas autodeclaradas indígenas – não contaram com a presença de intérpretes. Em outras palavras, foram privadas do direito fundamental de compreender, em sua própria língua, as acusações que lhes foram imputadas (Hilgert; Nolan, 2023).

Sabe-se que o direito opera com o léxico penal próprio, que a maioria da sociedade civil não comprehende. Muitas vezes, os processos judiciais são conduzidos por meio de palavras escritas e termos técnicos que a pessoa envolvida não consegue compreender nem contestar, impossibilitando sua plena defesa. Nesse contexto, destaca-se a importância do princípio da oralidade, que tem como objetivo a garantia do direito à fala do acusado, e imposição ao juiz do dever de escuta. Na prática judiciária, no entanto, prevalece a supremacia da linguagem escrita, e o princípio da oralidade acaba restrito aos manuais de direito, sem efetiva aplicação nos processos que envolvem sujeitos historicamente marginalizados (Lupetti, 2008).

Na prática dos tribunais, o princípio da oralidade é visto pelos juízes como algo negativo, que atrasa o percurso do processo. Por isso, há uma desvalorização da prova oral e a valorização dos instrumentos jurídicos escritos. Igualmente, na concepção jurídica, a verdade é produzida pelo juiz e não pelas partes. O juiz se coloca como o único capaz de desenvolver habilidades sensíveis para enxergar as verdadeiras intenções das partes julgadas. A produção da verdade acaba sendo resultado das relações pessoais, sociais, políticas e de poder reveladas nos tribunais brasileiros (Lupetti, 2008).

Isso significa que, no Brasil, a subjetividade do juiz vai ser determinante para designar quem deve ou não ser preso e, por isso, indígenas, negros e pobres não serão ouvidos da mesma maneira que pessoas brancas em situação de acusação. Vivemos uma exclusão que se manifesta nas esferas social, política e discursiva. Esta última refere-se tanto à dificuldade do Estado em ouvir adequadamente os cidadãos – especialmente aqueles que fazem parte de segmentos marginalizados – quanto à percepção, por parte de agentes do sistema de justiça, de que certos grupos sociais não merecem sequer serem ouvidos. Essa percepção se baseia na suposição de que essas pessoas não têm nada a dizer por desconhecerem seus próprios direitos (Cardoso de Oliveira, 2020).

Se, por um lado, teoricamente todos somos iguais perante a lei, por outro lado, o próprio ordenamento jurídico prevê tratamento diferenciado ou desigual. No Brasil, o direito segue o modelo piramidal, pois existe uma base larga onde estão os mais explorados e racializados, e o topo onde se encontra a elite branca, que seriam os tomadores de decisão. A sociedade brasileira é desigual e seletiva na definição de quem pode chegar ao topo, e é extremamente hierarquizada e racista (Cardoso de Oliveira, 2020). O juiz se vê quase como um rei, e é visto e tratado pelos demais como um ser supremo e único, o detentor da verdade. Já o acusado é aquele que, quanto mais pobre, mais iletrado, mais preto ou racializado, menos poder discursivo terá perante um tribunal.

Conforme apontam Oliveira e Tenório (2020), embora o ordenamento jurídico brasileiro, em geral, proíba a aplicação de sanções penais fora do sistema estatal, o Estatuto do Índio (Lei n. 6.0001/1973) autoriza que as comunidades indígenas apliquem sanções penais ou disciplinares de acordo com as suas organizações e instituições políticas. No entanto, apesar dessa permissividade legal, a autonomia jurídica das comunidades indígenas é limitada, uma vez que continuam submetidas às legislações nacionais em todos os níveis – federal, estadual e municipal (Oliveira; Tenório, 2020).

Retomando o pensamento de Cardoso de Oliveira, este afirma que parcelas dos segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira, se sentem em pelo menos uma das quatro situações a seguir:

(1) o excluído não aceita a condição e faz questão de ser ouvido; (2) o excluído, além de demandar audição, demanda que seu mérito, valor, ou dignidade seja reconhecido; (3) o excluído não se conforma com sua condição, mas se sente impotente para contestá-la; (4) ou ainda, internaliza a condição de duplamente hipossuficiente e assume a sujeição civil. Este último caso, significa a assunção da condição de inferioridade no plano da cidadania, com todas as implicações e sofrimentos daí decorrentes, numa sociedade em que tal condição coloca o ator numa situação de quase sub-humanidade (Cardoso de Oliveira, 2020, p. 3).

Nesse sentido, os indígenas em situação de prisão podem percorrer um ou vários dos pontos acima listados. Muitas vezes, os sujeitos internalizam a condição de inferioridade ou exigem que sejam escutados e que seus direitos sejam atendidos, mesmo que, na prática, isso não aconteça. Em Roraima, vários indígenas presos reivindicavam um tratamento diferenciado, inclusive, alguns propunham até mesmo o cumprimento de penas alternativas para serem realizadas em terras indígenas, mas não eram atendidos (Baines, 2015).

Relacionado com a exclusão discursiva, está a lei do “sabe com quem está falando?” (DaMatta, 1983), configurando a exclusão discursiva como seletiva. Aqueles sujeitos destituídos de poder no jogo hierarquizante não têm direito ao discurso e costumam ser inferiorizados pela sua condição econômica, étnico-racial e/ou de gênero. São sujeitos de direitos aqueles que se utilizam da carteirada: esses não possuem somente o poder de falar e de se defender diante de uma acusação ou mesmo de um policial, ou juiz, mas também possuem o direito de burlar e de usar de autoridade para transformar a universalidade legal em relações pessoais para benefício próprio. Não é qualquer um que se sente autorizado a falar: “sou filho de fulano”, “você sabe quem eu sou?”. As pessoas que se utilizam desses artefatos estão cercadas por privilégios da branquitude e, normalmente, estão no topo da hierarquia ou conhecem alguém que está.

A clássica expressão do “você sabe com quem está falando?” demonstra a hierarquização e a pessoalização presentes no Brasil nas situações concretas da vida, regendo os códigos das relações e da moralidade pessoal. Ora, sendo assim, as relações pessoais entram em contraste com o domínio das relações impessoais, dadas pelas leis e pelos regulamentos jurídicos. Sempre haverá aquele que, por superioridade, utilizará do “sabe com quem está falando”, assim como aquele que, por sentir-se inferior, receberá essa pergunta e não acionará nenhuma resposta diante dela (DaMatta, 1983).

Agora, como relacionar isso ao caso de indígenas presos? É comum que, nesses casos, muitos não tenham direito de defesa e sejam imediatamente conduzidos às celas sem o julgamento correspondente, como mostra o exemplo etnográfico de Faria (2021), no qual um indígena Xakriabá foi preso devido a uma desavença por questões comerciais. Os envolvidos estavam alcoolizados e o cliente foi obrigado a pagar uma dívida duas vezes para o dono do comércio e, logo, decidiu acertar as contas de forma violenta, esfaqueando o comerciante, fato que o levou à prisão (Faria, 2021).

Ao comparar esse caso com o episódio, ocorrido em abril de 1997 – no qual cinco rapazes brancos, de classe média alta, atearam fogo em um indígena Pataxó que dormia em uma parada de ônibus em Brasília – evidencia-se como opera o sistema de privilégios

no Brasil. Passados 25 anos do crime, nenhum dos acusados cumpriu integralmente a pena determinada (14 anos de prisão). Claudia Fonseca (1999), ao analisar esse caso, observa que o episódio contribuiu para evidenciar a construção social de determinadas categorias – “índio”, “criança” e “mendigo” – cujos pertencentes são, dependendo da situação, considerados mais ou menos humanos. Trata-se, desse modo, da formulação de processos discursivos, epistemologias, instituições e práticas que produzem sujeitos políticos, determinando quem será alvo de violência e quem será alvo de privilégio (Fonseca, 1999).

Os acusados não cumpriram corretamente a pena estabelecida, e um deles, Gutemberg Nader de Almeida, foi beneficiado com um cargo comissionado na Polícia Rodoviária Federal, em 2020 (Brasil de Fato, 2022). O exemplo consegue demonstrar como a justiça brasileira está estruturada na lógica do “você sabe com que está falando”, em um sistema formado por uma rede de relações imperativas, nas quais o indivíduo se coloca acima da lei e da totalidade (como superior aos demais), sendo passível de impunidade, enquanto outras pessoas, racializadas e pobres, são punidas imediatamente e até mesmo de forma injusta (DaMatta, 1983).

Os direitos diferenciados não são garantidos nas práticas jurídicas. O direito está estruturado por uma ciência racista. A criminologia brasileira, nesse sentido, afirma a existência de criminoso nato, ou seja, pessoas que, por características biológicas, teriam propensão ao crime (Alvarez, 2002). Além disso, quando o sistema de justiça autoriza aqueles que estão no topo da pirâmide a serem privilegiados, percebe-se que a lei não é aplicada de igual maneira. Logo, os indígenas são sujeitos sem direitos, jogados no sistema prisional com a massa de corpos negros que ocupam historicamente esse espaço. Diante dessa realidade, podemos questionar: seria possível pensar em alternativas ao sistema prisional? O pluralismo jurídico em diálogo com o abolicionismo penal pode ser um horizonte.

5 O Pluralismo Jurídico e o Abolicionismo Penal

O pluralismo jurídico é uma corrente que permite a coexistência de mais de um sistema de justiça em um Estado-nação. Dito em outras palavras, seria “[...] uma condição na qual mais de um sistema ou instituição legal coexistem em relação a um mesmo conjunto de atividades e relacionamentos” (Simião, 2015, p. 40). Esse modelo discute sistemas normativos múltiplos que possuem lógicas próprias e que questionam o monismo e o centralismo do direito estatal, desse modo, “[...] é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de todo o Direito” (Wolkmer, 2021, p. 221). Essa corrente crítica confronta o direito ocidental – ou estatal – que se apresenta como universal e homogêneo, impondo-se em diferentes contextos e ignorando as especificidades e as identidades dos povos indígenas. A negligência, contudo, não se limita ao campo jurídico: é o próprio Estado brasileiro que historicamente desconsidera e marginaliza essas identidades.

Esse sistema jurídico surge como alternativa para combater

[...] o sistema de justiça criminal, o qual foi historicamente construído sobre premissas racistas para a definição de crimes e imposição de punições e está orientado para a identificação dos povos indígenas como uma população “naturalmente” propensa ao crime (Faria, 2021, p. 28).

O pluralismo jurídico considera que as colonialidades refletem no racismo institucional em agências estatais de diferentes áreas, como saúde, educação, assistência social, entre outras. As colonialidades do ser, do saber e do poder (Goés, 2017) são capazes de gerar efeitos negativos sobre a criminalização e o encarceramento de indígenas e, por isso, precisam ser combatidas na formulação de práticas alternativas de justiça.

O sistema de justiça criminal no Brasil segue um modelo inquisitório extremamente racista, que aponta como solução o encarceramento em massa de uma população excluída e subalternizada. Apresenta-se como um sistema altamente ineficaz do ponto de vista dos direitos humanos, porém, mostra-se eficaz quando pensado para o controle de corpos marginalizados, empobrecidos e racializados. Assim, para confrontar tal modelo, vejo o pluralismo jurídico, de tipo comunitário-participativo, como uma alternativa, já que se projeta como um paradigma que busca descentralizar e erradicar o estatalismo universalista das colonialidades (Wolkmer, 2021).

Em consonância, as formas de instituições e normativas jurídicas dos povos indígenas são incluídas e validadas no pluralismo jurídico. Segundo as normativas internacionais, como o artigo 10.2 da Convenção n. 169 da OIT e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008), as quais o Brasil é signatário, e também o artigo 231 da Constituição Federal, é recomendável dar preferência a outros tipos de punição que não seja o encarceramento de pessoas indígenas. O encarceramento deve ser tratado como uma excepcionalidade e, sobretudo, deve ser levado em consideração as especificidades e o direito à diferença. Por isso, as formas de justiça indígena apresentam outras soluções que não necessariamente conduzem ao encarceramento. Esse diálogo e interconexão permitem e/ou tornam possível combinar diferentes formas de justiça, que podem ser uma alternativa para solucionar os problemas enfrentados por indígenas no sistema prisional brasileiro. Instituições e agentes do direito devem legitimar novas subjetividades sociais para a construção de um espaço verdadeiramente democrático, relacional e plural (Wolkmer, 2021).

O levantamento de experiências de justiça indígena e outras justiças (quilombolas, comunitárias, de comunidades tradicionais) acionadas no pluralismo jurídico podem contribuir para a reforma do sistema prisional e para a construção do abolicionismo penal (Goés, 2017; Davis, 2018). O primeiro passo seria combater uma série de privilégios de brancos que se propaga com a normalização do racismo e com o silenciamento de vozes racializadas. Ou seja, no Brasil, só haverá um horizonte rumo ao abolicionismo penal quando se concretizar a extinção do racismo como prática discriminatória que legitima violências dentro e fora do sistema prisional.

Para a extinção do racismo, é prioritário identificar quais os processos colonizadores e históricos que nos levaram até o cenário atual. Vale lembrar que o cárcere foi adotado no período após-abolição da escravatura no Brasil, e tinha por objetivo principal dar início ao encarceramento em massa de crimes cometidos pela nova parcela de “subcidadãos”, aqueles ex-escravos que praticavam capoeira, vadiagem, magia negra, entre outras atividades atualmente vistas como práticas culturais, mas que eram, naquele período, prescritas como crimes (Goés, 2017).

A prisão foi concebida como uma forma de que os condenados refletissem sobre seus crimes através do trabalho na solidão e no silêncio, o que a associa ao regime da escravidão, já que colocava os sujeitos na condição de dependência para ter comida e abrigo (senzala) e que os submetia ao trabalho forçado e aos castigos (torturas) (Davis, 2018). Por isso, os

ex-escravos eram vistos como sujeitos portadores de uma criminalidade inata, processo esse chamado de racialização do crime: “imputar crime à cor” (Davis, 2018, p. 27).

A criação narrativa, imaginária e concreta do “sujeito cor padrão” recai sobre corpos negros e reflete o racismo estrutural vigente no Brasil. Porém, tal *sujeito cor padrão*, aquele que ameaça à ordem, que é violento e animalizado por natureza, também se materializa na imagem dos indígenas. Vistos como ameaça à ordem, os indígenas são constantemente estigmatizados como violentos, bêbados, preguiçosos, arruaceiros e invasores de terras. Desse modo, é justificável o controle prisional e penal sob seus corpos racializados (Goés, 2017; Faria, 2021).

Ao comparar indígenas e negros, entendendo os limites dessa comparação, é evidente que a raça no Brasil é um fator criminógeno e extermínante. Os indígenas são vistos pela população não indígena como sujos, bêbados, violentos e, por consequência, perigosos e criminosos. Nesse sentido, também são entendidos como aculturados, por isso, passíveis das mesmas punições, como a prisão. A prisão é, pois, uma instituição racista (Davis, 2018).

Por fim, diante dessa estrutura racista que sustenta o sistema prisional, ativistas antiprisionais insistem que, para uma democracia real, é necessário um engajamento político de pessoas racializadas em resistências capazes de subverter a ordem colonialista, com a extinção do racismo e comprometidas com a liberdade de suas comunidades e povos (Davis, 2018).

Portanto, o pluralismo jurídico, ao reconhecer e legitimar outras formas de justiça – especialmente as que emergem de saberes indígenas e afro-brasileiros – representa não apenas uma alternativa ao modelo punitivista do Estado, mas uma forma de insurgência contra o epistemicídio promovido pela colonialidade. É nesse horizonte que se delineia a possibilidade de uma justiça verdadeiramente plural, relacional e antirracista, na qual o reconhecimento da diferença não seja exceção, mas fundamento da democracia.

6 Considerações Finais

Este artigo abordou pontos centrais sobre a relação entre o sistema de justiça e os povos indígenas, destacando o desafio imposto à justiça brasileira e ao sistema penitenciário pela ausência de dados confiáveis sobre o número real de indígenas presos em todo o território nacional. Enquanto persistir a subnotificação, torna-se inviável o desenvolvimento efetivo de políticas públicas voltadas para a proteção e a promoção dos direitos humanos dos indígenas encarcerados. Discutimos também a importância de medidas preventivas que possam ser elaboradas em parceria entre acadêmicos, ONGs e lideranças indígenas que atuam no movimento social, com o objetivo de conscientizar e reduzir o uso de bebidas alcoólicas nas aldeias e em áreas urbanas.

Igualmente relevante é a atuação coordenada entre o sistema prisional, a Funai, o CIMI, os defensores públicos e as organizações indígenas, para garantir o acesso a direitos humanos básicos como saúde, educação e penas alternativas. A inclusão de lideranças e intelectuais indígenas nos debates é fundamental para que as soluções propostas sejam culturalmente adequadas e respeitosas às especificidades de cada povo.

É fundamental que a Antropologia do Direito mantenha um compromisso ético com a dignidade dos povos indígenas e com os direitos humanos. Propor uma análise crítica ao

sistema de justiça não significa defender a impunidade, mas sim ampliar o entendimento de justiça para uma dimensão que contemple o respeito às identidades, a equidade processual e a responsabilização contextualizada – especialmente no caso de povos historicamente subalternizados.

O artigo também discutiu o nascimento e a formulação da Antropologia do Direito, destacando suas contribuições para as análises jurídicas ao propor um olhar sensível às especificidades dos sujeitos, com um compromisso ético voltado à autonomia indígena – sem, contudo, ignorar os casos em que há culpabilidade comprovada. Reconhecemos que a relação entre o sistema de justiça e os povos indígenas é marcada por tensões históricas e coloniais, nas quais a subnotificação e a ausência de identificação étnica se vinculam a processos de exclusão discursiva que invisibilizam sujeitos políticos, reduzindo-os à condição de não humanos ou de menos humanos que “outros”, os privilegiados (Fonseca, 1999).

Diante de um sistema de justiça estruturado por colonialidades e seletividades raciais, pensar em alternativas exige não apenas reconhecer a exclusão discursiva como um fator central de marginalização, mas também enfrentar as formas pelas quais o Estado silencia e invisibiliza os saberes e as vozes indígenas. O direito à fala, à escuta e à autodeterminação deve ser assegurado como princípio fundamental de justiça, sobretudo em contextos de privação de liberdade. O enfrentamento ao racismo estrutural, que naturaliza o encarceramento de corpos racializados, exige o fortalecimento de práticas jurídicas plurais, o reconhecimento das justiças indígenas e a reconfiguração da própria ideia de punição.

Assim, garantir o acesso a direitos, de modo real, é também romper com o monopólio discursivo do Estado, criando espaços de escuta ativa, participação efetiva e construção de alternativas emancipatórias. Nesse horizonte, o pluralismo jurídico e o abolicionismo penal não são apenas possibilidades teóricas, mas caminhos concretos para a construção de uma justiça verdadeiramente democrática e antirracista. Essa articulação entre o pluralismo jurídico e o abolicionismo penal pode ser uma resposta frente às lógicas punitivistas. Conflitos e crimes estarão presentes em todas as sociedades; no entanto, é necessário desenvolver uma sensibilidade jurídica capaz de dialogar com sujeitos políticos que operam a partir de outras lógicas epistemológicas e que têm sido historicamente marginalizados pela sociedade brasileira.

Por fim, reconhecer que o direito é racista e que a ciência criminológica clássica já não oferece respostas adequadas às complexidades dos crimes e conflitos sociais contemporâneos é mais um passo necessário para a construção de alternativas ao encarceramento. É preciso enfrentar o racismo estrutural e implementar estratégias que nasçam de outros modos de pensar a sociedade. Apenas por meio da descolonização, dos saberes e dos corpos em consonância com a valorização das ancestralidades será possível diversificar as respostas aos múltiplos problemas sociais enfrentados na atual realidade brasileira.

Referências

- ALVAREZ, Marcos César. A Criminologia no Brasil ou Como Tratar Desigualmente os Desiguais. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, p. 677-674, 2002.
- ARRUDA, Rinaldo S. V. Fronteiras e identidades: os povos indígenas na tríplice fronteira Brasil-Bolívia-Peru. **Projeto História**, São Paulo, n. 39, p. 159-178, 2009.

BAINES, Stephen Grant. A Criminalização de Indígenas no Sistema Penitenciário de Roraima, Brasil. In: 37º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, Águas de Lindóia, São Paulo, 2013. v. 37, p. 2-21. **Anais** [...]. Águas de Lindóia, São Paulo, 2013.

BAINES, Stephen Grant. A situação prisional de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v. 1, n. 46, p. 143-158, 2015.

BRASIL. **Estatuto do Índio, Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Disponível em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarIntegra?codteor=670971&filename=LegislacaoCitada%20PL%205560/2009. Acesso em: 8 jan. 2023.

BRASIL DE FATO. **Assassinato do indígena Galdino, em Brasília, completa 25 anos nesta quarta (20)**. Por Pedro Rafael Vilela, Distrito Federal, 20 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/20/assassinato-do-indigena-galdino-em-brasilia-completa-25-anos-nesta-quarta-20/>. Acesso em: 8 jan. 2023.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Exclusão Discursiva e Sujeição Civil em Tempos de Pandemia no Brasil. **O Globo**, Rio de Janeiro, 8 jun. 2020. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/ciencia-matematica/post/exclusao-discursiva-e-sujeicao-civil-em-tempos-de-pandemia-no-brasil.html>. Acesso em: 6 jan. 2023.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

CTI – CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. **Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul**. 1. ed. Brasília: CTI, 2008. p. 1-60. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/situacao-dos-detentos-indigenas-no-estado-do-mato-grosso-do-sul>. Acesso em: 26 maio 2025.

DAMATTA, Roberto. Você sabe quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: por uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro. Zahar, 1983. p. 162-172.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Bertrand, 2018.

DAVIS, Shelton Harold. **Antropologia do direito**: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FARIA, Rodrigo Arthuso Arantes. **Temas de interação entre o sistema de justiça criminal e o povo Xaciabá do norte de Minas Gerais**. 2021. 160f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados das Américas, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2021.

FERNANDES, Mayala. **Número de feminicídios indígenas cresce 500% em 10 anos**. Brasil de Fato 24 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/05/24/numero-de-feminicidios-indigenas-cresce-500-em-10-anos>. Acesso em: 23 maio 2025.

FONSECA, Claudia. Direitos dos mais e menos humanos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 83-121, 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000100005>.

GOÉS, Luciano. Abolicionismo penal? Mas que abolicionismo penal, cara pálida? **Revista InSURgênciA**, Brasília, DF, v. 3, n. 2, 2017.

G1-MT. **Irmão de indígena morto em briga de família por dinheiro e perturbação do sossego se entrega à polícia em MT**. Em 10 de fevereiro de 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2025/02/10/irmao-de-indigena-morto-em-briga-de-familia-por-dinheiro-e-perturbacao-do-sossego-se-entrega-a-policia-em-mt.ghtml>. Acesso em: 13 maio 2025.

HILGERT, Caroline; NOLAN, Michael Mary. Avanços nos direitos, continuidade nas violações: a realidade das pessoas indígenas em situação de prisão. In: CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, DF: CIMI, 2023.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**: população e domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 26 maio 2025.

IISC – INSTITUTO DAS IRMÃS DA SANTA CRUZ; CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório de Pesquisa**: situação de privação de liberdade de pessoas indígenas no Brasil. Brasília, DF: IISC; CIMI, 2023. Disponível em: <https://www.iisc.org.br/post/relat%C3%B3rio-de-pesquisa-situa%C3%A7%C3%A3o-de-priva%C3%A7%C3%A3o-de-liberdade-de-pessoas-ind%C3%ADgenas-no-brasil-2023>. Acesso em: 24 maio 2025.

KANT DE LIMA, Roberto. Por uma antropologia do Direito no Brasil. In: KANT DE LIMA, Roberto. **Ensaios de Antropologia e de Direito**: acesso à Justiça e aos Processos Institucionais de Administração de Conflitos e Produção da Verdade Jurídica em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Iuris, 2008. p. 223-253. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/8000/222222221548.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 maio 2025.

LARAIA, Roque de Barros. Antropologia e direito. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 311-317, 2008.

LEITE XAKRIABÁ, Nei. Ensinar sem ensinar. In: CARNEVALLI, Felipe et al. (org.). **Antologia Afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023. p. 263-274.

LUPETTI, Bárbara Gomes. A Oralidade Processual e a Construção da Verdade Jurídica. **Revista da Seção Judiciária do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. 23, p. 131-160, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Brasília, DF: UnB, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MJSP – MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA FEDERAL. **PF reprime prática de crimes sexuais contra crianças praticados por indígena**. Manaus, 10 de janeiro de 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/pf/pt-br/assuntos/noticias/2024/01/pf-reprime-pratica-de-crimes-sexuais-contra-criancas-praticados-por-indigena> Acesso em: 13 maio 2025.

OIT – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2025/05/1989-convencao-sobre-povos-indigenas-e-tribais-convencao-oit-n-169.pdf>. Acesso em: 13 maio 2025.

OLIVEIRA, Tayran Valente Dias de; TENÓRIO, Lilian Raquel Ricci. Encarceramento indígena no Mato Grosso do Sul: uma análise antropológica e jurídica. In: ELOY AMADO, Luis Henrique (org.). **Justiça Criminal Povos Indígenas no Brasil**. São Leopoldo: Editora Karywa, 2020. p. 215-236.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nova York: ONU, 2008. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 13 maio 2025.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCHUCH, Patrice. Antropologia do Direito: trajetória e desafios contemporâneos. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [s.l.], n. 67, p. 51-73, 2009.

SIMIÃO, Daniel. **As Donas da Palavra**: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste. Brasília, DF: Editora da UnB, 2015.

SIMIÃO, Daniel; MELO, Juliana. Apresentação. Dossiê Antropologia, justiça e prisões: reflexões sobre o sistema penal brasileiro. **Vivência Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 1, n. 46, p. 7-9, jul.-dez. 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Jurídico comunitário-participativo: processos de descolonização desde o Sul. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de et al. **Direito Achado na Rua**: introdução crítica ao direito como liberdade. Brasília, DF: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021. p. 219-230.

Louise Caroline Gomes Branco

Cientista social, mestra em Antropologia pela Universidad de Costa Rica (2019) e doutoranda em Antropología Social na UFRN, com estágio doutoral na Universidade Nova de Lisboa (Capes). Atua nas áreas de etnologia indígena, epistemologias, feminismo comunitário e recuperação territorial. Integra o grupo Nova Cartografia Social (núcleo RN) e o GT Corpos, Territórios e Feminismos (Clacso). Pesquisadora no doutorado Capoeira Angola e interseccionalidades de gênero, raça e classe.
Endereço profissional: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, departamento de antropologia, Câmpus Universitário Lagoa Nova, Natal, RN. CEP: 59072-970.
E-mail: louise.gomes25@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1492-2335>

Como Referenciar este artigo:

BRANCO, Louise Caroline Gomes. Uma Análise Teórica sobre a Relação entre o Sistema de Justiça e os Povos Indígenas no Brasil. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e103464, p. 26-46, maio de 2025.

A Aura Aponta para o Olho de Quem vê – Conversando com a Aura de Walter Benjamin em um Mundo Artístico Digital

Ollivia Maria Gonçalves¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Este ensaio propõe uma leitura expandida do conceito de aura desenvolvido por Walter Benjamin, explorando sua pertinência em contextos artísticos digitais, com foco na música digitalizada. A partir de excertos centrais das obras de Benjamin sobretudo “A obra de arte na era de sua reproduibilidade técnica” e “Pequena história da fotografia”, o texto argumenta que a aura não se dissolve necessariamente na reprodução técnica, mas se transforma e se desloca. Dialogando com autores contemporâneos, como Mazzarella, Pinney e John Berger, o ensaio analisa como a aura pode ser reativada em fonogramas digitais e objetos culturais circulantes nas plataformas de streaming. Exemplos emblemáticos como o filme “The Deer Hunter” e a obra de Bob Dylan são mobilizados como indícios das múltiplas formas de presença aurática na cultura de massa.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Aura; Fonograma; Antropologia Digital; Reproduibilidade Técnica.

The Aura Points to the Eye of the Beholder – Conversing with Walter Benjamin’s Aura in a Digital Artistic World

Abstract

This essay offers an expanded reading of Walter Benjamin’s concept of aura, exploring its relevance in digital artistic contexts, with a particular focus on digitalized music. Drawing from key passages in Benjamin’s work especially “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility” and “Little History of Photography” the essay argues that aura does not necessarily vanish in mechanical reproduction but rather shifts and reconfigures. Engaging with contemporary thinkers such as Mazzarella, Pinney, and John Berger, the text examines how aura may be reactivated through digital phonograms and cultural objects circulating on streaming platforms. Iconic examples like “The Deer Hunter” and Bob Dylan’s oeuvre are presented as evidence of the many ways aura continues to resonate in mass culture.

Keywords: Walter Benjamin; Aura; Phonogram; Digital Anthropology; Technological Reproducibility.

Recebido em: 03/11/2024
Aceito em: 02/06/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Eu sinto uma enorme fluidez no conceito de aura de Walter Benjamin, assim pretendo dialogar com a primeira definição ofertada por ele em 1931 no seu texto “*Uma curta história da fotografia*”, com algumas citações extraídas de seu texto de 1936 “*A obra de arte na era de sua reproduzibilidade Técnica*” e com uma passagem de seu ensaio “*On Some Motifs in Baudelaire*” de 1939.

Meu diálogo terá como fundo as perspectivas dessa fluidez quando procuro por uma aura em minha área de trabalho, a antropologia digital e as artes, com ênfase no som.

Acredito que falar sobre o conceito de aura vai criar sempre um pouco de polêmica áurica¹, aqui ela começa com o título do ensaio e se esvai nessa introdução, feita para sacudir noções e conceitos que vamos tentar conversar depois.

É a aura do filme “*The Deer Hunter*”, especificamente da cena em que várias pessoas estão apostando nos jogadores de roleta russa, um dos personagens principais, veterano da Guerra do Vietnã que não conseguiu voltar para o mundo “normal” interpretado pelo ator Christopher Walken é um deles, ele atira seguidas vezes em sua cabeça... e sobrevive! Porque, no mundo de massa², quem faz a obra busca esse olho do título, como uma padronização que vai refletir a popularidade de seu trabalho, conseguir pode ser *pop*, pode ser nicho ou pode ser nada.

No caso da roleta russa, cena do filme “*The Deer Hunter*”, laureado com cinco estatuetas do Oscar em 1979³, incluindo Melhor Filme e Melhor Ator Coadjuvante para Christopher Walken, e dirigido por Michael Cimino, temos um exemplo emblemático da emergência de uma aura cinematográfica na era da reproduzibilidade técnica. Exibido em 1978, o filme tornou-se um marco na cinematografia norte-americana ao tocar, de forma visceral, em uma ferida ainda aberta: o trauma coletivo da Guerra do Vietnã. A cena refletiu a intensidade de um *boom* de sentimentos de um país que, 25 anos⁴ de conflito depois, lambia as feridas dos que voltaram derrotados. Sua carga simbólica condensou a melancolia, a perda e a

¹ Cito parte da carta enviada a Walter Benjamin por Theodor W. Adorno que consta na página 128 do livro “*The Complete Correspondence 1928-1940*”: “In your earlier writings... you distinguished the idea of the work of art as a structure from the symbol of theology on the one hand, and from the taboo of magic on the other. I now find it somewhat disturbing – and here I can see a sublimated remnant of certain Brechtian themes – that you have now rather casually transferred the concept of the magical aura to the ‘autonomous work of work’ and flatly assigned a counter-revolutionary function to the latter [...]”.

² Eu parto de um conceito de que o autor da maioria das obras, que possam ser consideradas arte, em seu trabalho, busca a maior potência possível no alcance de pessoas.

³ Melhor filme, melhor diretor, melhor ator coadjuvante, melhor montagem e melhor som.

⁴ Foi a primeira guerra na qual o país entrou e sua atuação o levou a uma derrota televisionada para todo mundo com a retirada às pressas dos norte-americanos enquanto os mal armados vietcongues chegavam a Saigon.

desorientação de uma nação à beira da transição conservadora que culminaria, em 1981, na eleição de Ronald Reagan um ex-ator, *cowboy* simbólico e representante da ultradireita.

Christopher Walken sem ser o Fausto citado por Benjamin , encarna nesse momento um personagem destroçado, que, com a dramaticidade da cena capturada em celuloide, recupera brevemente um traço de humanidade, antes de ser novamente tragado pela lógica brutal da guerra. A aura dessa cena não reside apenas no seu conteúdo trágico, mas na forma como ela cristaliza um tempo histórico e produz um impacto coletivo e duradouro. Ao ser replicada milhares de vezes em *trailers*, coletâneas, análises e memes essa cena segue irradiando uma presença que parece desafiar a lógica da mera reproduzibilidade.

Benjamin nos recorda que a aura está ancorada em um *hic et nunc*, isto é, em uma aparição singular no tempo e no espaço. No entanto, como indicam autores contemporâneos como Pinney (2011) e Mazzarella (2017), essa singularidade não a impede de se deslocar, migrar e reconfigurar-se em diferentes contextos de circulação e recepção. A cena da roleta russa ilustra essa ambivalência: embora integrada à totalidade do filme enquanto obra original, ela também subsiste como fragmento autônomo, capaz de mobilizar sentidos e afetos próprios a cada nova exibição. Nessa condição fragmentária, a cena instaura uma nova relação entre obra, temporalidade, espectador e contexto uma relação que pode ser compreendida como uma modalidade aurática em trânsito. A aura, portanto, não se anula, mas se reinscreve, configurando-se de maneira distinta daquela atribuída à obra fílmica em sua completude.

O conceito de Benjamin na minha opinião tem múltiplas interpretações, e elas surgem em cada fase⁵ que a obra vai passar por meio das metamorfoses dos olhares que vão se sentir um pouco donos da magia que as reveste. A aura nesse sentido é móvel e maleável, é filosófica, é acadêmica, é leiga, é evangelizada, não pode ser pronunciada, é efêmera, é romântica, é codificada, é dos sentidos, dos sentimentos.

Agora antes deste texto se enquadrar como crônica dos devaneios da aura, vamos conversar com textos que podem ou não validar a introdução.

Por se tratar de um ensaio, a abordagem aqui proposta não parte de dados empíricos produzidos por trabalho de campo ou entrevistas, mas sim de exemplos selecionados a partir de sua força indiciária e potencial interpretativo. Cada caso mobilizado seja uma cena de filme, um fonograma musical ou uma imagem foi escolhido por sua capacidade de tensionar e iluminar aspectos do conceito de aura em contextos contemporâneos, atuando como disparadores teóricos e sensoriais. A forma como esses exemplos são invocados corresponde ao que Marilyn Strathern (2013) descreve como “ficções persuasivas”: estratégias de construção de sentido que, ao mesmo tempo interpretam e produzem conhecimento situado.

2 Os Caminhos desta Pluralidade

Ao iniciar o exame da aura por meio da leitura de “*Little History of Photography*” (Benjamin, 1931), escolhi deliberadamente me debruçar sobre o trecho em que Benjamin formula sua primeira definição conceitual. A escolha de parte da tradução inglesa não ignora a importância do original em alemão pelo contrário, segue a compreensão de que o conceito

⁵ Cada fase de uma obra na minha opinião reflete um espaço X tempo em que ela está enquadrada e, a partir dessa posição, cria um testemunho histórico daquele momento, o instante no tempo histórico em que ela está.

de aura, como o próprio Benjamin reconhece em seus escritos, escapa à rigidez semântica e exige interpretações em constelação, fragmentárias, sensíveis às nuances do idioma, da cultura e do tempo.

As palavras escolhidas na tradução inglesa *weave* e *semblance* não são aleatórias. Elas carregam em si a tensão entre materialidade e movimento, entre aparência e presença, que está no coração da definição da aura. *Weave*, por exemplo, pode significar tanto “trama”, no sentido de entrelaçamento (como uma cesta ou um tecido), quanto “movimento ondulante” um ziguezague, um fluxo que serpenteia. Essa duplicidade não enfraquece o argumento: ela o potencializa, pois se aproxima do que Benjamin mais valorizava o pensamento por imagens e correspondências.

Pensar a aura como uma trama de espaço e tempo nos aproxima de sua materialidade poética: a aura não é um atributo fixo da obra, mas uma experiência que emerge de um entrelaçamento específico, um enredamento singular de fatores que produzem, naquele instante, uma “presença marcada pela distância”. Por outro lado, ler *weave* como um movimento não linear de tempo e espaço é igualmente válido, especialmente se desejamos atualizar Benjamin à luz de leituras contemporâneas da percepção, da estética e até da física em que tempo e espaço já não são concebidos como absolutos, mas como relações.

A ambiguidade de *semblance* reforça esse jogo: pode ser sinônimo de aparência (algo visível), mas também evocar semelhança (um eco, uma duplicação). Esse duplo sentido nos convida a pensar a aura como aquilo que se mostra e ao mesmo tempo escapa o que aparece como único, mas remete a algo mais, algo que não se dá inteiramente ao olhar. É nesse limiar entre visibilidade e opacidade que a aura opera.

A crítica que vê na polissemia um obstáculo para o argumento me parece desconsiderar que Benjamin escreve contra a rigidez categorial. Sua obra é construída por imagens dialéticas, fragmentos e choques conceituais seu método é, ele próprio, uma forma de “entrelaçamento” (*weave*) teórico. Interpretar *weave* e *semblance* em suas múltiplas camadas não é um desvio, mas uma fidelidade epistêmica ao espírito da obra benjaminiana.

Além disso, como demonstram estudiosos, como Miriam Hansen (2008) em “*Benjamin's Aura*”, a instabilidade do conceito de aura não é uma falha, mas uma escolha deliberada. A aura, para Benjamin, não se define por sua fixidez, mas por sua fugacidade: ela é, como *semblance*, sempre algo entre o que é e o que poderia ser.

Portanto, longe de ser apenas uma nota linguística excessiva, a análise do par de termos *weave* e *semblance* serve como chave interpretativa para compreender a fluidez do conceito de aura sua força e sua fragilidade. Ao se debruçar sobre esses termos, o ensaio busca não congelar a definição, mas respeitar sua natureza ambivalente, como uma forma de pensar que habita o intervalo, o deslocamento, a dobra.

What is aura, actually? A strange weave of space and time: the unique appearance or semblance of distance, no matter how close it may be. While at rest on a summer's noon, to trace a range of mountains on the horizon, or a branch that throws its shadow on the observer, until the moment or the hour become part of their appearance-this is what it means to breathe the aura of those mountains, that branch (Benjamin, 1931, p. 519).

Benjamin (1931) exemplifica esse entrelaçamento sensível entre tempo, espaço e percepção ao nos convidar a respirar a aura e observar uma montanha ao longe ou um galho que projeta sombra próxima. Ele escreve que “vai chegar um momento ou hora

em que se transforma em parte de sua aparência”. Essa fusão temporal e sensível é, em si, uma imagem da aura: a sombra da montanha distante e a sombra do galho próximo se unificam no olhar daquele que contempla. Nesse instante, espaço e tempo se alinham em um acontecimento efêmero, e a aura é a própria conjunção sensível, seja ela o galho, a montanha, ou a sombra que se forma entre os dois.

É justamente nesse ponto que a definição de aura ganha profundidade ao ser pensada como aquilo que afeta. Segundo o Merriam-Webster (2024) trata-se de “uma atmosfera distinta em torno de uma determinada fonte”. Já o dicionário alemão DWDS (2024) define como “imagem de uma pessoa ou coisa que desperta um efeito misterioso, algum tipo de carisma especial”. Ambas as definições reforçam a ideia de que a aura não é apenas uma qualidade da obra em si, mas algo que se manifesta na relação entre obra e observador. A aura é, assim, efeito e afetação.

Mas essa afetação não pode ser rigidamente atrelada ao momento da criação. A experiência aurática se atualiza, se desloca e se reinscreve. A silhueta da montanha pode, em outro momento, ser o galho. Ou, talvez, a cadeira sobre a qual o observador repousa para olhar a paisagem. A aura é sempre situada, mas não é fixa ela se produz no instante, mas não pertence exclusivamente a ele. É por isso que pensar a aura requer aceitar sua pluralidade e sua indeterminação.

3 Caminho Número 1

No texto “*A obra de arte na era de sua reproduibilidade Técnica*”, Benjamin (2018) escreve a palavra aura 18 vezes, espalhadas em oito citações diferentes, uma dessas é a repetição com outras palavras da citação inicial que encontramos em “*Uma curta história da fotografia*”. As oito representam diferentes abordagens que ele faz de seu conceito de aura, em imagens fotográficas, meio ambiente (imagem natural), pintura, imagens de vídeo, peças musicais, peças teatrais e na política. Em comum, possuem as discrepâncias que o autor realça existir em cada uma dessas situações, no entanto, não me parece que ele feche um conceito em que a aura se perde ao ser reproduzida, a impressão que fica é de uma volatilidade grande em suas observações que refletem a sua posição política, seu gosto pessoal e suas crenças no futuro que poderia “vir a ser” com o advento das técnicas de reprodução que ele apenas começou antever antes de sua partida prematura deste mundo. A seguir vou ressaltar algumas dessas citações com comentários que julgo importantes para o desenvolvimento deste texto.

A primeira citação de aura no texto de Benjamin afirma: “Poderíamos reunir todos estes indícios na noção de aura e dizer: o que, na obra de arte, na era da reprodução mecanizada, enfraquece, é a sua aura” (Benjamin, 2018, p. 16). Este enfraquecimento se associa à perda do *hic et nunc* o aqui e agora da obra original que não se transfere para a cópia, cuja ubiquidade dissolve o testemunho histórico inscrito na materialidade do objeto. No entanto, ao afirmar que “este testemunho, que repousa na materialidade, é posto em causa pela reprodução, de onde a materialidade se retirou”, Benjamin parece sugerir que a cópia careceria de realidade. Aqui, é preciso nuanciar a leitura: a reprodução não anula a possibilidade de construção de um novo vínculo temporal e afetivo. Tal como na fotografia da catedral exibida em um estúdio ou no coral gravado escutado em um quarto, é a interação do observador com a cópia que instaura uma nova experiência aurática. O *hic et nunc* da

cópia emerge, assim, na relação situada entre obra e espectador uma nova inscrição de tempo e espaço. A ubiquidade da reprodução é, portanto, apenas potencial; ela se desfaz quando a cópia é apropriada subjetivamente, reativando uma forma de aura no encontro singular com o observador.

A segunda citação do texto é a que segue:

Nos nossos dias, as condições para uma investigação deste tipo são mais favoráveis, e, se as transformações no [médium] da percepção contemporânea são compreensíveis como perda da aura, é possível descrever as suas causas sociais. Que é, em suma, a aura? Uma trama singular de tempo e de espaço: aparição única de um longínquo, por mais próximo que esteja. O homem que, numa tarde de verão, se abandona a seguir com o olhar o perfil de um horizonte de montanhas ou a linha de um ramo que o protege com a sua sombra esse homem respira a aura dessas montanhas, desse ramo. Esta experiência permite-nos entender a determinação social da atual perda da aura. Tal perda deve-se a duas circunstâncias, ambas relacionadas com a acentuada tomada de consciência pelas massas e com a crescente intensidade dos seus movimentos (Benjamin, 2018, p. 17).

O médium vai realizar a integração entre o particular e o universal por meio dos costumes praticados pelo social e, dessa forma, vai ofertar a margem prática da existência em grupo, isso significa que o médium citado por Walter Benjamin sempre se renova com uma velocidade bem superior aos movimentos que surgem de convicções pessoais, morais e de leis que regem a sociedade. Essa renovação no momento em que ele escreve o seu texto está direcionada às possibilidades emergentes das tecnologias que possibilitam levar além dos limites existentes toda e qualquer forma de arte que tem a possibilidade de ser reproduzida em uma mídia diferente daquela em que existe naquele momento. A clara possibilidade de uma massificação simplificadora do acesso à arte em contraponto àquele ser que se abandona em uma tarde preguiçosa de verão a apreciar as montanhas e respirar profundamente o painel idílico em que se encontra protegido sob uma arvore, é, para ele, a antítese da perda da aura. No entanto, mais uma vez inexiste uma relação definitiva de que a perda dessa aura específica, que só existe em uma combinação exata de espaço/tempo, eclipsa a possibilidade de existir uma aura na relação do observador da reprodução que surge ao se produzir sequencialmente a mesma cena em áudio e vídeo disponibilizado para um grupo infinito de público potencial. A massa cria a sua própria visão de arte, conforme pode ser visto no trabalho pioneiro dos *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham, escritos por Richard Hogart e Raymond Willians.

Chegamos à terceira citação que é:

A unicidade da obra de arte faz corpo com a sua integração na tradição. Essa tradição é, aliás, algo de fortemente vivo, de extraordinariamente mutante em si mesmo. Uma antiga estátua de Vénus situava-se diversamente, em relação à tradição, para os Gregos que a tornavam objeto de culto e para os clérigos da Idade Média que nela viam um ídolo maléfico. Mas ela aparecia, a uns como a outros, em todo o seu carácter de unicidade, numa palavra na sua aura. A forma original de integração da obra de arte na tradição realizava-se no culto. Sabemos que as obras de arte mais antigas foram elaboradas ao serviço de um ritual primeiro mágico, depois religioso. Ora, tem o maior significado que o modo de existência da obra de arte determinado pela aura nunca se separe completamente da sua função ritual (Benjamin, 2018, p. 18).

Unicidade é um sinônimo de singularidade, o atributo que torna única qualquer coisa seu diferencial perante outras similares, e, segundo Walter Benjamin, essa singularidade constrói ao se integrar com a tradição, no entanto, essa “integração” vai ter variações interpretativas de sua singularidade de acordo com a sociedade em que está em determinado instante, portanto, ao afirmar que a unicidade e seu conjunto de qualidades é a sua aura, ele possibilita que tradições distintas e separadas em espaço/tempo por mais de mil anos⁶ interpretem essa aura de forma diferente.

Se a aura resiste a interpretações quando o objeto é deslocado em espaço/tempo, e viermos a considerar o espaço como a internet e o tempo o da revolução digital, a aura da Vênus na exposição virtual do Museu do Louvre⁷ deixou de existir? Indo um passo à frente, quais as interpretações que vão surgir do contato com ela?

A quarta citação nos diz que:

Na fotografia, o valor de exposição começa a recalcar em toda a linha o valor ritual. Mas este não cede o seu terreno sem resistência. Retira-se para uma última trincheira: o rosto humano. Não é, de modo nenhum, um acaso que o retrato tenha sido o objeto principal da primeira fotografia. O culto da recordação dos seres amados, ausentes ou defuntos, oferece ao sentido ritual da obra de arte um último refúgio.

Na expressão fugitiva de um rosto humano, nas antigas fotografias, a aura parece brilhar uma derradeira vez. É isso que faz a sua incomparável beleza, carregada de melancolia. Mas mal a figura humana tende a desaparecer da fotografia, o valor de exposição afirma-se superior ao valor ritual (Benjamin, 2018, p. 22).

Ao anunciar que em um rosto que desaparece rapidamente reside a última possibilidade de a aura brilhar em uma fotografia, Walter Benjamin parece estar se referindo a uma outra definição de aura, aquela que diz ser uma emanção luminosa que reveste todo o ser vivo, essa definição encontra eco em sua afirmação sobre o culto da recordação, já que a foto passa a ser a memória da pessoa que não está perto, nesse sentido, a foto evoca os atributos que exalam da pessoa não presente. No entanto, essa definição é seguida de uma citação não elogiosa ao trabalho de Eugène Atget, como um exemplo de fotografias que não teriam aura por não possuir um valor ritual em sua feitura. Essa citação, se vista isoladamente, pode criar uma impressão errada sobre o conceito de aura que é desenvolvido anteriormente, já que os trabalhos de Atget encontram-se em conformidade com outras citações sobre a aura, eles congelam um instante único em espaço/tempo e, dessa forma, criam um histórico único de um momento, suas fotos possuem uma história, elas subjugam um tempo e um espaço imortalizando para qualquer observador que venha a estar em contato com ela, sendo assim, é ubíqua, possibilita que em qualquer instante possamos olhar um momento singelo, como a fotografia a seguir que pertence ao J. Paul Getty Museum⁸, chamada “Pont Neuf” (ponte nova) fotografada em Paris em 1923.

⁶ Os exemplos citados no texto são a Vênus, Grécia e Idade Média, considerando que a Vênus na realidade é Afrodite (Vênus é uma deusa romana) e que a história mitológica grega iniciou em 700 a.C. e a idade média, em 476 d.C., teríamos entre inícios mais de mil anos. No entanto, se considerarmos a idade da Vênus de Milo como sendo a estátua mencionada, esses mil anos passam a ser 600.

⁷ Para visitar o Museu do Louvre, acesse: <https://www.louvre.fr/en/explore/the-palace/ideal-greek-beauty>.

⁸ Para visualizar a fotografia, acessar: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/63453/eugene-atget-pont-neuf-french-1923/>. Acesso em: 4 ago. 2021.

Figura 1 – Pont Neuff



Fonte: Acervo do J. Paul Getty Museum

Importante ressaltar que no texto de 1931 “*Uma curta história da fotografia*”, Walter Benjamin já cita o trabalho de Eugène Atget e de forma bastante elogiosa em relação a maestria, qualidade e pioneirismo de sua forma de fotografar refletida nas imagens que produziu, no entanto, essa admiração não o impede de declarar sobre Adget:

He was the first to disinfect the stifling atmosphere generated by conventional photography in the age of decline. He cleanses this atmosphere; indeed he dispels it altogether: he initiates the emancipation of object from aura which is the most signal achievement of the latest school of photography (Benjamin, 1931, p. 519).

A fotografia naquela época era uma novidade que começava a se popularizar pelas evoluções de seu maquinário que baratearam os insumos, inclusive é na sequência deste texto que ele define a aura pela primeira vez⁹, portanto, isso coloca a obra de Adgèt desde 1931 como um exemplo dúvida que pode validar ou não a existência da aura no seu trabalho de acordo com a definição¹⁰ que Walter Benjamin vai utilizar para balizar a sua escrita.

Na sequência de “*A obra de arte na era de sua reproduzibilidade Técnica*”, Walter Benjamin elabora textos que citam a aura, mas não mais como ela surge ou a definindo, e sim destacando como ela pode ser aniquilada, uma dessas passagens, eu considero interessante para a argumentação que pretendo levar adiante aqui neste artigo:

Este fato poderia igualmente caracterizar-se do seguinte modo: pela primeira vez e devido ao filme o homem está posto em situação de viver e agir totalmente a

⁹ Eu recebi um texto durante a realização desse ensaio que refuta essa afirmação e desloca a primeira definição da Aura para os diários parisienses de 1930, no entanto, a afirmação que ali é feita nos diz que a reprodução (fotográfica) arruina o prazer estético de um trabalho artístico, isso não é uma definição, é uma constatação que será refutada pelo próprio (em prol talvez da visão de alguns de seus pares que a obra de arte é uma criação coletiva) ao definir a aura em 1931. O texto que cito se chama Benjamin's aura de autoria de Miriam Bratu Hansen e pode ser acessado em <http://www.jstor.org/stable/10.1086/529060>.

¹⁰ Aqui utilizo a palavra definição conectada às definições existentes no dicionário alemão da palavra aura.

expensas da sua própria pessoa, ao mesmo tempo que renuncia à sua aura. Porque a aura depende do seu *hic et nunc*. Não existe dela nenhuma reprodução, nenhuma réplica. A aura que, no palco, emana de Macbeth, o público experimenta-a necessariamente como pertencendo ao ator que desempenha esse papel. A singularidade da tomada de vistas no estúdio vem de que o aparelho substitui o público. E com o público desaparece a aura que envolve o intérprete, e com a aura do intérprete desaparece a da personagem que ele interpreta (Benjamin, 2018, p. 141).

Dois fatos chamam a atenção nesse parágrafo, primeiro que existem duas auras em movimento quando uma interpretação acontece em frente ao público, a do ator e a do personagem. Segundo, ao considerar que em um filme o ator age a “expensa de sua própria pessoa”, ele não considera que foi uma opção de o ator trabalhar o personagem naquele formato, que o público vai estar em contato com o ator no “*hic et nunc*” da exibição em uma sala de cinema (representando um tempo/espaço específico), e, principalmente, não define qual tipo de aura se perde, isso porque se considerarmos a mesma aura da estátua da Vênus, ela se mantém envolta em uma outra realidade: a dos cinéfilos em lugar dos espectadores (uma diferença similar a um grego e um vassalo da idade média). Se for a aura que emana das fotografias em modelo “Portrait”, o que o ator interpreta é uma pessoa que estará representada em cada *frame* do filme emanando sua aura única e particular, que se movimenta quando esses *frames* em *still* são conectados à máquina de reprodução do filme. Por fim, se considerarmos a ubiquidade deste rolo de celuloide, cada vez que ele estiver em contato com a massa de cinéfilos, dessa relação específica, uma aura será emanada, afetando-o e a forma como vê o filme.

Utilizando as próprias palavras de Walter Benjamin ao emancipar o objeto de sua aura, a reprodução será um nova silhueta da montanha afetada por um outro sol da manhã, adaptando a frase do filosofo Heráclito em 435 a.C., o sol não brilha os mesmos raios duas vezes em uma montanha.

4 Caminho Número 2

Em 1939, em seu ensaio “*On some motifs in Baudelaire*”, Walter Benjamin tece uma nova consideração para aura em relação à reproducibilidade de obras de arte, ele nos diz que:

To experience the aura of an object we look at means to invest it with the ability to look back at us. This ability corresponds to the data of *mémoire involontaire*. (These data, incidentally, are unique: they are lost to the memory that seeks to retain them. Thus, they lend support to a concept of the aura that involves the “unique apparition of a distance”. This formulation has the advantage of clarifying the ritual character of the phenomenon. The essentially distant is the unapproachable; and unapproachability is a primary quality of the ritual image (Benjamin, 1939, p. 338).

Isso significa que ao “olhar de volta para nós”, os objetos estão interagindo e, de certa maneira, afetando-nos, a aura da reprodução mecânica é justamente essa afetação que pode vir revestida de sons, imagens e eventualmente letras. O que pode ser definido por uma frase de John Berger em seu livro “*Ways of Seeing*”: “[...] toda a imagem incorpora um jeito próprio de ser vista [...] a fotografia reflete a escolha do fotógrafo, a do pintor surge nas marcas que ele faz no canvas ou papel” (Berger, 1972, p. 10).

Essas escolhas vão refletir diretamente naquilo que nos vemos, e o que vemos é sempre uma opção que nós fazemos de nos tornar observadores daquilo que nos foi ofertado¹¹, a obra de arte.

5 Caminho Número 3

Ao conectar a noção de mana à “estética aurática” em seu texto “*O mana de publicidade de massa: Prelúdio para uma antropologia perdida e encontrada*”, William Mazzarella (2015) nos oferta a possibilidade de pensar a aura de Benjamin deslocada para a publicidade comercial e outras categorias de obras de arte existentes no século XXI e incipientes ou inexistentes à época em que o conceito foi formulado na primeira metade do século XX. Ele o faz por meio de uma referência a Theodor W. Adorno, autor de “*Teoria Estética*”, que afirma em seu texto:

Toda a obra, enquanto destinada a uma pluralidade, é já, segundo a ideia, a sua reprodução. Que Benjamin, na dicotomia da obra de arte aurática e da obra de arte tecnológica, reprimisse este momento de unidade em favor da diferença, seria de facto a crítica dialética à sua teoria. Sem dúvida, a noção de Moderno remonta cronologicamente muito atrás do Moderno enquanto categoria filosófico-histórica; mas esta não é cronológica! (Adorno, 1979, p. 47-48).

Ele nos oferta a possibilidade de interpretação da arte aurática como aquela que na sua concepção já carregava o sentido de um replicabilidade, ou seja, que poderia “vir a ser” duplicada, já que, na sua origem, já estava a noção de que foi concebida para uma gama de observadores maiores que uma unidade, o exemplo de Adorno são as pinturas rupestres em cavernas, mas poderia ser as artes publicitárias concebidas para os cigarros Luck Strike, a menininha perdendo seu biquíni no bronzeador Coopertone, ou até a belíssima pintura de Holbein’s “os embaixadores”, que conforme a análise de John Berger (1972, p. 89-91) nos aponta, foi finamente ilustrada aproveitando todo o espaço do *frame* com a colocação de uma quantidade de objetos valiosos que ilustrassem de forma clara o poder e a fortuna que emanavam de seus donos, sendo, dessa forma, uma ode a ser vista por uma pluralidade de pessoas que tivesse contato com ela.

Se Adorno menciona essa pluralidade latente como o objetivo inicial de quem a produz (ou será de quem a possui?), Mazzarella (2015) a potencializa ao citá-la junto com a sua noção de mana publicitário (que não é o meu foco aqui), pois se observarmos seus escritos quando diz sobre o mana:

[...] é também reconhecível para nós como a estrutura da publicidade de massa que comunicação pública: um anonimato íntimo que só se dirige a nós em nossa especificidade na medida em que também é e ao mesmo tempo se dirige a um número infinitamente aberto de outros (Mazzarella, 2015, p. 28).

Naturalmente, é possível pensar a aura que existe em um espaço/tempo definido entre o observado e a peça de arte publicitária, como o fator capaz de catalisar a emoção que surgira desse “anonimato íntimo” quando somos bombardeados por uma peça publicitária. De certa forma, eu ouso dizer que a “fusão do galho e da montanha em uma única sombra” se sentida pelo observador é o santo graal da arte publicitária que terá então atingido seu objetivo de forma plena.

¹¹ Seja em forma de uma imagem fotográfica, um filme, uma música, uma *performance* ou um livro.

6 Caminho Número 4

Evidentemente sou obrigado a apoiar-me naqueles indícios que ressoem harmonicamente com aquilo que sinto ao ler sobre a aura a partir dos escritos de Benjamin, nesse sentido, Christopher Pinney (1997), em seu texto “*A obra de arte indiana na era da reprodução mecânica*”, ou o que acontece quando os camponeses “agarram” as imagens”, é um excelente parceiro, suas observações sobre o que chama de “fantasia utópica” nos ensaios de Benjamin que preveem a decadência de uma aura na era da reproducibilidade apontam para uma direção na qual existiram eco com aquilo que acredito.

A argumentação de Pinney, ele grifa, acontece apoiada em “investigação etnográfica e histórica”, e cita vários autores que refutam a ideia da perda da aura¹², evidentemente o faz buscando suportar o seu argumento (o que fica claro em sua cotação sobre Taussig) desenvolvido no artigo que é voltado para as imagens cinematográficas.

No entanto, algumas dessas citações evidenciam as possibilidades que cito como o objetivo (ou problema) que busco trabalhar neste texto (a pluralidade da aura e sua existência na música digital) que escrevo, entre elas, a noção de “re-auratizado” apoiada no texto “*Souvenirs of culture: Deciphering (in) the museum*” de Mary Beard (1992), que, apesar de não trazer em nenhum momento alguma citação sobre a aura ou Walter Benjamin, nos fala sobre a venda de cartões postais nos museus (principalmente o British Museum) que trazem impressos detalhes ou obras inteiras existentes no acervo, que são então “carregadas para casa” como uma lembrança (escolhida entre várias) da experiência proporcionada na visita ao acervo e às exposições. Nesse texto, Beard (1992, p. 506) utiliza a frase “*distinctive forms of bafflement often experienced by the visitor*” para exprimir como o visitante negocia a sua aquisição, sabendo que a palavra “*bafflement*” expressa um instante em que estamos privados de conseguir explicar ou entender algo, e que esse é o sentimento utilizado na negociação da compra de um cartão postal, isso significa que, entre os mais de 300 cartões diferentes que o visitante pode comprar, sua escolha é negociada por algum sentimento imaterial que será correspondido ao encontrar um cartão que o expresse. Falo sobre a correspondência do sentimento, pois ele vai refletir algo do passado recente, do encontro deste visitante com as obras de arte expostas no museu. De certa forma, o que Beard nos diz em seu texto é que o visitante busca o *hit et nunc* da obra para levar consigo e nesse ato vai transportar toda a história daquele objeto postal para seu ambiente, e por meio dele vai conectar-se novamente com o original, portanto, se há conexão, há transposição, há relação contínua de espaço/tempo entre o observador e o objeto observado por meio dessa sua ubiquidade postal. Comprar um postal (ou um livro, ou um poster...) é carregar a aura que sentiu e presenciou consigo.

7 O Fonograma Digital ou a Música Digitalizada

Desde o advento do gravador multicanal concebido pela Ampex em 1954, por meio das pesquisas do guitarrista LesPaul, as possibilidades de se gravar uma maior quantidade de instrumentos em um menor espaço acústico vem evoluindo e barateando em ciclos cada vez

¹² Eu pessoalmente e apoiado pelas crenças que já deixei escritas no texto anteriormente acredito que Walter Benjamin não fecha em seus argumentos a possibilidade da perda da aura como definitiva, tenho a impressão de que ele trafega filosófica e livremente pelos vários caminhos que o conceito revela serem possíveis de se enxergar.

mais rápidos que transformaram por completo a indústria de música gravada nos últimos 60 anos. Saímos de grandes salas de gravação e aparelhos enormes para computadores portáteis, literalmente desde a década de 1980, vários discos foram gravados em quartos de dormir¹³ ou outros espaços da casa.

Na virada do século XXI, essa simplificação de todo o processo de gravação fez com que diversos músicos criassesem seus acervos de fonograma como uma forma de registrar as músicas de sua autoria, assim, em vez de “escrever” a música em papel e registrá-la como uma composição, a gravação passa a ser um registro muito mais contundente pela sua tridimensionalidade, e o prosseguimento desse registro acontece com o envio dessa música para diferentes plataformas que surgiam na *world wide web*, inclusive plataformas especializadas no registro de propriedade dos fonogramas, suas melodias, letras e gravações, e o melhor, com validade jurídica para coletar *royalties* e até como comprovação para processar plagiadores.

O fonograma nada mais é do que aquilo que conhecemos como uma música quando ela é captada e gravada por qualquer meio pelo seu autor ou proprietário. Ao escutar um fonograma, o ouvinte está em contato direto com a peça produzida pelo artista, esse fonograma carrega toda a história de sua origem até a sua materialização, o músico é representado por aquele som ao ouvir, embarcamos em sua viagem, bebemos da tradição que o criou.

Se esse som é replicado em diversas mídias diferentes para ser vendido ou é dado *upload* em plataformas de *streaming*, onde o ouvinte poderá acessar para ouvir, o que ele é, o que ele carrega, é sempre a mesma coisa, é o instante em que foi gravado pelo(s) músico(s) que o interpretaram.

No meio digital o “encontro” do observador com o fonograma será mediado caso ele queira “olhar” para aquele som pela imagem que o representa, e o impacto gerado pela visão de uma capa, e a audição de um som pode ser diferente para cada pessoa, nessa possibilidade, está circunscrita a pluralidade da aura que essa música carrega ao ser reproduzida mecanicamente¹⁴.

Um exemplo especialmente significativo desse deslocamento aurático na música digital é o caso de Bob Dylan.

Bob Dylan é o único músico na história que recebeu o Prêmio Nobel de Literatura, em 2016, justamente pelo caráter literário e poético de sua obra musical, um reconhecimento que deslocou as fronteiras convencionais entre letra, melodia e literatura. Sua produção se estende por mais de seis décadas e foi registrada em diversos formatos físicos e digitais: fita de rolo, vinil, cassete, CD, MP3, WAV e, atualmente, plataformas de *streaming*. Cada uma dessas mídias representa uma encarnação técnica distinta do mesmo fonograma, do mesmo momento original de gravação. Ainda assim, esse “mesmo” carrega a capacidade de afetar de formas diversas a cada nova escuta, em cada tempo e espaço distintos.

O fonograma, como unidade técnica da música gravada, é, como aponta Nicholas Cook (2001), ao mesmo tempo processo e produto. Ele contém a *performance*, a intenção estética, o contexto cultural e a técnica de quem o produziu e, por isso, não é apenas um dado mecânico, mas uma condensação sensível. A capa, o nome, o som, os silêncios e o

¹³ O CD do The Durutti Column chamado “The Return of the Durutti Column” do ano 1980 é um exemplo dessa realidade, gravado no quarto de Vini Reilly com um gravador de quatro canais em cassete.

¹⁴ No sentido dos aparelhos que utilizamos para sua reprodução que inclui os periféricos que permitem escutar o som executado.

gesto performativo fixado em gravação compõem uma experiência que pode ser única para cada ouvinte, mesmo quando tecnicamente idêntica.

Dylan, nesse sentido, representa um caso exemplar da persistência aurática na música digital. Suas canções são continuamente ressignificadas por ouvintes que as escutam em situações afetivas, sociais e históricas variadas. Quando uma faixa como *Blowin' in the Wind* ou *Like a Rolling Stone* toca hoje no algoritmo de uma plataforma, ela pode acionar lembranças de lutas civis, de experiências juvenis, de perdas pessoais ou de redescobertas, tudo isso a partir da mesma gravação. A aura, aqui, não se dissolve na reprodução: ela se desloca, se multiplica, se reativa conforme os ciclos de escuta. Trata-se da “sombra da montanha” de Benjamin encontrando, em cada novo galho, ou seja, em cada novo ouvinte, um espaço para se tornar outra vez visível.

Ao longo do tempo, os fonogramas de Dylan passaram a fazer parte da paisagem cultural do Ocidente, mas seu efeito nunca é puramente estático. A aura de sua obra não reside apenas na figura do autor, mas na potência de ativação estética que cada reprodução ainda carrega. Mesmo em sua ubiquidade digital, a escuta de Dylan pode provocar o que Benjamin chamou de unicidade da aparição de uma distância, fazendo da música um ponto de contato entre o sensível e o histórico, o individual e o coletivo.

Ainda sendo sempre a mesma música, ela é reconhecida em diferentes espaços/tempos por cada observador e vai, dessa forma, constituir a sua história em múltiplos caminhos, como se a cada ciclo individual uma micro-história surgisse. Aqui inexiste ubiquidade, o que está sendo negociado é o próprio original e toda a história que ele carrega. A interpretação de sua aura pode ser diferente para cada ouvinte, isso pluraliza a relação e a sensação individual perante a audição, ratifico o que falei na introdução e com certa empáfia me cito!

“O conceito de Benjamin na minha opinião tem múltiplas interpretações, que surgem em cada fase¹⁵ que a obra vai passar por meio das metamorfoses dos olhares que vão se sentir um pouco donos da magia que as reveste”.

8 Conclusões Finais

Se não aceitarmos que a interpretação da aura pode ser o galho para uns, mas será a cadeira em que o observador está sentado para outros, estamos nos afastando da probabilidade de sua existência para a certeza de que o conceito não é real.

Evidentemente sou obrigado a dizer que a genialidade de Walter Benjamin¹⁶ ao discutir a aura está justamente nas portas abertas que ele deixou para que ela fosse polêmica, de certa maneira, eu só entrei por esta porta para interpretar um pouco daquilo que li. Na minha introdução, eu falo em tom descontraído de várias coisas, e aqui vou tentar concluir com as ideias que tentei defender neste texto.

Uma pergunta que deixo no ar é sobre a aura do filme e de suas cenas, se elas podem ser diferentes, e a resposta é sim, um *trailer* é a comprovação dessa possibilidade, quantas sensações são geradas pelo *trailer* que não se conformam na versão final do filme. Ou quantas cenas produziram mais efeitos que filmes inteiros, exemplificado com Silvester

¹⁵Cada fase de uma obra, na minha opinião, reflete um espaço x tempo em que ela está enquadrada e, a partir dessa posição, cria um testemunho histórico daquele momento, o instante no tempo histórico em que ela está.

¹⁶ Ilimitada e constante de quase todos os seus textos, aqui discuto apenas a porção de sua genialidade no contexto da aura e o seu conceito.

Stallone subindo a escada do Museu de arte da Filadelfia no filme “Rocky”, representando o esforço e a vontade do homem comum, a cena icônica gerou a estátua do personagem que se encontra hoje ali ao lado das escadas. É até hoje uma réplica isolada do filme e imitada por uma massa de pessoas que anualmente sobem a escada correndo e formam o V de vitória com seus braços, só o “*bafflement*” de Beard pode definir isso ou a conexão com a aura exalada naquele momento, ou melhor dizendo, cena específica.

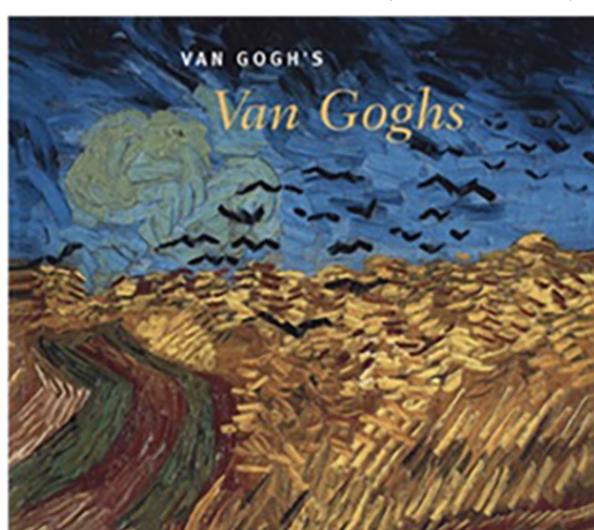
Seguindo em nossas conclusões, eu acredito que a ubiquidade gera a possibilidade de múltiplos observadores, e são eles que vão interpretar a aura do que veem, sendo o original, um novo ângulo ou uma cópia impressa, determinadas impressões são tão fortes na arte que ela se torna similar a matemática, já que a soma das partes vai representar o todo. Vejamos a última pintura (que se acredita) tenha sido pintada por Vicent Van Gogh, “*Wheat Field with Crows*”, seja ela inteira, em um pôster ou em um pedaço, a sensação que transpassa para o observador é sempre muito similar, como já apontado por diversos críticos, o sentimento de dor e de confusão, a dinâmica dos traços e das cores na tela, a vivacidade dos tons e as luzes que criam são sempre impactantes.

Figura 2 – Wheat Field with Crows (original)



Fonte: Acervo Van Gogh Museum, Amsterdam

Figura 3 – Wheat Field with Crows (capa de um livro)



Fonte: Acervo Van Gogh Museum, Amsterdam

Figura 4 – Wheat Field with Crows (postal)



Fonte: Acervo Van Gogh Museum, Amsterdam

Podemos ver nas três variações da obra acima, seu original, a capa de um livro da exposição de 1991 e um postal de parte do quadro. A massa interpreta o que é arte e principalmente o que fazer com ela em seus próprios termos, a apreciação existe, mas a forma não é concebível se for dissociada do espaço/tempo em que ela age como um observador. Um exemplo disso era a série “*Concertos para a juventude*” que, na década de 1980/1990, acontecia em forma de concerto dominical de música clássica com o maestro Isaac Karabtchevsky e Orquestra Sinfônica Brasileira nos jardins do Palácio do Catete. Sempre com lotação máxima, uma massa de gente representando diferentes gêneros, etnias e classes sociais se amontoava nos jardins e por 120 minutos ouvia placidamente um repertório clássico variado, quebrando o paradigma de que a música erudita era só para as elites.

Se imaginarmos uma aura unicista e singular, evidentemente a sua interpretação sempre será deslocada em espaço/tempo provocando sua transformação constantemente, utilizando o exemplo que cito acima, o quadro “os embaixadores” pintado pelo “jovem” Hans Holbein em 1533, hoje encontra-se exposto na National Gallery of London, e a sua reprodução é um dos cartões postais mais vendidos pela instituição ao público visitante. Talvez essa realidade esteja conectada com a obra “*Ways of seeing*” de John Berger e sua magistral interpretação do quadro, ou pode ser a sua posição de destaque nas galerias da instituição, ou simplesmente essa aura que ele emana e é captada pelo observador que hoje o contempla. Mas imaginar que ela inexiste 400 anos depois de estar descontextualizada de seu pintor e de seu proprietário, na minha opinião, é inconcebível, sendo o deslocamento da aura uma opção muito mais lógica de se aceitar como verdade.

Figura 5 – Cartão postal da National Gallery de Londres



Fonte: National Gallery de Londres

A publicidade de massa que Mazarella cita é o objetivo final de qualquer artista que expõe a sua obra em meio digital; para o músico, capturar a representatividade em busca de seu som, por meio dos diversos *links* que convergem para audição, é o seu objetivo principal. Essa busca se dá ao transmitir a integralidade dos sentimentos que a conceberam, que vem a ser a percepção por parte do público dessa aura que nasceu com o fonograma, nesse formato, a aura identificada funciona como uma “armadilha” no sentido citado por Nick Seavers (2019)¹⁷ em seu texto ao falar sobre o trabalho de Otis Mason, ela consegue persuadir o ouvinte a desempenhar o papel imaginado pelo músico em seu processo de gravação.

Walter Benjamin, em sua extensa produção de explicações e exemplos da aura, utiliza citações que variam em relação à sua primeira definição do conceito e também da forma pela qual o conceito poderia ser abordado, essa realidade criou para Christopher Pinney, conforme escrito em seu texto, a possibilidade de ser refutada de forma negativa ou aceita de forma positiva com a mesma intensidade em que é pessimista e otimistamente interpretada. Há uma dualidade na aura de Benjamin que se presta a ser consumida de diversas formas, eu opto pela minha, pelo menos para dialogar até aqui com você leitor que me acompanhou. Saiba que estou aberto a suas críticas e posições a favor e contrárias com a mesma intensidade.

Gestado por mais de 365 dias em um Rio de Janeiro pandêmico a partir de uma pergunta simples a um de meus respeitáveis mestres, A música tem aura?

Referências

- ADORNO, Theodore. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BEARD, Mary. Souvenirs of culture: Deciphering (in) the museum. **Art History**, [s.l.], v. 15, n. 4, p. 505-532, 1992.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM Editora, 2018.
- BENJAMIN, Walter. **On Some Motifs in Baudelaire**. 1939. Disponível em: https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fulllist/first/en122/lecturelist2019-20/benjamin_motifs_in_baudelaire.pdf. Acesso em: 12 jun. 2020.
- BENJAMIN, Walter. **Little History of Photography**. 1931. Disponível em: https://monoskop.org/images/0/0e/Benjamin_Walter_1931_1999_Little_History_of_Photography.pdf. Acesso em: 12 jun. 2020.
- BERGER, John. **Ways of seeing**. Nova Iorque: Penguin Books, 1972.
- COOK, Nicholas. **Music: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DWDS – DIGITALES WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE. *Aura*.
- BerlinBrandenburgische Akademie der Wissenschaften**. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/Aura>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- HANSEN, Miriam Bratu. Benjamin's Aura. **Inquérito Crítico**, Chicago, v. 34, n. 2, p. 336-375, 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/529060>. Acesso em: 12 jun. 2020.
- MAZZARELLA, William. **O mana da publicidade de massa**: prelúdio para uma antropologia perdida e encontrada. Tradução de The mana of mass publicity: prelude to an anthropology lost and found. [S.l.: s.n.], 2015.

¹⁷ Em Algoritmos cativantes: sistemas de recomendação como armadilha, tradução de Bruno Reinhardt.

MERRIAM-WEBSTER. *Aura. MerriamWebster Dictionary*, 2025. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/aura>. Acesso em: 10 jun. 2025.

PINNEY, Christopher. The Indian Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Or, What Happens When Peasants “Get Hold” of Images. In: VANDEKERCKHOVE, Liesbeth; VAN ALPHEN, Ernst; BAL, Mieke (org.). **What Images Do**: How They Create, Destroy, and Transform. Leuven: Leuven University Press, 1997. p. 351.

SEAVER, Nick. Captivating algorithms: Recommender systems as traps. In: BEER, David (ed.). **The Social Power of Algorithms**. London: Routledge, 2019. p. 19-34.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**: as ficções persuasivas da antropologia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

Ollivia Maria Gonçalves

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestra em Antropologia Social pela UFSC e em História e Bens Culturais pela Fundação Getulio Vargas (FGV). Graduada em Antropologia Social pela UFSC. Musicista com trajetória de mais de três décadas na indústria fonográfica e em práticas musicais experimentais. Atua nas áreas de Antropologia Digital, Antropologia do Afeto, Antropologia Sensorial e Antropologia das Artes. Desenvolve pesquisas sobre etnomusicologia, música, paisagens sonoras, fonogramas digitais, digitalização das artes, linguagem multimodal, afetos digitais, cibercultura, etnografia digital, patrimônio digital, memória digitalizada, algoritmos e plataformas de entretenimento e streaming.
Endereço profissional: PPGAS, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Bloco E, 4º andar, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Câmpus Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88035-972.
E-mail: asomadetodosossos@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5916-4830>

Como referenciar este artigo:

GONÇALVES, Ollivia Maria. A Aura Aponta para o Olho de Quem vê – Conversando com a Aura de Walter Benjamin em um Mundo Artístico Digital. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e103747, p. 47-63, maio de 2025.

Do Pertencimento ao Zoneamento Compulsório: (o) caso do Parque Nacional Superagui

Daniel Ribeiro Branco¹

Clarissa Bueno Wandscheer¹

Mario Sergio Michaliszyn¹

¹Universidade Positivo, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

As áreas de proteção ambiental frequentemente abrigam povos e comunidades tradicionais com ocupação anterior às legislações que as instituíram. Este artigo teve o objetivo de analisar como o plano de manejo do Parque Nacional do Superagui, ao implementar um modelo de conservação com lacunas na consideração das práticas e direitos locais, desconsiderando o impacto positivo que povos e as comunidades tradicionais podem trazer à preservação da área, intensificou conflitos socioambientais e a vulnerabilidade da população humana que nela habita. A pesquisa, estudo de caso, utilizou de revisão bibliográfica complementada por entrevistas e observação direta e análise integrada dos dados, com princípios recomendados pela etnografia. Os resultados evidenciam que a gestão do parque gerou desvalorização cultural, insegurança territorial, restrições à subsistência e culpabilização dos moradores por problemas ambientais. Conclui-se pela urgência de estratégias de gestão que sejam dialógicas, respeitem os modos de vida tradicionais e integrem os saberes locais para uma conservação efetivamente justa e sustentável.

Palavras-chave: Povos e Comunidades Tradicionais; Parque Nacional de Superagui; Unidades de Conservação; Desenvolvimento Sustentável.

Belonging to Mandatory Zoning: the case of Superagui National Park

Abstract

Environmental protection areas often shelter traditional populations and communities with occupation prior to the legislation that established them. This article analyzes how the management plan of the Superagui National Park, by implementing a conservation model with gaps in the consideration of local practices and rights, disregarding the positive impact that traditional peoples and communities can bring to the preservation of the area, intensified socio-environmental conflicts and the vulnerability of the human population that inhabits it. The research, a case study, used a bibliographic review complemented by interviews and direct observation, and integrated data analysis, with principles recommended by ethnography. The results show that the Park's management generated cultural devaluation, territorial insecurity, restrictions on subsistence, and blamed residents for environmental degradation. As a conclusion, this research highlights the urgent need for management strategies that are dialogical, respect traditional ways of life, and integrate local knowledge for effectively just and sustainable conservation.

Keywords: Traditional Populations; Superagui National Park; Conservation Units; Sustainable Development.

Recebido em: 23/07/2024

Aceito em: 09/06/2025



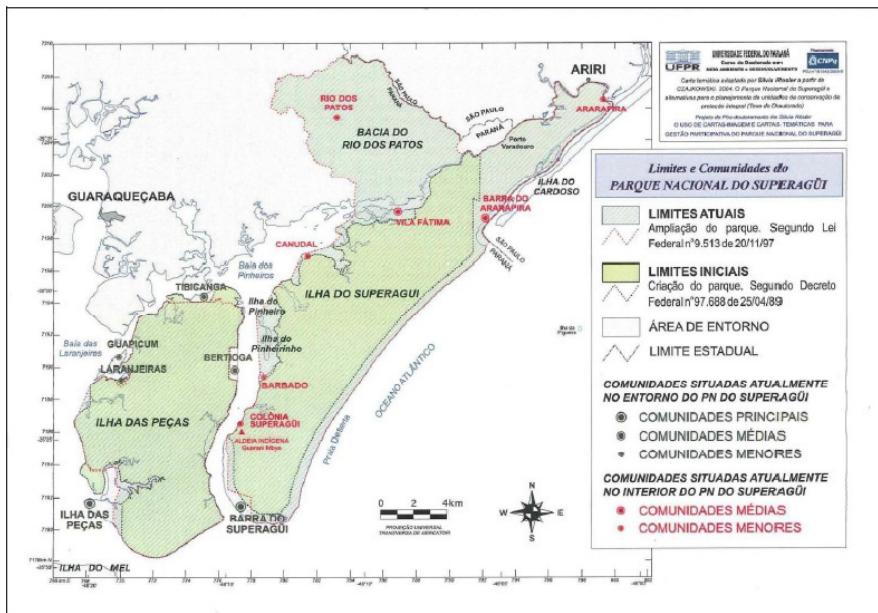
Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Os debates sobre equilíbrio ambiental e proteção da biodiversidade frequentemente centralizam o papel das Unidades de Conservação (UCs) instituídas, embora cresça o reconhecimento da efetividade dos territórios indígenas e tradicionalmente ocupados (TTOs) na manutenção da cobertura vegetal nativa, assim como escudos contra o desmatamento (Cunha; Magalhães; Adams, 2021). Análises de trajetórias de conversão da terra e das taxas de desmatamento indicam que esses territórios desempenham papel crucial na conservação da natureza. Como exemplos, é possível citar o efeito de barreira exercido por Reservas Extrativistas, que coibem o avanço do agronegócio e da exploração madeireira sobre terras públicas e ressaltam o valor dos sistemas tradicionais de uso múltiplo e dos conhecimentos a eles associados para a conservação da biodiversidade (Cunha; Magalhães; Adams, 2021). Assim, a conservação da vegetação nativa, assegurada pelos sistemas de manejo e pela presença contínua de povos e comunidades tradicionais em seus territórios – uma contribuição vital que frequentemente se manifesta fora das UCs formais – é fundamental e demanda reconhecimento e fortalecimento político e institucional.

Em várias áreas de proteção ambiental vivem, ou viviam, populações tradicionais que ali se instalaram antes da vigência das legislações ambientais, cujo propósito é o de proteger as características naturais da região. Uma visão ampla de meio ambiente considera não somente as características físicas e biológicas de uma determinada área geográfica, mas também aspectos humanos e culturais. Assim, este artigo discute as implicações que o plano de manejo do Parque Nacional (Parna) do Superagui (Figura 1) trouxe para a população humana que há gerações habita essa área.

Figura 1 – Parna do Superagui por Silvia Rösler a partir de Czajkowski (2004)



Fonte: Rösler (2006)

No Brasil, de acordo com o Cadastro Nacional das Unidades de Conservação (CNUC), de 1934 até 2024, foram contabilizadas 3.119 Unidades de Conservação (UCs)¹ que somam 2.599.416,66 km² e que representam 19,16% da área continental sob proteção (Ministério do Meio Ambiente, 2024). Apesar do número expressivo de UCs, uma parcela minoritária possui instrumentos de gestão consolidados, como planos de manejo² (21,3%) e conselhos gestores³ (30,6%) (Ministério do Meio Ambiente, 2024). Tal panorama evidencia um hiato significativo entre a criação formal de UCs e a garantia de sua gestão efetiva e participativa no país.

No contexto das Unidades de Conservação brasileiras, sua distribuição por biomas revela que apenas 10,5% da área total em UCs são classificadas como pertencentes ao bioma Mata Atlântica, o que equivale a 116.596 km² (Brasil, 2024). Ainda segundo o CNUC, o Paraná possui cerca de 3.000 km² em parques nacionais de diferentes biomas, dos quais 338,6 km² correspondem ao Parna do Superagui (Brasil, 2024). Neste sentido, fica evidenciada a relevância como área de preservação referente a Ilha de Superagui, assim como sua tipificação como Parque Nacional.

Destaca-se que a Lei do SNUC (Lei n. 9.985/2000) visa a contribuir para a manutenção da biodiversidade e de ecossistemas, mas, também, tem por objetivo proteger os recursos naturais necessários para a subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente (Brasil, 2000).

¹ No Brasil, Unidades de Conservação (UCs) são espaços territoriais, incluindo suas águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituídos pelo Poder Público. Possuem objetivos de conservação e limites definidos, estão sob regime especial de administração e a elas se aplicam garantias adequadas de proteção, conforme a Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000 (Brasil, 2000).

² Documento técnico que orienta a gestão de Unidades de Conservação (UCs). Baseado em estudos da área, estabelece seu zoneamento, normas de uso, manejo dos recursos e atividades permitidas, visando os objetivos de conservação da UC (Brasil, 2000, art. 2º, XVII, e art. 27).

³ Órgão colegiado para gestão participativa de Unidades de Conservação (UCs), com representação diversa (governo, sociedade civil, comunidades locais). Acompanha o plano de manejo e propõe diretrizes para a UC (Brasil, 2000, art. 29 e 30).

As seções seguintes discutem as implicações do zoneamento ambiental – exigência legal para Unidades de Conservação – para os povos e comunidades tradicionais e sua relação com o desenvolvimento sustentável. Subsequentemente, são apresentadas a metodologia da pesquisa e a análise dos resultados do estudo de caso no Parna do Superagui, seguidas das considerações finais.

2 Unidades de Conservação, Populações Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável: aproximações para discussão

O conceito de meio ambiente, embora tecnicamente definido como o conjunto de elementos bióticos, abióticos e suas interações, abrange, em uma perspectiva jurídica mais ampla e em consonância com a Constituição Brasileira, como também as dimensões artificiais e culturais que moldam a vida em sociedade (Milaré, 2009).

A dicotomia entre natureza e cultura ou patrimônio natural e dimensão humana é, porém, uma construção que não se sustenta universalmente, como demonstra o antropólogo Mauro Almeida (2004) em suas análises sobre as populações amazônicas, como é o caso dos seringueiros. O autor evidencia como as muitas paisagens tidas como naturais ou intocadas são, na verdade, o resultado de um longo processo de manejo, domesticação de espécies e construção ativa por sociedades pretéritas e contemporâneas (Almeida, 2004). Esses ambientes, profundamente moldados pela intervenção e conhecimento tradicional, desafiam definições que não integram a agência humana como parte constitutiva e histórica do meio, revelando a complexa coevolução entre sociedades e seus entornos (Almeida, 2021b).

Historicamente, os povos indígenas e as comunidades tradicionais têm moldado as paisagens e a diversidade de plantas ao longo de milhares de anos. Estudos arqueológicos testemunham essa longa história, mostrando que as plantas que cobrem sítios arqueológicos são manifestações de processos seculares ou milenares de construção de paisagens compostas de florestas antropogênicas e plantas domesticadas (Furquim *et al.*, 2021).

Territórios tradicionalmente ocupados, no Brasil e em outras partes do globo, frequentemente exibem um estado de conservação da biodiversidade notavelmente superior ao de áreas adjacentes (Moreira *et al.*, 2021). No contexto brasileiro, por exemplo, a criação de assentamentos agroextrativistas, Terras Indígenas, Reservas Extrativistas, Reservas de Desenvolvimento Sustentável e de Territórios Quilombolas tem protegido áreas de castanhais e ressaltado o papel das comunidades extrativistas na conservação de florestas (Santos, 2021, p. 159).

A criação de áreas protegidas é uma estratégia comum entre nações para resguardar características naturais de um determinado espaço. No Brasil, a Lei n. 9.985/2000 instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), o qual define e categoriza as Unidades de Conservação (UCs) em dois grupos principais: Unidades de Uso Sustentável e Unidades de Proteção Integral. A distinção fundamental entre eles reside no regime de uso dos recursos naturais: as Unidades de Uso Sustentável buscam conciliar a conservação da natureza com a utilização sustentável de parte de seus recursos, ao passo que as Unidades de Proteção Integral admitem apenas o uso indireto de seus recursos naturais (Matarazzo; Serva, 2021).

A Lei do SNUC (Brasil, 2000) reflete tensões internas, especialmente no se refere aos povos e às comunidades tradicionais, pois ora reconhece as populações tradicionais como integrantes do ecossistema, ora as vê como incompatíveis com regimes de proteção mais estritos (Granziera, 2024). Tendo em vista que a lei do SNUC (Brasil, 2000) contempla a permanência dessas comunidades em áreas com regime jurídico compatível para tal, a manutenção dessas comunidades poderia ocorrer por meio das subcategorias de Uso Sustentável que melhor se adaptem à sua permanência (Granziera, 2024).

No entanto, essa abordagem nem sempre foi implementada. Frequentemente, a criação de UCs desconsiderou a presença tradicional, culminando em retiradas forçadas com severos impactos socioculturais e nos meios de subsistência, além de promover um retrocesso na participação comunitária, como exemplificado pela reconfiguração de órgãos ambientais como a diluição do Centro Nacional de Populações Tradicionais (do Ibama), que levou a um retrocesso participativo devido a uma gestão mais transversalizada de suas funções assumidas pelo ICMBio (Almeida, 2021c, p. 80).

Como grande parte dessas comunidades ocupa territórios sem título de propriedade, a realocação ocorre sem direito à indenização, impossibilitando que se estabeleçam em novas áreas de forma digna (Granziera, 2024).

Mesmo com dispositivos legais que preveem o reassentamento ou a permanência temporária mediante termos de compromisso, esses mecanismos têm se revelado insuficientes para assegurar os direitos territoriais plenos dessas populações ou para impedir sua exclusão de áreas historicamente ocupadas (Granziera, 2024).

Portanto, embora a legislação do SNUC conte com mecanismos que abordam a situação das populações locais, esses arranjos frequentemente se mostram insuficientes para garantir seus direitos territoriais plenos ou para evitar sua exclusão de áreas tradicionalmente ocupadas. Além disso, mesmo quando consideradas, não raro é subestimada a devida importância de seus conhecimentos e práticas para a preservação e conservação do meio ambiente.

As unidades de conservação destinadas ao desenvolvimento sustentável permitem a presença de povos e comunidades tradicionais, desde que seu modo de vida esteja fundado em sistemas sustentáveis para a utilização dos recursos naturais. Portanto, conforme prevê a Lei do SNUC os

[...] sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, são desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica (Brasil, 2000, art. 20).

Por exemplo, atividades tradicionais como a caça e a pesca de subsistência, essenciais para a obtenção de proteína animal por muitas comunidades, são profundamente enraizadas em complexos universos socioecológicos e culturais (Antunes *et al.*, 2021). O manejo da fauna por esses grupos baseia-se em um vasto conhecimento geracional sobre história natural, dinâmicas ecológicas, uso do território e normas sociais – incluindo tabus e regras coletivas – que regulam as interações ser humano-ambiente e promovem a sustentabilidade dessas práticas (Antunes *et al.*, 2021). Tais adaptações culturais, que incluem restrições de caça e um conhecimento detalhado do comportamento e ciclos de vida dos animais, minimizam a pressão sobre a fauna. Iniciativas de manejo comunitário de recursos pesqueiros na

Amazônia, como as do pirarucu e de quelônios, ilustram a exitosa integração entre saberes tradicionais e científicos para a conservação da biodiversidade (Antunes *et al.*, 2021).

Por isso, na categoria de unidade de conservação de uso sustentável, é importante a existência de condições que assegurem os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida das populações tradicionais, devendo, também, garantir a valorização dos conhecimentos e técnicas tradicionais de manejo do ambiente, para a conservação e preservação deste.

A inclusão das relações e das produções humanas como parte do meio ambiente está em harmonia com o texto da Constituição Federal de 1988, que, em seus artigos 215 e 216, referentes à proteção da cultura, que abrange os patrimônios ambientais culturais, incluindo assim bens de natureza material e imaterial, que se traduzem em formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, criações científicas, artísticas e tecnológicas e aqueles que resultam de manifestações artísticas e culturais; considerando também espaços urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Essa amplitude do conceito de patrimônio cultural presente na constituição brasileira reconhece o pluralismo cultural presente no país (Milaré, 2009).

O enquadramento jurídico fundamental para a compreensão dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no Brasil é oferecido pelo Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável (PNPCT) para esses grupos. Esse decreto não apenas reconhece a íntima relação dessas comunidades com a natureza, mas também as define formalmente como:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007, art. 3º, I).

O escopo da PNPCT é abrangente, visando o reconhecimento, fortalecimento e garantia dos direitos da pluralidade de PCTs, incluindo povos indígenas e quilombolas, de forma integrada (Brasil, 2007).

Reconhecidas legalmente, essas populações contribuem também para a proteção ambiental, já que possuem profundo conhecimento do ambiente envolvido e podem colaborar com as instituições técnicas responsáveis pela gestão local (Matarazzo; Serva, 2021).

Ou seja, as populações tradicionais existem há gerações em determinadas regiões e produzem impacto reduzido sobre o meio ambiente devido a seus modos de produção de baixa tecnologia e não acumulativos de capital. Por outro lado, essas populações podem sofrer com o impacto gerado por agentes externos, sejam eles a exploração da área ou mesmo pela criação de áreas de preservação.

Destarte, o que há em comum entre essas populações é exatamente a narrativa subliminar sobre a economia que possibilita que a exploração dos recursos não seja suplantada por uma lógica de acumulação e concorrência, havendo uma noção de sustentabilidade que pode ser parte das diferentes visões de mundo e modos de relação entre ser humano e natureza (Almeida, 2021a). A afirmação sustentada, por exemplo, por Silva, Silva e Yamada (2019), que concluem em pesquisa com populações tradicionais de uma reserva extrativista (Resex) e que seu modo de vida é condição para a manutenção da interação sustentável com o meio

ambiente, é a de que essa interação, no caso da pesquisa citada, é fundamental para que o modelo proposto por uma reserva extrativista seja continuado.

Essa visão das populações tradicionais não é, porém, facilmente observada pelo senso comum, tampouco pelas forças que impulsionam um território ao progresso, pois a cisão ideologizada entre o ser humano e o meio ambiente recrudesce o sentimento de que os modos tradicionais de relação com a natureza devem ser suplantados pelo desenvolvimento econômico das regiões mais remotas do território nacional.

Embora legislações busquem amparar o desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais, essa intenção frequentemente entra em conflito com paradigmas preservacionistas que, ao partirem de uma separação estrita entre natureza e cultura, interpretam a presença humana primordialmente como um fator de risco ambiental. Essa visão hegemônica muitas vezes desconsidera ou subalterniza conhecimentos, já estabelecidos, revelando que, para inúmeras comunidades, os territórios são paisagens historicamente co-construídas. Ou seja, longe de serem espaços intocados, esses ambientes são o resultado de um manejo ativo e de um cuidado transmitido por gerações, em que as práticas tradicionais, como amplamente documentado (Cunha; Magalhães; Adams, 2021; Almeida, 2004), não apenas sustentam seus modos de vida, mas são frequentemente cruciais para a manutenção da diversidade biológica e a resiliência dos ecossistemas.

Refletindo uma visão de mundo específica da modernidade ocidental que instituiu uma profunda separação entre natureza e cultura, esta concepção foi também impulsionada por correntes naturalistas do século XIX (Latour, 2009), as quais interpretaram que a preservação exigiria o afastamento do ser humano da natureza, criando “bolsões intocados”. Tal pensamento fomentou o mito da natureza intocada e a subsequente importação de modelos de preservação, como o estadunidense. Esse modelo, ao ser transposto, não apenas falhou em considerar as realidades brasileiras – pois territórios já eram ocupados e manejados por povos e comunidades tradicionais há séculos sem depredação (Diegues, 2001) – mas também foi um paradigma que, mesmo em seu próprio contexto de origem, resultou na expulsão de povos indígenas.

Esse modelo prevê áreas de preservação isoladas do contato humano, exigindo que as populações que existem em tais espaços geográficos sejam realocadas e reassentadas em outra localidade, fora dos parques “[...] causando uma série de problemas de caráter ético, social, econômico, político e cultural” (Diegues, 2001, p. 14).

É nesse contexto que a região de Guarapeçaba, mais especificamente a parte que consiste no arquipélago de Superagui, foi foco da presente pesquisa. O Parna do Superagui é pertencente ao município de Guarapeçaba e integrante da Área de Proteção Ambiental (APA) de Guarapeçaba, no litoral Norte do Estado do Paraná. A APA de Guarapeçaba é parte do Complexo Estuarino Lagunar de Iguape-Cananeia e Paranaguá (Ministério do Meio Ambiente, 2020).

A comunidade tradicional do Parque Nacional do Superagui e seus arredores é aqui compreendida à luz do Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2007), que define povos e comunidades tradicionais como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa,

ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007, art. 3º).

Segundo o último Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), o município de Guaraqueçaba conta com uma população de 7.430 habitantes que representa um decréscimo em relação às 7.871 pessoas contabilizadas em 2010 (IBGE, 2010). Não há, porém, censo que especifique quantos moradores habitam a ilha de Superagui, que Niefer (2006) estima estar em torno de 1.200 habitantes.

Embora as grandes alterações antrópicas datem do final do século XIX, por conta do desenvolvimento agrícola – principalmente pelo cultivo da banana – a proteção ambiental de Guaraqueçaba, sob os cuidados do Estado, teve início em 1981 por meio da instalação do escritório do órgão ambiental estadual, sendo que a regulamentação de áreas específicas aconteceu a partir de 1982, com a criação do que inicialmente foi determinado como estação ecológica, e, em 1985, com a Área de Preservação Ambiental (Teixeira, 2004; Kasseboehmer; Silva, 2008; Diegues, 2004).

Nesse esforço de regulamentação e proteção em nível nacional, um marco significativo foi o Decreto Mata Atlântica ocorrido em 1990 – Decreto Federal n. 99.547/1990, revogado, mas que, apesar de sua importância, desconsiderou qualquer discussão sobre a ocupação humana como aliada à conservação, proibindo indeterminadamente o uso dos recursos florestais da Mata Atlântica nativa, inviabilizando as práticas de cultivo e conservação do solo pelos agricultores locais, praticamente tornando o plantio irrealizável (Teixeira, 2004).

Entre as assinaladas Organizações Não Governamentais (ONGs) envolvidas nos projetos ambientais da região de Guaraqueçaba, estava a Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem e Educação Ambiental (SPVS) que, em 1992, ficou responsável pela elaboração do plano de gestão, intitulado “*Plano Integrado de Conservação para a Região de Guaraqueçaba*” (SPVS, 1992). A SPVS, em 1994, passou a ser corresponsável pela gestão da APA de Guaraqueçaba em conjunto com o Ibama (Teixeira, 2004).

O Plano Integrado fundamenta-se na premissa, articulada no documento da SPVS de 1992, de que “[...] atualmente, a grande maioria das atividades antrópicas desenvolvidas na região são, se não incompatíveis, conflitantes com os objetivos de conservação de um dos últimos remanescentes da Floresta Atlântica e do complexo estuarino” (SPVS, 1992, p. 19).

Essa responsabilização da sociedade local, feita de forma generalista e sem diferenciar os grupos e as práticas existentes, não teve como foco a condição social local, tampouco as condições do pequeno agricultor, direcionando sua atenção de forma quase exclusiva aos impactos antrópicos considerados prejudiciais ao meio natural (Teixeira, 2004).

Mesmo que a direção dada pelo histórico de medidas de conservação citado demonstre que o desenvolvimento sustentável estava presente no discurso das organizações competentes, esse mesmo discurso era parcial em sua abordagem ao meio ambiente por desconsiderar as complexas interações socioecológicas e os saberes das comunidades locais.

Destaca-se que atualmente a Lei n. 11.428/2006 dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, regulamentada pelo Decreto n. 6.660/2008, que substituiu o Decreto n. 750/93, que revogou o Decreto n. 99.547/90. Essa lei apresenta a perspectiva do desenvolvimento sustentável ao prever a possibilidade de manejo e exploração sustentáveis das espécies da flora nativa, sem objetivo comercial, para consumo nas propriedades ou posses de povos e comunidades tradicionais (Brasil, 2006).

Corroborando a perspectiva da lei de proteção da mata atlântica e o desenvolvimento sustentável, pesquisas anteriores já consideravam os povos e as comunidades tradicionais que vivem na região litorânea, nesse caso, pescadores artesanais ou caiçaras, como aliados valiosos por causa do vasto conhecimento tradicional sobre a biodiversidade da floresta e do mar e de engenhosos sistemas de manejo desenvolvidos ao longo do tempo (Diegues; Arruda, 2001).

Portanto, evidencia-se que desconsiderar a intrínseca relação entre a organização sociocultural e os ecossistemas locais, bem como os saberes tradicionais sobre o manejo sustentável – como dos Caiçaras –, compromete fundamentalmente a elaboração de políticas ambientais e de gestão de UCs que sejam justas e eficazes.

2.1 Método

Esta pesquisa qualitativa e de caráter exploratório configurou-se como um estudo de caso aprofundado (Gil, 2002) junto à comunidade tradicional residente no Parque Nacional do Superagui. A abordagem metodológica combinou revisão bibliográfica e documental com trabalho de campo pautado por princípios etnográficos, envolvendo entrevistas semiestruturadas e observação direta. Os dados coletados foram posteriormente analisados de forma integrada, por meio de triangulação, visando compreender as especificidades do fenômeno em seu contexto natural.

Previamente à realização dos trabalhos de campo, a pesquisa foi submetida à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa, tendo sido aprovada pelo Parecer n. 3.636.061, de 11 de outubro de 2019.

A etapa de campo, destinada à coleta de dados primários, foi realizada por meio de entrevistas e da observação direta, com princípios recomendados pela etnografia, caracterizada como personalizada e multifatorial, que demanda contato estendido e próximo com a comunidade estudada.

O grupo selecionado para a observação direta e entrevistas corresponde à comunidade tradicional residente no Parque Nacional do Superagui. Considerando-se que essas populações são autodefinidas como pescadores artesanais, ou caiçaras, elas ocupam territórios e recursos naturais e destes dependem para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, critérios que permitem serem descritos como Povos e Comunidades Tradicionais, segundo o Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

A pesquisa desenvolveu-se em diálogo com os moradores das comunidades locais e o engajamento etnográfico com esses interlocutores pautou-se pela construção de uma relação intersubjetiva. Os contatos tiveram início em 2019, ao longo de sete dias de permanência na Vila de Superagui, com a finalidade de conhecer a comunidade e as lideranças locais, apresentar a proposta da pesquisa e identificar possíveis participantes.

A partir de março de 2020, em decorrência das restrições impostas pela pandemia de Covid-19, iniciou-se uma fase de comunicação remota, por meio de aplicativos de mensagens e ligações telefônicas, que se estendeu por aproximadamente dois anos, envolvendo lideranças de pelo menos seis comunidades da região. Nessa etapa, foram estabelecidos vínculos, e as estratégias de pesquisa foram adaptadas ao contexto pandêmico, visando a retomada segura

do contato presencial após a vacinação. O modelo fundamentou-se no trabalho do etnógrafo Daniel Miller que utiliza as redes como estratégia etnográfica (Miller; Venkatraman, 2018).

Em abril de 2022, foi realizada uma expedição de oito dias em caiaques oceânicos, percorrendo cerca de 125 km por canais estuarinos e áreas costeiras do Parna (Figura 2).

Figura 2 – Trajeto da expedição



Fonte: Elaborada pelos autores deste artigo a partir de imagem do Google Earth Pro. Versão 7.3

Essa expedição permitiu contato aprofundado, observações e entrevistas nas comunidades da Vila de Superagui, Guapicum, Saco da Rita, Vila Fátima e Barbados. As localidades visitadas, nas quais houve pernoite em acampamento foram, exclusivamente, aquelas em que a liderança local autorizou o contato com fins de pesquisa. A escolha por uma expedição a remo teve como intuito tanto proporcionar maior imersão e proximidade do pesquisador com a região e os moradores quanto servir como estratégia de observação da relação das comunidades locais com as águas estuarinas. Adicionalmente, a partilha das experiências de navegação – enfrentando o vento, a chuva e as marés – frequentemente se tornava o tema inicial das conversas presenciais, facilitando a transição dos contatos remotos e estabelecendo de imediato um laço de proximidade e fluidez com os interlocutores.

Resultados

A localização geográfica das vilas tem relação com a própria cultura caiçara que precisa se relacionar com a terra – o mato – e com áreas ricas em pescados do mar, como as barras (Bazzo, 2010). No Plano de Manejo de 2020, constam que são seis comunidades com população superior a 100 habitantes, sendo a Barra de Superagui e Ariri as maiores (Ministério do Meio Ambiente, 2020).

Essas vilas tornam-se mais populosas porque oferecem melhor infraestrutura e proximidade do local de trabalho, tendo em vista que na barra se encontra o local de saída das embarcações motorizadas (Ministério do Meio Ambiente, 2020). Mas é também nessas localidades que existem outras fontes de renda assalariadas, primeiramente em

estabelecimentos públicos como escolas, postos de saúde e unidades dos correios, mas também com a própria organização dos pescadores em colônias, possibilitando a aposentadoria por tempo de trabalho ou a instituição de pensões em caso de falecimento (Bazzo, 2010).

Porém, como a própria distribuição atual da população no Parna sugere, havia, anteriormente, interação e um manejo mais amplos do território e de seus diversos ambientes além da Vila de Superagui, por exemplo. Essas comunidades relacionavam-se com atividades de coleta e extração de frutos e produtos vegetais nativos, com a caça de pequenos animais, a pesca sazonal e a lavoura de pequena escala do tipo pousio – na qual o espaço de terra utilizado para uma colheita permanece posteriormente intocado por períodos de cinco a 20 anos, permitindo sua recuperação (Diegues, 2004). Tais atividades se caracterizavam como economia de pequena escala, utilizando para isso recursos renováveis e técnicas adequadas ao ecossistema local (Diegues, 2004).

Esse conjunto de práticas tradicionais favorecia a dispersão da população no território. A título de exemplo, as lavouras precisavam contar com a baixa fertilidade do solo litorâneo. As áreas de coleta de frutas nativas, de madeira para construção de embarcações ou instrumentos para o fandango, também demandavam o conhecimento e o uso do território além da vila. Isso pode ser evidenciado pelas reminiscências de moradias abandonadas e derrubadas ao longo da área do parque, assim como pelas famílias que ainda vivem na Praia Deserta.

O declínio das lavouras – as roças – na década de 1960 pode ter se constituído em motivação para o movimento da população em direção a comunidades mais centralizadas. Segundo Diegues (2004), esse declínio resulta da falta de orientações técnicas adequadas para o melhor aproveitamento do solo pouco fértil, da falta de apoio, da intensificação e do aumento da demanda de tempo da pesca comercial, assim como das restrições impostas pela legislação que, por se tratar de unidades de conservação e áreas de preservação permanente, impactam no plantio das roças, na extração de madeira e da moradia na área do Parna externa às vilas (Diegues, 2004).

Com relação às restrições sobre a moradia, Pilar⁴, moradora da Vila de Superagui que trabalha com turismo, demonstra o desencontro de informações sobre a legislação, mas confirma que entre os moradores existe uma sensação de pressão para não residir na área do Parna fora da vila. Assim, a entrevistada, que deseja vender sua pousada, diz ter dificuldades, pois, “desde que tombou parque na ilha” (Pilar, entrevista realizada em 2020) existem limitações para quem vem de fora comprar e construir, além de que muitas casas foram derrubadas porque estavam fora da área permitida o que, segundo ela, segue uma regra direta: “se a pessoa construir fora da área, quando sair da casa eles vêm e derrubam” (Pilar, entrevista realizada em 2020).

Embora Pilar identifique as restrições de zoneamento como positivas, por entender que evita que turistas comprem muitas casas – como na Ilha das Peças –, para ela a ilha se mantém atrativa por conta do trabalho, mas não para morar, por não ter muito o que fazer como “*passar, comer um lanche e comprar umas coisinhas pra gente*”, comentário que faz para justificar seu desejo de mudar-se para uma cidade maior (Pilar, entrevista realizada em 2020).

Durante o trabalho em campo, o percurso por meio da praia deserta clarifica a distribuição de moradias, pois foi possível observar que apenas quatro famílias vivem no decorrer dos seu

⁴ Todos os nomes são fictícios para resguardar a identidade dos participantes.

20 km de extensão. Foi em uma destas casas que Amaranta, mãe de três crianças e esposa de um pescador e morador, relatou que gosta de viver ali tendo a pesca como profissão. Explicou que seus filhos vão de bicicleta à escola na vila, de duas a três vezes na semana, além de confirmar que havia outras casas no percurso da praia deserta, mas que há tempos foram derrubadas, corroborando também a informação de Pilar, sobre a impossibilidade de se ausentar por muito tempo, sob o risco de que o poder público derrube a casa, ou com medo de que sejam de alguma forma despejados.

A legislação a que essas moradoras se referem é a Lei Federal n. 9.985/2000, que define em seu artigo 42, que

As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente alocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados pelas partes (Brasil, 2000, art. 42).

Porém, ressalta-se que no documento de 1995, que versa sobre o manejo da APA de Guaraqueçaba (Ibama, 1995, p. 58), consta que o zoneamento já estava sendo estudado e, paulatinamente aplicado, desde 1987, quando um convênio com o Ipardes⁵ lançou as bases para o zoneamento da APA. Zoneamento esse que, levando em conta o Decreto n. 90.883, que estabelece as Zonas de Vida Silvestres, objetivava a proteção da biota nativa, para garantir a reprodução e proteção do ambiente de espécies raras, endêmicas, em perigo ou ameaçadas de extinção.

É possível questionar a que responde a aplicação deste decreto na região, pois, embora o plano de manejo e o Decreto n. 90.883 pudessem sugerir que as práticas das populações locais representavam uma ameaça, há indicações de que estas comunidades, por meio de seus conhecimentos tradicionais, arranjos sociais e sistemas de crenças profundamente integrados à sua relação com a floresta, desenvolviam formas de manejo e controle ecológico baseadas em sistemas de conhecimento tradicionais que visavam evitar o esgotamento das espécies e manter uma relação equilibrada com a floresta (Almeida, 2004).

Gabriel, morador de Guapicum, uma vila que se encontra nas partes mais internas ao Parque Nacional de Superagui (Figura 2), ressaltou suas preocupações com a grande dificuldade em construir novas casas por conta das restrições da legislação ambiental, mas que, mesmo assim isto vem acontecendo com um formato já conhecido: as casas de frente para o mar – ou para o canal – são compradas por turistas e os moradores constroem ao fundo, sobre solo lamenoso e, portanto, em local menos valorizado. Esse fato o preocupa especialmente, pois, seus familiares não teriam outra opção a não ser comprar uma casa ou terreno de pior qualidade, por preço elevado ou, mudar-se.

A preocupação de Gabriel não é exagerada, pois a especulação imobiliária advinda do turismo é um problema detectado em diferentes localidades, mas que tem em seu encontro com povos e comunidades tradicionais padrão similar e documentado em relação a Guaraqueçaba, Ilha do Mel e Ilha das Peças (Silveira-Junior; Botelho, 2011). A especulação imobiliária pode resultar, desta forma, na restrição do uso da área pelos moradores, na construção em áreas desvalorizadas ou de risco e no desuso das atividades tradicionais que podem ser substituídas por atividades de cunho predatório, gerando impacto indesejado na região (Silveira-Junior; Botelho, 2011).

⁵ Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (Ipardes).

Gabriel questiona também a aplicação seletiva da lei, contrastando a capacidade dos turistas na Ilha das Peças de superar embargos legais à construção com bons advogados – recurso inacessível aos moradores, para quem a legislação é “mais pesada”. Essa disparidade, que segundo ele se estende às restrições para morar, plantar e pescar, levou-o a questionar diretamente as autoridades: *“Eu sempre perguntava para a guarda por que eles podiam e nós não, por que se tiver advogado pode construir lá nas Peças e até aqui se quiser?”*. Ele acrescenta que, apesar de seu passado envolvimento em mobilizações e defesa territorial como liderança local, a falta de alteração no cenário o fez desistir de buscar flexibilizações para os moradores.

Deslocando-se no sentido Norte após Guapicum, é a partir de Tibicanga que o isolamento aumenta nitidamente, tendo em vista que os sinais de internet e telefonia começam e se tornar inexistentes, assim como a eletricidade passa a ser por painéis fotovoltaicos e não mais por cabeamento submarino, como observamos em Guapicum e Tibicanga.

Esses painéis estavam presentes até na comunidade do Abacateiro, mas tanto nesta quanto na comunidade de Barbados, estavam desativados ou parcialmente funcionais por conta da falta de reposição de peças pelo Estado. Isso também foi observado em Barbados e Saco do Morro, onde os painéis funcionavam parcialmente e os geradores movidos a diesel eram evitados devido ao alto valor do combustível, fazendo com que a eletricidade fosse rationada e pouco eficiente.

A questão da moradia é um ponto recorrente nas entrevistas. Marques, por exemplo, destaca a injustiça de os pescadores artesanais serem culpabilizados pela diminuição da tainha, apesar da notória permissibilidade da pesca em larga escala fora do Parque Nacional, mas também em suas proximidades. Ele ressalta que os pescadores locais sabem que seu método no Parna tem impacto consideravelmente menor que outras práticas, mesmo artesanais de outras regiões, e acham injusto pagarem o preço por todos. Ao ser questionado sobre o motivo desta culpabilização, Marques responde que é por conta do Parque Nacional, demonstrando o conflito entre duas realidades: *“Claro que tem limite pro pescador artesanal, mas vai dizer que tem limite pros barcos que arrastam lá fora, para o industrial? Nunca tem... Matam tudo e a gente fica aqui sem poder pescar”* (Marques, entrevista realizada em 2022).

Esta insatisfação é demonstrada de forma similar por Garcia, que comenta quanto à disparidade sobre as roças, pois em algumas localidades se pode derrubar toda a vegetação para o plantio de soja e eles, membros de uma comunidade tradicional, não podem ter nem suas roças tradicionais que não fazem, segundo o morador, “aquele estrago todo” (Garcia, entrevista realizada em 2022).

Nesse sentido, há uma constante insatisfação dos moradores entrevistados em relação à falta de transparência sobre a legislação, ou como esta chega até eles. Documentalmente percebe-se que há uma lacuna do plano de manejo do Parque Nacional de Superagui que, embora criado em 1989, recebeu um documento específico apenas em 2020, publicado pelo Ministério do Meio Ambiente (2020).

Antes da elaboração do plano de manejo de 2020, as orientações para a área provinham de planos mais abrangentes voltados à APA de Guaraqueçaba. Entre estes, o plano de gestão oficial de 1995 (Ibama, 1995) servia como referência principal, embora iniciativas anteriores como o “Plano Integrado” da SPVS (1992) já tivessem proposto diretrizes para a APA. O plano de 1995, contudo, não contou com consulta popular e mostrou-se escasso em dados específicos sobre a região do Parque. Em contraste, o documento de 2020 para o Parna Superagui buscou uma maior aproximação com a comunidade, inclusive na realização

do levantamento socioeconômico, utilizando informações primárias junto aos moradores e dados secundários do entorno.

Além disso, o levantamento realizado na elaboração do Plano de Manejo, apontou mais de 300 demandas da população em relação ao planejamento e mais de 100 demandas sobre o zoneamento, incluindo diversas práticas tradicionais como parte deste montante de reivindicações (Brasil, 2020). Tais diferenças demonstram maior preocupação tanto na descrição da população que vive no parque, quanto em sua participação no processo de elaboração do documento, como promotores da proteção ambiental e na manutenção de seus traços culturais, notavelmente mais agraciados no documento atual, reconhecendo, também, suas necessidades, algumas delas decorrentes das próprias imposições legais previamente estabelecidas.

Embora perceba-se significativo aprimoramento no Plano de Manejo de 2020 em relação ao documento anterior, a chegada tardia do documento mais atual e a escassez de participação popular até então, deixa suas marcas. O entrevistado Arcádio diz que tem sido uma luta constante tentar conquistar direitos, os quais, em seu entendimento, já deveriam existir desde a criação do parque nacional. Neste sentido, fala diretamente que o plano de 2020 tem algumas conquistas, resultado de mais de 10 anos de luta. Corroborando sua fala, é possível verificar que há uma carta aberta, escrita em 2013, durante o Encontro Sobre a Violação de Direitos Humanos Provocados Pelos Parques Nacionais em Territórios de Comunidades Caiçaras e Pescadores e Pescadoras Artesanais no Paraná. De título devidamente descritivo, a carta é resultado das demandas dos moradores da região, mas também do Movimento dos Pescadores e Pescadoras do Litoral do Paraná (Mopear) e Movimento dos Pescadores Artesanais do Brasil.

O teor da carta aberta é de denúncia ao apresentar as “[...] injustiças praticadas pelo ICMBio contra os direitos de nossos povos, em especial nesse encontro, as comunidades caiçaras, pescadores e pescadoras artesanais atingidos pelo Parque Nacional de Superagui, em Guaraqueçaba” (Mopear, 2013).

O reconhecimento dos direitos dos povos caiçaras, como citado na carta, é descrito como um primeiro passo a ser dado pelo ICMBio para que se torne possível a participação desta população tradicional na elaboração do plano de manejo, manifestado como desejo dos participantes.

Há, na carta, menção direta ao impacto gerado pelas decisões tomadas sem a participação da população, causando prejuízo ao modo de vida local, como se pode observar no trecho reproduzido a seguir:

Denunciamos medidas e tomadas de decisão autoritárias e arbitrárias de gestores em posição de poder, que tem promovido a ampliação da desigualdade e da exclusão social nas comunidades, ao desconstituir direitos territoriais, ignorar o reconhecimento e a efetivação de direitos, e impedir a reprodução do modo de vida das comunidades, compatíveis com a conservação dos recursos naturais (Mopear, 2013).

O que evidenciam, tanto a carta aberta quanto manifestações documentadas em vídeo⁶, é a organização progressiva do Movimento dos Pescadores Artesanais e a resultante pressão para a confecção de um plano de manejo participativo, assim como as denúncias em torno

⁶ A exemplo do vídeo publicado no site YouTube em 2014, intitulado “Na Terra e No Mar: Nós Vamos Lutar!!!”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XHHN0e6SHCI&list=PLsW6rGwdRuRqXJNktTlSHn2BfLimNjG3qm&index=5>.

do tolhimento de direitos das comunidades locais que poderiam, segundo o movimento, ter sido reconhecidos desde o início como práticas oriundas da cultura caiçara.

O distanciamento da população em relação ao plano de manejo evidencia-se em diversas situações no decorrer da pesquisa, mas pode ser exemplificado nas falas tanto de Francisco, quanto de Aureliano e Pilar, participantes que relatam não saber exatamente se podem ou não ter roças, mas identificam o problema relacionado às moradias e a limitação de construção dentro do Parque Nacional, à extração de alguns tipos de madeira, mas não conhecem ainda o plano de manejo publicado em 2020, tampouco como este impactaria suas vidas; nas palavras de Francisco: *"Acho que estou meio por fora disso... Preciso saber mais sobre esse Plano de Manejo"* (Francisco, entrevista realizada em 2021).

A inexistência por quase três décadas de um Plano de Manejo específico para o Parque Nacional de Superagui, mas a existência de um plano geral ao qual o Parque estava inserido, concomitante à legislação percebida como uma imposição/repressão que não esclarece os direitos dos moradores, são uma possível causa para este conflito que transparece nas falas dos moradores entrevistados. Como verificado, este documento não descreve o que é permitido ou proibido aos moradores, em relação à área onde vivem e as práticas tradicionais que podem ou não realizar, ficando a cargo dos agentes do órgão ambiental a fiscalização e, concomitantemente, a informação da população sobre os limites de seus afazeres. Na ausência de um documento e do discurso claro e participativo, o conflito com a legislação, apresentada por meio dos representantes do poder público, é inerente.

Garcia fala, nesse mesmo sentido, de sua trajetória pessoal quando sua família precisou mudar-se para Saco da Rita, sua moradia atual. A mudança, que ocorreu há 20 anos foi necessária, segundo Garcia, porque a legislação tornou inviável a sobrevivência nas áreas menos remotas, ressaltando que, não podendo plantar, caçar, nem mesmo tendo o suficiente de pescado para vender, chegaram a passar fome (Garcia, entrevista realizada em 2022).

Ele conta que seu pai teve problemas com a polícia ambiental por conta de sua roça e que a polícia apreendia suas ferramentas, chegando em algumas situações a usar de violência, sendo que se viram obrigados a sair ou passar fome. Garcia descreve o conflito entre a lei que o proíbe de pescar algumas espécies porque o local onde vive é região de desova, o que diz entender e concordar, mas que a proibição deveria levar em conta o saber do pescador, entendendo que os legisladores deveriam atentar-se para como a pesca é realizada, para depois proibir. Além disso, aponta o conflito entre o que seria a situação que viveu no passado como pescador artesanal, que vivia tanto da pesca quanto da roça, mas que com a imposição das regras de pesca e limitação das roças, passou a depender do comércio de peixe e caranguejo, algo que entende como uma piora em sua condição de vida. Em suas palavras:

Não pode pescar no baixio porque aqui tem filho de peixe, mas se usa malha 11 não tem como pegar. Sabe a malha né? O buraco que tem na rede, o tamanho dele na rede. Aí você pesca com malha grossa que não vem filho de peixe. Mas a manjuba é que nos dava mais sustento para poder comprar no mercado; só que eles proíbem pescar ela qualquer hora, porque ela é pequena e diz que pega os alevino dos peixe, aí a gente não pega mais ela. Mas aí eu te pergunto, que pescador que não sabe ver onde está a manjuba? Que pescador que não sabe usar a rede? Que pescador que não sabe a diferença da manjuba pro filho de peixe? Claro que sabe!

Aí eles proíbe pescar no baixio, proíbe pescar manjuba, proíbe pegar a tainha com cerco. Porque agora a tainha dá bem pouco sustento, a gente pega ela aqui com rede, mas dá pouca porque entra pouco dela aqui na boca de rio, mas ajuda um pouquinho. E tem o caranguejo, que dá um pouco mais, mas só 2 meses que dá aqui pra gente. Mas, olha, só você indo junto pra filmar o que a pessoa sofre pra pegar o caranguejo nesse mangue, só indo junto pra entender; e vou te dizer que eles fazem errado a data que proíbe, não sei se não entenderam direito ou se quem tá lá em cima não sabe, porque aqui eles liberam bem na época que ele corre, que corre pra fazer cria. Não pode pegar essa época, né, o certo não é pegar nessa época, mas se eles liberam a gente tem que pegar porque o caranguejo que ainda dá uma renda, porque o certo era antes.

Tem bastante caranguejo, mas, olha, não sei o que vai ser desse povo aqui se uma hora não quiserem mais comprar o caranguejo. Mas tem muito, sempre teve, porque a gente sabe a hora de pegar o caranguejo, sabe o peixe que tem que matar e o que tem que cuidar pra ter mais depois; igual sabia da caça. Se tinha caça, meu pai dizia pra matar uma e deixar o resto ir, pra depois ter mais. Não é assim que esse pessoal pensa, eles pensam que a gente vai matar tudo, mas o pescador que nasceu aqui sabe o que pode e o que não pode. Agora eles proíbe, mas não vem conversar, ou é quem faz a lei lá em cima que às vezes eles ensinaram ele errado, olha, não sei.

Porque aí chega o fulano lá de Cananeia e paga cem conto o quilo da manjuba pros menino novo que pescam aqui pra cima e ficam sem defeso e sem poder pegar o siri, você acha que eles não vão vender? Claro que vai! Porque a gente que é pescador artesanal é porque a gente vive da pesca e do mato... antes de ter essas canoas de fibra, era do mato que tirava a madeira pra fazer a canoa, tinha a roça pra plantar de tudo: rama, arroz, feijão, mandioca... O único que não plantava era óleo e sal. Mas aí não pode ter roça, não tem mais mutirão, nem pode caçar nem pouquinho assim, então o pescador artesanal vira pescador profissional? Porque ele tem que vender pra manter a vida. (Excerto de entrevista presencial com Garcia, realizada em 2022 e registrada em diário de campo).

O descontentamento com relação a ter seu saber como pescador artesanal reconhecido é um sentimento que transparece na fala de Garcia, mas também de outros participantes, como apresentado anteriormente nas entrevistas com Gabriel e com Arcádio. Descontentamento que mostra a verticalidade de ações em seu histórico de criação e implementação. Mas há um conflito secundário que aparece nas falas de Garcia: o empuxo que a própria legislação criou para que o pescador que vivia da terra e do mar passasse a viver cada vez mais apenas da pesca, de forma a depender da venda do pescado subvalorizado, cada vez em quantidade maior para poder incluir-se de forma precarizada no ciclo de venda e compra, ou então se ver obrigado a abandonar sua casa e morar nas cidades.

Esse empuxo de uma comunidade não capitalista para o capitalismo pode ser interpretado como a fragmentação destas sociedades, resultado da destruição dos significados que têm objetos e práticas da comunidade quando esta é tomada por outra sociedade, a exemplo das colonizações (Canclini, 1983). Fragmentação que indica a construção de necessidades de consumo aliada à precarização da vida dessas comunidades, gerando uma expansão do capitalismo que padroniza os gostos e as necessidades, que podem abranger desde materiais de construção, a roupas e até hábitos provenientes do sistema centralizado que passam a substituir os próprios gostos e necessidades particulares da comunidade (Canclini, 1983).

Nesse sentido, a percepção de estarem alienados de seu próprio território em relação às leis e proibições que lhes são impostas – o que pode ser compreendido como um conflito no

qual a lógica estatal-mercadológica desafia os modos de vida tradicionais (Almeida, 2021b) – força esses sujeitos a buscarem mediações para sua sobrevivência. Frequentemente, essa busca por mediação se traduz na reconfiguração, de pescador e canoa, como “empreendedores de si mesmos” (Han, 2015), visando sustentar a dependência que passam a ter tanto em relação aos produtos básicos de consumo quanto ao desejo gerado pelo mercado capitalista, ilustrando a complexa interação entre a mentalidade neoliberal e realidades locais com ontologias distintas.

Garcia captura o caranguejo e pesca mais do que consome porque precisa do dinheiro da venda, pois a tímida roça que se arrisca a cultivar, por conta do antagonismo com a lei, não é suficiente como eram as roças dos tempos que cada família demandava um mutirão para o plantio e a colheita (Garcia, entrevista realizada em 2022). Gabriel relata que décadas atrás a pesca do camarão e da pescada era farta, mas que, por causa de um ciclo de acontecimentos, a própria demanda pelo camarão, sua disponibilidade – fartura – assim como o declínio das roças fizeram com que a sobrepesca aumentasse em virtude da necessidade de os pescadores capturarem maior quantidade, possibilitando alavancar seu poder de compra. Segundo Gabriel, esse ciclo causou o declínio na quantidade de camarão, assim como na adoção de práticas cada vez mais agressivas de pesca:

Antes pegava o camarão usando engodo [uma isca em bola feita com resto de peixe e barro] e tarrafa, dava 10 tarrafadas em um dia e já tinha camarão pra vender e ficar bem. Não precisava pegar tanto e a malha da rede era grossa assim... Era bonito de ver, isso aqui na frente, essa escuridão aí ficava parecia que cheia de vagalume, de tanto barco pegando camarão. Mas não diminuía o camarão ano a ano porque nós não pegava tanto e usava rede de malha mais grossa. Hoje não, os menino aí tem que pegar muito camarão pra vender e ter um sustento e tem muito menos que tinha, porque começaram a pegar muito pra fazer a compra de mercado, vender o camarão e fazer dinheiro [...].

Aí hoje usam uma malha tão fina que mal passa água e passam o dia arrastando com o barco pra pegar o camarão, não é mais tarrafa, a malha bem fininha assim, ó, e arrastam o dia todo pra fazer o sustento. A pescada, a mesma coisa, depois que começou a encostar aqueles barco grande lá pra perto da Ilha do Mel, a gente quase não pega mais aqui dentro, e tinha muita pescada! Hoje é raro dar pescada boa aqui porque esses barcos grande pegam tudo daqui até Santa Catarina, e eles pescam 24 horas por dia, ficam vários dia dentro da água só arrastando tudo que tem. Aí vem aqui e dizem que nós que não podemos pescar porque vamos acabar com o peixe. (Excerto de entrevista presencial com Gabriel, realizada em 2022 e registrada em diário de campo).

O que Gabriel indica não é apenas a insatisfação por conta da diferença na aplicação das leis, mas também a correlação entre a necessidade de pesca e de consumo que, em seu entendimento, está relacionado ao declínio das roças e mutirões. Esse ciclo de necessidades alterou as práticas locais, assim como a relação com o tempo, que passa a demandar mais pesca para sustentar sua própria existência. Gabriel relata também a tristeza de ter visto pessoas partirem para viver na cidade, em geral com trabalhos precarizados porque não foi possível viver sem as roças:

Tinha gente aqui que não pescava muito, pescava também, mas vivia mais da roça e de trocar a produção. Às vezes porque não tinham canoa boa, não se dava muito na pesca, aí quando teve que começar a pescar mais pra sustentar a família e já não tinha mais mutirão pra roça, ou então a ambiental tinha apreendido tudo que tinha. Tinha gente que não aguentou e foi pra cidade; teve gente que passou fome. Já viu, né? Tiveram que ir embora. (Excerto de entrevista presencial com Gabriel, realizada em 2022 e registrada em diário de campo).

Marques, embora mais novo que Gabriel, morador das proximidades da Barra de Superagui, diz que sente falta das roças, mas que hoje é difícil ter uma roça que forneça o suficiente para consumir, porque não tem mais os mutirões nem o costume de plantar, o que para ele resulta em pescar e pegar o caranguejo para pagar o mercado: “*O mercado consome o que a gente ganha... É pescar, vender, comprar coisa básica e sobra pouco, quase nada*” (Excerto de entrevista presencial com Marques, realizada em 2022 e registrada em diário de campo).

Compreende-se, assim, que as práticas econômicas são indissociáveis do modo de vida e da ontologia de uma comunidade (Almeida, 2021a). A imposição de uma ontologia econômica neoliberal, que reduz o universo socioeconômico a empresas e indivíduos proprietários, pode gerar um conflito de visões de mundo que desarticula os modos de vida tradicionais, em que o econômico e o cultural se constituíam mutuamente (Almeida, 2021a). Nesse processo, alguns sujeitos podem ser capturados por essa nova lógica a ponto de se distanciarem de suas raízes e práticas tradicionais, como analisa Canclini (1983). O relato de Pietro – que afirma não ter tempo para o fandango ou a roça devido à necessidade de pescar camarão para cobrir dívidas financeiras (Pietro, entrevista realizada em 2022) – ilustra vivamente essa transformação e a sobreposição de prioridades.

Essa relação conflitiva com a legislação ambiental, que aparece nas falas dos participantes carregada por um sentimento de não pertencimento, pode ser entendida como fator alienante dos sujeitos, para o qual alguns encontram a saída que Arcádio chamou de “resistência”. Essa resistência aparece como o conhecimento sobre a própria identidade cultural local que Francisco, por sua vez, *começa a descobrir e historicizar por meio da questão: “como o fandango deixou de acontecer?”*. Arcádio passa a flexibilizar a repressão através do conhecimento da legislação e de seus direitos enquanto população tradicional.

Mas cara, só pra te deixar a par, nós temos muita roça já dentro das nossas comunidades, o povo não fazia porque era proibido, mas graças a luta do movimento já temos várias. Tem uma roça de arroz, tem roça de mandioca, as pessoa voltaram a fazer suas farinha de novo. Não vem com essa não, eles tentaram acabar com a nossa cultura [...]. (Excerto de entrevista presencial com Arcadio, realizada em 2022 e registrada em diário de campo).

Essa conquista é percebida como uma luta. Aqui interpretada como luta tanto social quanto subjetiva frente às impositivas demandas geradas pela institucionalização do Parque e pelas novas lógicas socioeconômicas que reconfiguraram seu território e modo de vida.

3 Conclusão

Dessa forma, tendo em vista o objetivo da pesquisa em explorar quais as implicações que o plano de manejo do Parque Nacional de Superagui trouxe para a população humana que habita a área, conclui-se que isso não foi benéfico para a população caiçara local, além de ter sido ignorada na elaboração do primeiro plano de manejo, considerando que não há relatos de reuniões de consulta no documento analisado e nem memória local dos entrevistados referente à participação.

Contudo, reivindicações antigas como autorização para roçado são reconhecidas em documentos recentes derivados de manifestações locais e da Associação de Pescadores e Pescadoras (Mopear).

Outras insatisfações percebidas em relação ao plano de manejo foram: i) o descontentamento por conta da desvalorização dos aspectos culturais que definem esses moradores como população tradicional, sensação referida constantemente nas falas dos participantes, assim como nos documentos apresentados neste trabalho; ii) o medo de perder suas casas pela demolição ou pela ocupação por turistas; iii) a limitação referente ao uso da área para a plantação de pequenas roças de subsistência; e iv) a atribuição de culpa pela diminuição da pesca e escassez de estoques pesqueiros.

É perceptível que a criação do Parque Nacional impôs regras sem contar com a participação da população para a definição de questões essenciais como moradia, territorialidade e manejo das práticas tradicionais do povo caiçara, que ali vive há gerações.

Nesse sentido, há o movimento de reação por parte dos moradores para que seu modo de vida seja retomado, de forma a criar condições para que possam permanecer no Parque Nacional mesmo que qualquer mudança em seu local de sua moradia precise ser constantemente negociada com as autoridades ambientais.

Destaca-se que a permanência das comunidades tradicionais, nesse caso caiçaras, está garantida pela Lei do SNUC (Lei n. 9.985/2000) e pela Lei de Proteção do Bioma Mata Atlântica (Lei n. 11.428/2006), assim como é reconhecido o direito de uso para fins não comerciais, ou seja, para sustento próprio das comunidades residentes em harmonia com a proteção constitucional.

Entendemos que a discussão sobre a permanência ou não de uma população dentro de uma área de proteção ambiental é complexa, demanda a avaliação de cada caso com suas particularidades, não se fazendo recomendada a replicação de um modelo para diferentes regiões. Essa discussão exige, no entanto, uma abordagem interdisciplinar que seja capaz de desvelar os conflitos ontológicos e os impactos subjetivos gerados por modelos de conservação que historicamente silenciaram ou subalternizaram as populações locais e seus modos de vida. Reconhecer a riqueza dos conhecimentos e das práticas dessas comunidades, e sua ativa contribuição para a manutenção da sociobiodiversidade, não é apenas um imperativo ético ou uma reparação histórica, mas o alicerce para a construção de estratégias de gestão que sejam verdadeiramente participativas, culturalmente pertinentes e ecologicamente eficazes, garantindo que distintas culturas e saberes sejam, de fato, preservados e valorizados.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiros e suas lutas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 19, n. 55, p. 33-52, jun. 2004.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10-29, jan. 2021a.
- ALMEIDA, Mauro W. B. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021b.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. As reservas extrativistas e a conservação da floresta. In: *In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (organizadoras). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2021c. Seção 5. p. 59-80.

ANTUNES, André Pinassi *et al.* Manejo da fauna terrestre. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. (EMPERAIRE, Laure, coordenador da seção 7. p. 241-266.

BAZZO, Juliane. **Mato que Vira Mar, Mar que Vira Mato**: o Território em Movimento na Vila de Pescadores da Barra de Ararapira. 2010. 287p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

BRASIL. **Lei n. 11.428, de 22 de dezembro de 2006**. Dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11428.htm. Acesso em: 3 mar. 2024.

BRASIL. **Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências, 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 3 mar. 2019.

BRASIL. **Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 28 maio 2025.

CANCLINI, Néstor G. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (coord.). **Os territórios indígenas e tradicionais protegem a biodiversidade?** São Paulo: SBPC, 2021. (Coleção Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil, v. 5). Disponível em: <https://portal.spcnet.org.br/livro/povostradicionalis5.pdf>. Acesso em: 22 maio 2025.

DIEGUES, Antonio C. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2001.

DIEGUES, Antônio C. **Comunidades Litorâneas e Unidades de Proteção Ambiental: Convivência e Conflitos – O Caso de Guararema**. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas, 2004.

DIEGUES, Antônio C.; ARRUDA, Rinaldo S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília, DF; São Paulo: Ministério do Meio Ambiente; USP, 2001.

FURQUIM, Laura *et al.* O testemunho da arqueologia sobre a biodiversidade, o manejo florestal e o uso do fogo nos últimos 14.000 anos de história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da *et al.* (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. (Eduardo G. Neves, coordenador da seção 6). p. 12-32.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GRANZIERA, Maria Luiza Machado. **Direito ambiental**. 6. ed. Indaiatuba, SP: Foco, 2024. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvvirtual.com.br>. Acesso em: 29 maio 2025.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. 1. ed. São Paulo: Vozes, 2015.

IBAMA – INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. **Área de Proteção Ambiental de Guararema – Paraná – APA de Guararema**: Plano de Gestão Ambiental. Curitiba: Convênio Ibama/SEMA, 1995.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **IBGE Cidades**, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/guararema/pesquisa/23/27652?detalhes=true>. Acesso em: 28 abr. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2022 Cidades**. 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/guaraquecaba/panorama>. Acesso em: 3 nov. 2023.

KASSEBOEHMER, Ana L.; SILVA, Ivan C. O olhar de pesquisador sobre Guaraqueçaba, Paraná. **Floresta**, Curitiba, v. 39, n. 3, p. 643-658, jul.-set. 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

MATARAZZO, Gustavo; SERVA, Maurício. Unidades de Conservação Ambiental – uma Análise Pragmatista da Gestão e dos Modos de Existência Organizacional de uma Estação Ecológica. **Revista Organizações e Sociedade**, Salvador, p. 602-621, 2021.

MILARÉ, Édis. **Direito do Ambiente**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

MILLER, Daniel; VENKATRAMAN, Shriram. Facebook interactions: an ethnographic perspective. **Social Media + Society**, [s.l.], v. 4, n. 3, art. 2056305118784776, jul.-set. 2018. DOI: 10.1177/2056305118784776.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Plano de Manejo**: Parque Nacional de Superagui. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2020.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Painel Unidades de Conservação Brasileiras**. 2024.

Disponível em: <https://cnuc.mma.gov.br/powerbi>. Acesso em: 31 maio 2025.

MOPEAR – MOVIMENTO DOS PESCADORES E PESCADORAS DO LITORAL DO PARANÁ.

Carta aberta à sociedade brasileira do Mopear: Campanha Nacional pela Regularização do Território das Comunidades Tradicionais Pesqueiras. Disponível em: <http://peloterritorioipesqueiro.blogspot.com/2013/12/carta-aberta-sociedade-brasileira-do.html>. Acesso em: 30 dez. 2013.

MOREIRA, Priscila Ambrósio *et al.* Domesticação de plantas e de paisagens. In: CUNHA, Manuela Carneiro da *et al.* (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. (Eduardo G. Neves, coordenador da seção 6). p. 47-55.

NIEFER, Inge A. Segmentación por Beneficios de los Visitantes de la Isla Superagüi, Brasil: análisis multivariado para la identificación de segmentos del mercado ecoturístico. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, Buenos Aires, v. 15, p. 197-219, 2006.

RÖSLER, S. **O Ecoturismo como ferramenta para a conservação do Parque Nacional do Superagüi, Guaraqueçaba-PR**. 2006. 138f. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) – Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/5523>. Acesso em: 20 jun. 2025.

SANTOS, Raquel Rodrigues dos. Castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa Bonpl.*) – aspectos de sua economia e cadeia de valor. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. (Laure Emperaire, coordenador da seção 7). p. 156-159.

SILVA, Anselmo G.; SILVA, Fátima C. D.; YAMADA, Thiago. Reprodução social de populações tradicionais e pecuária na Reserva Extrativista Chico Mendes: reflexões a partir dos projetos de vida de jovens extrativistas. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, dezembro de 2019.

SILVEIRA-JUNIOR, Wanderley J.; BOTELHO, Eloise S. Turismo em áreas protegidas e inclusão social de populações tradicionais: um estudo de caso da Cooperativa de Turismo de Guaraqueçaba (PR). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 441-462, 2011.

SPVS – SOCIEDADE DE PESQUISA EM VIDA SELVAGEM E EDUCAÇÃO AMBIENTAL. **Plano Integrado de Conservação para a Região de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil**. Curitiba: SPVS, 1992. v. 1.

TEIXEIRA, Cristina. A proteção Ambiental em Guaraqueçaba: substituição de agentes e concepções sobre a relação sociedade meio ambiente. In: II ENCONTRO ANPPAS. Indaiatuba, ANPPAS, 2004. **Anais** [...]. Indaiatuba, 2004.

Daniel Ribeiro Branco

Doutor em Gestão Ambiental pela Universidade Positivo em 2022. Mestre em Psicologia (Epistemologia e Práxis em Psicologia) pela Universidade Estadual de Maringá em 2014. Graduado em Psicologia pela Universidade Positivo em 2011. Psicólogo clínico e psicanalista.
Endereço profissional: Rua Herculano C. Franco de Souza, n. 271, Água Verde, Curitiba, PR. CEP: 80240-290.
E-mail: danielribeirobranco@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2657-1763>

Clarissa Bueno Wandscheer

Doutora em Direito Econômico e Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2011. Mestre em Direito Econômico e Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2003. Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2001. Atualmente é professora dos Programas de Pós-Graduação em Direito (PPGD) e em Gestão Ambiental (PPGAMB) da Universidade Positivo, pesquisadora do Centro de Pesquisa de Universidade Positivo (CPUP).
Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental – Universidade Positivo, Rua Prof. Pedro Viriato Parigot de Souza, n. 5.300, Campo Comprido, Curitiba, PR. CEP: 81200-452.
E-mail: clarissa.wandscheer@up.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8593-5838>

Mario Sergio Michaliszyn

Doutor em Ciências Sociais – Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 1999. Mestre em Ciências Sociais – Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 1993. Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado em Sociologia) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 1984. Atualmente é professor do Programa de Pós-graduação em Gestão Ambiental (PPGAMB) da Universidade Positivo.
Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental – Universidade Positivo, Rua Prof. Pedro Viriato Parigot de Souza, n. 5.300, Campo Comprido, Curitiba, PR. CEP: 81200-452.
E-mail: mario@up.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3463-0257>

Como referenciar este artigo:

BRANCO, Daniel Ribeiro; WANDSCHEER, Clarissa Bueno; MICHALISZYN, Mario Sergi. Do Pertencimento ao Zoneamento Compulsório: (o) caso do Parque Nacional Superagui. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e101227, p. 64-85, 2025.

Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso

Adan Renê Pereira da Silva¹

José Gil Vicente¹

¹Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil

Resumo

O presente trabalho pretende retratar os múltiplos sentidos que podem advir de uma festa, como o Festival Folclórico de Parintins, com destaque para o Boi Caprichoso, espaço de minhas vivências. Inicia-se falando da experiência do autor e de como o boi brinquedo foi importante como um local de acolhida em meus processos de opressão por conta de classe e orientação sexual, para, depois, problematizar questões ligadas ao gênero e ao embranquecimento do bumbá. Por intermédio da mescla entre a metodologia autoetnográfica e etnográfica (com uso de entrevistas, observação participante e diário de campo), almeja-se dar densidade ao estudo, dada sua importância para o Brasil como o maior festival folclórico do país. Entre os principais resultados, estão tanto o bumbá para além de expressão artística, como o espaço de acolhimento e de compartilhamento de saberes entre populações minorizadas e a necessidade de reparação histórica, quanto a necessidade de *empreter* uma festa apropriada indevidamente pela branquitude, sob o signo do indígena rousseano. Por fim, conclui-se pela importância de mais estudos nessa área, após a convicção formada de que o boi-bumbá é um espaço popular de especial relevância para moldar o imaginário coletivo de quem dele participa.

Palavras-chave: Festival Folclórico de Parintins; Caprichoso; Reparação Histórica.

One “Bumbá”, Multiple Meanings: discovery processes at Boi Caprichoso

Abstract

This paper aims to portray the multiple meanings that can arise from a festival, such as the Parintins Folklore Festival, with emphasis on Boi Caprichoso, a space of my experiences. It begins by talking about the author's experience and how the toy ox was important as a place of welcome in my processes of oppression due to class and sexual orientation, and then problematizes issues related to gender and the whitening of the bumbá. Through the combination of autoethnographic and ethnographic methodology (using interviews, participant observation and field diary), the aim is to give depth to the study, given its importance for Brazil as the largest folklore festival in the country. Among the main results are both the bumbá beyond artistic expression, as a space of welcome and sharing of knowledge among minority populations and the need for historical reparation, as well as the need to blacken a festival unduly appropriated by whiteness, under the sign of the Rousseau indigenous. Finally, it is concluded that further studies in this area are important, after the conviction formed that the boi-bumbá is a popular space of special relevance for shaping the collective imagination of those who participate in it.

Keywords: Parintins Folklore Festival; Caprichoso; Historical Reparation.

Recebido em: 01/01/2025

Aceito em: 16/06/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Um Festival que Mudou Minha Vida: aspectos introdutórios

A proposta de mesclar aspectos autoetnográficos e etnográficos neste texto pode soar um pouco estranha, porque, talvez, em um primeiro momento, pudesse-se pensar que uma das metodologias fosse suficiente para dar conta do problema proposto. Não obstante, pretendo demonstrar a complementaridade das metodologias e suas necessidades para dar conta de meus objetivos: discutir a descoberta do bumbá como um folguedo africano, afrodiáspero, o que ainda é uma novidade quando se discute o tema, além de refletir a importância de assim descobri-lo em termos pessoais, tendo em vista que minha sexualidade dissidente e minha negritude sempre me tornaram objeto de preconceito durante toda minha vida, o que proponho como reflexão no eixo autoetnográfico, pela necessidade de trazer minha subjetividade “por inteiro” para o texto.

Parintins é uma cidade insular localizada no interior do Amazonas, fronteira com o Pará. Graças a essa localização, torna-se geograficamente privilegiada, caminho entre as duas maiores capitais do norte, Manaus – AM e Belém – PA. Nela, anualmente, durante o último fim de semana de junho, dois bois-bumbás disputam o título de campeão do Festival Folclórico de Parintins: Caprichoso – boi preto, com uma estrela na testa, das cores azul e branca – e Garantido – boi branco, com um coração na testa, das cores vermelha e branca.

Dada a celeuma em que o segundo boi se envolveu, com parte do movimento negro do Amazonas, por seu Amo do Boi (personagem de origem colonial, tirador de versos e dono da fazenda em que se desenvolve o auto do boi) ter falas compreendidas como racistas na arena, algo que me envolveu diretamente, não trarei este bumbá para o texto, a não ser genericamente. Mais informações sobre o racismo como interpretado pelo Quilombo Urbano da Praça 14 de Manaus podem ser encontrados em diversas reportagens da época, que retrataram o assunto¹. Não pretendo aqui adentrar em celeumas, mas sim me posicionar a favor do Quilombo de São Benedito, construído e mantido majoritariamente pela determinação de mulheres negras. Gênero articula-se à classe e à raça em relação ao suposto preconceito cometido, o qual, mais uma vez, reafirmo: não se trata de uma inferência minha, inclui fontes que, à época, denunciaram o caso (consultar nota).

Nos registros do historiador parintinense Tonzinho Saunier (2003), a “fundação” dos bois-bumbás em Parintins se dá como uma derivação do auto original do Nordeste, do bumba meu boi. Pelo lado do Caprichoso, os irmãos Cid, com destaque para Roque Cid, chegam na ilha em 1913 e dão vida ao Caprichoso – inclusive, Braga (2002) encontrou em cartório o registro de Roque Cid como “artista”. Pelo lado do Garantido, o fundador é Lindolfo Monte Verde que, descendente de escravizados, migra do Maranhão para o Amazonas.

¹ Registre-se aqui uma das reportagens sobre o evento para situar o leitor e a leitora: <https://www.riosdenoticias.com.br/quilombo-acusa-amo-do-garantido-de-racismo-recreativo/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

Ambas as histórias orbitam em torno do pagamento de uma promessa a São João Batista: se Roque Cid conseguisse boas condições de vida em Parintins, colocaria anualmente o boi para brincar, enquanto Lindolfo Monteverde, se fosse curado de uma doença, poria o seu boi para caminhar pelas ruas. Graças alcançadas, os bumbás foram cumprir o que prometeram, fazendo-o até hoje, por meio de “Alvoradas”, “Ladainhas” e “Bois de Rua”, eventos em que Caprichoso e Garantido percorrem as ruas para visitar seus/suas admiradores/as que costumam recebê-los com fogueiras na frente das suas casas para vê-los dançar e fazer carinho nestes verdadeiros objetos de devoção popular.

Quando os bois foram criados, não havia disputa, tratava-se de uma brincadeira de terreiro e quintal (Silva; Lopes, 2024) com amigos e familiares se reunindo para confraternizar com o boi-bumbá. Nesses moldes, as reuniões amistosas e alegres duraram por mais de cinco décadas, quando, então, saíram dos terreiros para as ruas de Parintins:

A partir dos meados da década de 60, os bumbás começaram a se enfrentar, com muito de violência urbana. Os encontros dos dois grupos antagônicos sagravam um vencedor: o boi que mantivesse a cabeça inteira, ou seja, ilesa, intacta. Com a entrada da Juventude Alegre Católica (JAC) e, consequentemente, da Igreja Católica, a brincadeira torna-se uma disputa que sai do campo do confronto físico para outra, agora mediada por jurados (Silva; Lopes, 2024, p. 26).

Com a construção do bumbódromo, pelo então governador Amazonino Mendes, os bumbás ganham um espaço definitivo para as disputas que perduram até hoje. Estilizado em formato de cabeça de boi, de um lado, nas arquibancadas do bumbódromo, fica a torcida do Garantido, enquanto, do outro, a torcida do Caprichoso. Durante três dias, no último fim de semana de junho (sexta, sábado e domingo), jurados e juradas de fora da região norte, geralmente de universidades públicas, dirigem-se à Ilha para avaliar 21 itens, divididos entre blocos musical, cênico-coreográfico e artístico, sagrando-se campeão o boi que obtiver o maior somatório de notas nas três noites, já se descartando a menor nota em cada um dos blocos de julgamento, de modo a proporcionar uma avaliação mais ponderada, “filtrando-se” os excessos.

O problema que me guia neste texto é: sendo uma pessoa racializada e sexualmente dissidente, qual a importância do Boi Caprichoso na minha vida – e provavelmente na vida de muitas outras pessoas como eu? No momento, estou cursando o Pós-Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, sendo esta pergunta uma das disparadoras da pesquisa em andamento: a presença negra em Parintins. Aqui já trago dados parciais obtidos.

Para responder a esta pergunta, objetivei realizar reflexões em torno do tema com base em dois momentos. Um, autoetnográfico, em que permito me envolver diretamente com o bumbá que vivi desde a infância e, um segundo, em que “tento” um possível (?) afastamento subjetivo para narrar ao leitor e à leitora o vivido no ano de 2024, durante um mês na cidade de Parintins (junho a julho), onde fui bem acolhido pelo Boi Caprichoso para realização da pesquisa, a qual, como exposto, trata-se de uma investigação em nível de pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas.

Em relação ao processo etnográfico, utilizei-me de observação participante, entrevistas livres com conselheiros de arte (as pessoas que planejam o que será materializado no bumbódromo), com artistas, com costureiras, enfim, trabalhadores/as do Galpão, além das

minhas anotações no diário de campo. Para tal, vali-me da antropologia interpretativa de Geertz (2002, p. 13):

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o negócio do mundo – é divorciá-las das suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa – um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade – leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar. Quando isso não ocorre e nos conduz, ao contrário, a outra coisa – a uma admiração da própria elegância, da inteligência do seu autor ou das belezas da ordem euclidiana –, isso pode ter encantos intrínsecos, mas é algo muito diferente do que a tarefa que temos – exigir o que significa toda a trama [...].

Em relação à autoetnografia, trata-se de um método de pesquisa de bases pós-coloniais, que une etnografia e biografia, permitindo o maior uso da subjetividade do etnógrafo. Parte do questionamento de quem deu ao antropólogo o poder de “narrar” outra cultura e a invasão, por muitas vezes, do colonialismo na prática (Versani, 2002). Concordando com Brum (2024), a Antropologia que praticamos nos conecta, inclui e desafia nossa subjetividade, como pesquisadores/as que fazem bem mais do que apenas observar.

Brum (2024) nota que se trata de refletir sobre o lugar social que habitamos como propulsor de experiências da vivência e constituintes das subjetividades das diversas histórias de vida. Afirmar que o referido lugar social gera identidades sociais compartilhadas, não é algo tão óbvio para os moldes tradicionais etnográficos. Se, de um ponto de vista, gênero, raça e classe são fontes de identificação e de metáforas de poder, são igualmente criadoras de saberes oriundos destas vivências. Pessoas LGBTQIAPN+, negras, indígenas, não são as únicas autorizadas a falar sobre suas dificuldades e enfrentamentos, contudo, suas experiências são propulsoras de potências narrativas que produzem conhecimentos.

Nesse sentido, Patricia Hill Collins (2019) é também uma defensora de que somente quem viveu certas situações pessoais e sociais tem autoridade para delas falar, o chamado *standpoint view*. Nas palavras de Collins (2019), como os homens brancos ricos controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologias da pesquisa acadêmica tradicional são permeados pelos interesses deles. Por isso precisamos falar de nós, produzir nossas formas de conhecimento, sendo a autoetnografia um desses caminhos.

2 Autoetnogrando um Bumbá Azul e Branco: o menino que se tornou professor sem abandonar as raízes

Minha infância não foi das mais fáceis. Filho de pais pobres, desde os seis anos moro em uma região periférica de Manaus. Carregar água da cacimba, estudar, trabalhar para ajudar a família e, ainda, contribuir com meu pai e minha mãe nos afazeres domésticos foram parte da minha vida até os 18 anos, quando comecei a trabalhar e pude continuar auxiliando minha família, mas com independência financeira também.

Não posso dizer que minha fortaleza não foi outra que não o boi-bumbá Caprichoso. Enquanto criança, ia acompanhado de minha tia para os eventos e lá conseguia perceber o que hoje entendi como conceito antropológico: a alteridade. Esse “outro diferente de

mim” não era assim tão diferente. Gays, travestis, lésbicas, gente branca empobrecida, gente negra também empobrecida, todos e todas de classes sociais que representam a inescapável desigualdade social brasileira, às vezes apenas com o dinheiro da passagem para ir e voltar, de ônibus, no primeiro da manhã, por volta das 4h, estavam toda sexta ou sábado presentes nos eventos. Isso fui percebendo mais fortemente a partir de minha independência, majoritariamente na adolescência: fugia de casa e no outro dia a “surra” de mamãe (*in memoriam*) era certa.

Alerto que a surra de nada adiantava. Se me trancassem, eu fugia, se escondessem minha carteira, eu emprestava dinheiro do vizinho. Nada continha meu amor pelo boi. Restou ao meu pai e à minha mãe acostumarem-se. Uma única condição foi exigida, ao perceberem que o “problema” não tinha solução: não me envolver com drogas e nem com más companhias. Cumpri a promessa.

Como a festa terminava entre 2h e/ou 3h da madrugada, as conversas eram momentos únicos de compartilhamentos de experiências, enquanto esperávamos o primeiro ônibus passar a circular – estamos falando da década de 1990, em que, mesmo se tivéssemos dinheiro, o que não era o caso, não havia o transporte por aplicativo, apenas táxis, extremamente caros para nossa realidade socioeconômica. Logo, ou brincávamos de “queimada” ou as conversas corriam soltas entre nós, LGBTQIAPN+: “fulano foi expulso de casa por ser gay”, “beltrana brigou com a namorada por ciúme”, “por onde anda cicrana (travesti) que nunca mais apareceu? Será que mataram ela?”.

Considero-me um bom ouvinte. Isso porque, dado o preconceito que a todo o tempo me acossava, passei a entender que falar pouco e ouvir mais era uma necessidade. O que se inicia como um processo de resposta à opressão, acaba se tornando uma virtude para mim durante o exercício antropológico, pois, se há um consenso na Antropologia, é que a vivência de campo não permite um pesquisador sem empatia. Ouvir as violências a que eram expostas as pessoas com quem eu convivia, tornou-me uma pessoa relativamente tímida, com receio de falar em público – algo ainda doloroso para mim –, porém, “compensado” com uma escuta ativa e empática, como, espero, possa ser percebido durante toda a escrita deste artigo.

Assim, como esse bom ouvinte e com nenhuma experiência para partilhar, aproveitava para aprender. Um dos meus maiores medos era o do primeiro relato: ser expulso de casa. Isso significaria para mim o que significou para os/as demais que passaram por esta situação: violência, vulnerabilidade, prostituição. Ao pensar em termos interseccionais, isto seria ainda mais difícil no meu caso. Nunca ninguém se interessaria por um gay afeminado, negro e pobre como eu.

Outra importância destas experiências era o fato de que a sexualidade era e permanece sendo um tema tabu. Não falávamos sobre isso na escola, nem com a família. Apenas pessoas que compartilhavam de nossas sexualidades e gêneros dissidentes podiam trazer “alguma luz” sobre estes assuntos que “sentíamos”, mas não “entendíamos”, principalmente as pessoas mais velhas do nosso grupo. Por que todo mundo gosta do (outro) sexo e nós não? Por que alguns de nós gostam de vivenciar o gênero oposto? – o que hoje chamamos de pessoas trans (masculinas ou femininas).

As vezes, as conversas tracejadas eram mais escuridão do que luz – já que nem sempre se tratava de informações corretas. Não obstante, era o que tínhamos. O “Bar do Boi” (como se chama a festa até hoje, que acontece nos fins de semana em Manaus – AM) tornou-se

uma grande família para pessoas fora da norma branca, cisgênera e heterossexual. Em nosso cotidiano, éramos problemáticos para a sociedade, tidos como sujos e vulgares. No Caprichoso, éramos protagonistas, quebrávamos a regra da cis-heterossexualidade compulsória, podíamos ser “cunhã”, “porta-estandarte”, “rainha do folclore” – todos itens ocupados por mulheres cisgênero até os correntes dias. Isso me lembra uma lição de Louro (2014, p. 80-81):

Se pretendemos ultrapassar as questões e as características dicotomizadas de gênero e sexualidade, precisamos reconhecer que muitas das observações – do senso comum ou provenientes de estudos e pesquisas – se baseiam em concepções ou em teorias que supõem dois universos opostos: o masculino e o feminino. Também aqui é evidente que a matriz que rege essa dicotomia é, sob o ponto de vista da sexualidade, restritamente heterossexual. Como uma consequência, todos os sujeitos e comportamentos que não se “enquadram” dentro dessa lógica ou não são percebidos ou são tratados como problemas e desvios.

Eu me considero uma pessoa de sorte. Com esses temas sendo tratados como tabus até hoje, se não fosse o aprendizado pelo exemplo no boi, provavelmente eu seria mais uma triste estatística brasileira, mais um assassinado. Graças a estes diálogos proporcionados pelos encontros no Boi Caprichoso, fui me entendendo como ser um “matamorfo”, disfarçando-me para ser atingido o mínimo possível pelas opressões que vinham de todos os lados (apesar de que não poder ser quem se é, por si só, já é uma opressão).

Meu sonho era ter sido educado em uma escola inspirada nos preceitos de Ailton Krenak (2022), que ao invés de almejar moldar as crianças, preocupasse-se em produzir pessoas: “Quando atuamos no sentido de incidir sobre o *design* original de um ser, seja ele humano ou não, e formatá-lo para que tenha alguma utilidade, estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na Terra” (Krenak, 2022, p. 95). Entendo vários pontos que antes eram nebulosos: uma sociedade capitalista que espera que eu me reproduza para entregar mais mão de obra, a ideia de “diferente” lançada em alguém que não corresponde aos estereótipos e exigências sexuais e de gênero das religiões judaico-cristãs, o entrecruzamento entre orientação sexual, raça e gênero. A luta contra a opressão é árdua e, se um dia tiver fim, será pela união de todos e todas os/as oprimidos/as.

Hoje sei também que o “resumo” feito em chamar todos, todas e todes de “bicha” e “sapatão” também eram microagressões como forma de tentar nos encaixar nos gêneros e orientações性uais compulsórios. Na verdade, eu convivia, ainda que não soubesse, com todas as identidades presentes na “sopa de letrinhas” do LGBTQIAPN+.

Também aprendi que a violência homofóbica não dependia de nenhuma atitude de pessoas LGBTQIAPN+. Em um desses dias em que fomos em grupo para o ponto de ônibus (em uma tentativa de autoproteção coletiva), um amigo com dificuldade visual esforçava-se para tentar enxergar a placa do ônibus. Foi o suficiente para um homem heterossexual perguntar se ele (meu amigo) estava “dando em cima” dele, porque se assim o fosse, ele “levaria uma surra”. Não foi um dia bom para o citado homem heterossexual. Meu amigo perdeu o ônibus, mas não se permitiu sofrer mais homofobia. Nem ficamos para ver o resultado. O carro da polícia passou e o levou (ele estava jogado no chão) e o nosso grupo LGBTQIAPN+ correu para outro ponto de ônibus mais próximo entre risos e “bateção de dez”.

Por “bateção de dez”, entenda-se quando duas pessoas LGBTQIAPN+ fazem um movimento como se fosse de “palmas”, só que encontrando mãos de corpos diferentes. É um gesto festivo, de celebração. Suponho que se chame “bateção de dez” justamente pelo barulho feito quando as mãos se encontram (bateção) e de “dez”, porquanto são duas mãos de pessoas diferentes se encontrando, contabilizando dez dedos.

Cresci dizendo para mim mesmo que iria vencer o sistema. Na escola, poderia sofrer várias situações homofóbicas, como, inclusive, sofria, porém, seguiria estudando. Queria ter meu emprego, “ganhar bem”, ir me livrando das amarras de uma sociedade que nos oprimia sem o menor escrúpulo. Neste ponto, ter começado a trabalhar cedo e ser o “metamorfo” citado foram estratégias vitoriosas. Aqui estou eu para contar autoetnograficamente tais experiências. Refletindo em termos raciais, aprendi de modo dolorido também que:

Historicamente, o conceito de raça surgiu na modernidade europeia como um importante marcador de hierarquização humana que possibilitou distinções entre as pessoas a fim de categorizá-las e classificá-las hierarquicamente do ponto de vista estético (fenótipo). Era uma lógica supremacista: “Se eu diminuo o outro e faço com que ele acredite nisso, eu o domino”. Estavam dadas as bases para um novo modelo de produção, pautado na acumulação primitiva do capital a partir do mercantilismo escravagista (Pinheiro, 2023, p. 36).

O entendimento de que as opressões de classe, raça, gênero e sexualidade não competiam entre si, pelo contrário, uniam-se nos modos de violentar as pessoas, junto de meus estudos na graduação, levou-me para a interseccionalidade como um referencial metodológico e de análise. Isso também me proporcionou não perder de vista autores e autoras negros/as, indígenas, marxistas e/ou decoloniais também. Longe de uma “mistura epistemológica”, trata-se de perceber que a diversidade teórica existe porquanto a realidade é complexa, logo, é preciso que esses “guarda-chuvas” explicativos se tornem cada vez maiores e possamos colocá-los para dialogar entre si.

Por vezes experimentei comentários de aliados/as que diziam *“que bom que você nunca apanhou na rua”*. Lembro-me da ideia de colonialidade, quando Maldonado-Torres (2024) explica que essa palavra desperta ansiedade, porque se espera que os/as colonizados/as se exprimam como entidades sub-humanas dóceis e gratas. Ainda nas palavras do autor: “[...] conotações patológicas específicas são dadas para diferentes corpos e diferentes práticas, dependendo do gênero específico, do sexo, da raça e de outros marcadores” (Maldonado-Torres, 2024, p. 33).

Por isso, para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2024), é necessário um diálogo urgente com conhecimentos de povos que foram subalternizados pela modernidade colonial. Não se faz decolonialidade sem ouvir LGBTQIAPN+, mulheres (especialmente negras e indígenas), negros e demais grupos minorizados. Daí o espanto quando alguém se diz decolonial, mas não participa de nenhum movimento social e/ou não cita autores/as desses grupos sociais em suas produções intelectuais. É com isso em mente que escrevo: como necessidade pessoal e política. Aliás, ensina bell hooks (2020), o pessoal é político.

Ou seja, no Boi Caprichoso aprendi lições de amor, de amizade, de autocuidado e de escuta ativa. Gostava de emprestar meus ouvidos como “lugares de escuta” e de empatia – aproveitando sempre para aprender. Aliado a isso, notícias de homofobia nos jornais me assustavam sobremaneira. Programas sensacionalistas dos idos dos anos de 1990 nos deixavam temerosos em relação à Aids (“peste gay”, jamais esqueci esse termo),

à violência contra pessoas negras, indígenas e LGBTQIAPN+ que, nas entrelinhas, faziam questão de questionar nossas humanidades. “*Como pessoas desviantes querem direitos, ser tratados como gente?*”. Foi com essa lógica que convivi na igreja, na escola, nas amizades e na maioria dos demais espaços de socialização. Em última instância, eu era apenas mais um condenado ao inferno.

As festas do boi, em geral, eram marcadas pela sensualidade. Homens de sunga, mulheres de fio dental e uns poucos “adornos” de penas eram o que “cobriam” o corpo. As toadas, de duplo sentido, penetravam nosso inconsciente: “*Nessa brincadeira a balançar, quero brincar de te amar. Sou doido de fazer prazer, eu quero em ti me perder, é jogo duro amar você*”². Isso tudo trazia a falsa sensação de segurança (afinal, ali parecia que nada era tabu ou fonte de preconceito), até por ser um ambiente com expressiva quantidade de pessoas LGBTQIAPN+.

E foi aí que, infelizmente, perdemos uma grande amiga travesti, que chamarei, ficcionalmente, de Letícia (era uma grande fã da atriz Letícia Sabatella). Nesse dia, durante nossa saída do “Bar do Boi”, um carro com três homens pediu que ela entrasse. Gritávamos desesperadamente que ela não fosse. A última fala que tivemos dela foi: “*tá boa que eu vou perder de dar pra três boys!*”. Letícia foi assassinada e seu corpo encontrado em uma estrada que liga Manaus a Presidente Figueiredo, outro município amazonense. Foram dias de luto e de medo. Poderia ter sido qualquer um de nós, inclusive, sem aviso prévio.

Letícia morreu com um sofrimento a mais. Ela oscilava entre se aceitar e “voltar a virar homem”. Por vir de uma família evangélica e de uma escola cristã, ela se sentia “suja”, dizia existir em meio a uma tristeza profunda, que não passava, por decepcionar pai, mãe e professores/as. Quando ela sumia do boi, já sabíamos que não estava bem. Em uma fase em que não se tinham redes sociais, a comunicação não era tão facilitada, então, só nos restava esperar. Rememoro as lições do “peso” desses ensinamentos na vida de pessoas transexuais e travestis pela escrita da pesquisadora trans Luma Nogueira de Andrade (2015, p. 226):

A convivência social, a aprendizagem na família e na escola poderiam ser um exemplo de educação para a diversidade, mas quando cruzamos com o projeto político-pedagógico e com a realidade da escola que visitamos chegamos a uma conclusão inversa. Apesar das diversas religiões cristãs existentes, católicos e evangélicos se baseiam no livro sagrado, a Bíblia, e por mais que se segreguem em templos e rituais diferentes perpetuam o modelo de homem e mulher idealizado nos textos bíblicos, inclusive na instituição escolar. Todos(as) os(as) religiosos(as) fundamentalistas se unem para negar, reprimir e até tentar modificar homossexuais, com fundamentação em textos bíblicos.

E foi assim que perdemos nossa Letícia. Para a transfobia da escola, da família, dos demais “amigos/as”. Foi-se a nossa “cunhã poranga”³ que chegava com seus lindos cocares com penas azuis caindo até as nádegas, calças brancas coladas, destacando o fio dental e o sapato alto que ela não tirava nunca, porque aquilo significava não renunciar à feminilidade que ela dizia ser somente dela.

Por isso minha insistência na interseccionalidade. Gênero, classe, orientações sexuais, raças, tudo vem articulado desde o momento em que (me) narro (n)esta autoetnografia. Minha timidez, meu nervosismo excessivo, meu medo de falar em público, minha vontade

² Toada do grupo musical Canto da Mata, chamada “*Bailado de Bailarina*”. Os créditos e demais informações podem ser conferidas em: <https://www.youtube.com/watch?v=4GZ3xhQ-II>. Acesso em: 26 jun. 2025.

³ Nome dado ao item feminino do Festival que representa a mulher indígena mais bela da aldeia, termo que vem do nheengatu e pode ser traduzido por “mulher bonita”.

de sempre sumir em meio a coletivos humanos, nada disso veio da minha genética. Tudo isso me foi ensinado por meio de um explícito recado: “*ponha-se no seu lugar, seja discreto. Viado tudo bem, querer ser mulher, aí já é demais! Tem que se dar ao respeito*”.

Eu trago comigo um questionamento que queria que toda pessoa heterossexual e cisgênero um dia se fizesse: como seria sua vida se você a vivesse sempre com medo? É extremamente doloroso estar no mundo “existindo” assim. Só quem experencia isso sabe.

bell hooks (2024) atribui ao patriarcado grande parcela da homofobia. Para ela, as lideranças *black power* atacaram a mensagem de amor, respeito e aceitação de Martin Luther King. Apesar das úteis críticas ao machismo e à supremacia branca, essas lideranças *black power* abriram caminho para uma onda de resistência militante que validou a violência, incentivou as pessoas negras a julgar, a se voltarem umas contra as outras e a se verem como inimigas. hooks não se admira que, consoante o movimento feminista lançava suas críticas ao patriarcado, as escritoras e pensadoras negras lésbicas tenham sido o pioneiro grupo de mulheres negras a acrescentar sua voz à luta. As poetas Pat Parker e Audre Lorde, lembra a autora, estavam entre as primeiras mulheres negras a ter coragem de criticar o patriarcado e a homofobia na vida negra. Tal homofobia (aqui a pensadora usa o termo como “guarda-chuva”) foi usada por homens negros sexistas como arma contra ativistas negras, gays e heterossexuais. Por fim, hooks (2024) salienta que amar a negritude significa amar a todos nós, incluindo pessoas negras LGBTQIAPN+.

Por outro lado, se o patriarcado explica a opressão de homens negros contra mulheres (e) LGBTQIAPN+, Angela Davis (2016) aponta que, como regra, pessoas brancas abolicionistas ou defendiam os capitalistas industriais ou não demonstravam nenhuma consciência de identidade de classe. Tal aceitação sem resistências ao sistema econômico capitalista era evidente também no programa do movimento pelos direitos das mulheres. Se a maioria das abolicionistas via a escravidão como um defeito indecente que precisava ser eliminado, a maioria das defensoras dos direitos das mulheres enxergava a supremacia masculina patriarcal de forma similar – como uma falha imoral de uma sociedade que, em seus demais aspectos, era aceitável. Escravizar não era pecado, era, no máximo, “imoral”.

Se ainda houver alguém tentando achar pretexto para um pretenso “espírito de época”, convido a pensar o chocante relato de Silvia Federici (2023, p. 111), quando diz que a caça às bruxas não acabou e cita um exemplo brasileiro ocorrido na Coordenação Nacional de Articulação das Mulheres Rurais Quilombolas (Conaq):

Hoje, na Conaq, há muitas mulheres quilombolas ameaçadas. Eu cito uma, Sandra Braga, do Quilombo Mesquita, perto de Brasília. O quilombo está cercado de fazendas de pessoas poderosas, incluindo a família Sarney. Cavaram uma cova no quintal da família de Sandra dizendo que era para esperar o corpo dela. O pai da Sandra morreu do coração depois de a filha dele ser ameaçada uma outra vez. Esse é um cenário comum em todo o Brasil, especialmente na população rural.

As opressões seguem se cruzando. Louro (2015), agora analisando o caso de homens gays brasileiros, fala que diante da expansão do HIV/Aids, a crueldade da sociedade se escancarou contra esses sujeitos. Diante da expansão da doença e de sua associação com a homossexualidade, a homofobia escancarou-se de modo repugnante, já que eram os gays que “passavam a doença”. A epidemia da enfermidade dava passagem à epidemia do preconceito. Por resistência, formaram-se grupos ativistas entre gays e lésbicas pelo Brasil, em busca de legitimidade, inclusão, igualdade, integração à sociedade ou, de maneira mais

radical, colocar em xeque as dicotomias (homem/mulher, homossexual/heterossexual) que legitima(va)m violências, vivendo a própria ambiguidade da fronteira.

Sabat (2023) percebe perspicazmente como o capitalismo apropriou-se da publicidade para trabalhar representações de gênero e sexualidade, auxiliando a construir formas socialmente “válidas” de corpos, de jeitos de existir, comportamentos e valores apresentados nas imagens que veicula. Os sujeitos vão se “amoldando” a essa dinâmica, para corresponder ao sistema político, social e cultural no qual estão inseridos. Tais constatações também são pedagógicas: elas ensinam homens, mulheres, crianças sobre como devem se vestir, ser e agir no mundo. Ou seja, se você é trans, deve procurar uma clínica de feminilização. Se é gordo, há um procedimento de lipoaspiração, se a idade começa a avançar, inúmeras cirurgias plásticas podem ser realizadas. Tudo isso é propagandeado. Em outras palavras, é preciso sempre problematizar o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo, posto que, como debatido, apoderam-se de nossa sociedade, geram necessidades de consumir, hierarquizam relações e colonizam corpos, mentes, orientações sexuais, raças e gêneros.

Enquanto o cis-heteropatriarcado refaz a misoginia, incluindo mulheres negras, lésbicas e trans, reestruturando o colonialismo moderno, a epistemologia negra feminista denuncia que não se deve produzir hierarquias entre opressões e violações supostamente preponderantes. Juntos, racismo, capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado devem ser tratados interseccionalmente, observando os contornos identitários da luta antirracista diáspórica, como brancos no candomblé, que dizem sofrer opressões religiosas, mas se esquecem de que os ataques experimentados, em verdade, são por conta do candomblé, cultura do povo negro (Akotirene, 2019).

E é tomado por esses argumentos que agora passo ao próximo tópico. Complementando a autoetnografia, adentro o terreno da etnografia interpretativa ou hermenêutica, para pensarmos sobre o boi-bumbá como cultura negra usurpada.

3 Descolonizando Imaginários: passou da hora de empretecer o boi-bumbá

Até mesmo na literatura recente, o boi-bumbá é visto como uma manifestação indígena. Detenho-me, nesta análise, no boi amazônico, de Parintins. Vejamos: Rosângela Silva (2011) fala da cultura popular amazônica destacadamente influenciada pelos povos indígenas, usando como exemplo o Festival de Parintins. Marivaldo Silva (2008), no mesmo caminho, destaca que o Festival Folclórico enfatiza o indígena e o meio ambiente. Nakanome e Silva (2019, p. 50) ensinam que, como principal diferença com o bumba meu boi, está “[...] a presença acentuada do indígena, que integra seu contexto cênico desde a fase da brincadeira de terreiro até a que vislumbramos na atualidade”. De acordo com Ribeiro *et al.* (2024), a dança é representada pelos ritos indígenas e se faz presente nos dois bois. Para Corrêa, Cabo Verde e Carbinatto (2020), as coreografias de povos indígenas ganham cada vez mais destaque no Festival.

Essa série de pesquisas me leva, mais uma vez, como alguém que vive o boi desde a infância, a uma inquietação. De onde vem a ideia de um boi indígena? Afinal, vou ao Festival desde os anos 2000, assisto pela TV desde a década de 1990, ia aos “Bares do Boi” e nunca vi o indígena de que tanto se fala. Os bumbás levam para a arena um indígena idealizado,

no estilo de Rousseau, como “o bom selvagem”. Ainda assim, pressupõe-se uma “base” indígena que mais se interliga à ideia de “invenção das tradições” (Hobsbawm; Ranger, 1997).

Sobre esse ponto, Cavalcanti (2022) lança uma inquietante interpretação. O boi-bumbá pode, para ela, ser visto como um rito de origem, marcando, desde seus primórdios na região, o distanciamento de uma população indígena e mestiça de costumes e crenças “outrora” seus, para uma incorporação e valorização em um novo contexto, aquele de sua interação com outros grupos populacionais no meio urbano. Ainda para Cavalcanti (2022), o indígena no boi-bumbá é, desde sua origem, uma “estilização”, uma paródia – mas que as pessoas assim não o leem. Hodieramente, o bumbá de Parintins elegeu os indígenas como um elemento da cultura popular local, em uma estratégia de *marketing* para disputar o público com outras festas de caráter nacional. Isso é feito a partir de uma releitura do herói trágico do Romantismo literário brasileiro, verdadeiro dono do país como antepassado mítico-histórico nacional.

Ainda pensando no tempo presente, Silva e Lopes (2024) destacam que, após o que eles chamam de “revolução nakanesca”, momento em que Ricky da Silva Nakanome assume a presidência do Conselho de Artes do Boi Caprichoso, uma verdadeira reparação histórica vem sendo feita. A presença na arena de líderes como Beto Marubo, Dario e Davi Kopenawa Yanomami, Alessandra Munduruku, a inclusão de Gilvana Borari como tuxaua e como conselheira de artes, além da presença da primeira cunhã poranga reconhecidamente indígena, Marciele Albuquerque Munduruku, trouxe de fato o protagonismo desses povos ao Festival. Mas essa revolução iniciou-se em 2017 e unicamente da parte do Boi Caprichoso, o que mostra que ainda há bastante a ser feito.

Arthur César Ferreira Reis (1967), em obra que historia as origens de Parintins, inclusive, conta como eram maltratados os nativos da ilha. Vistos como mão de obra para caça e pesca e devendo ser levados para outras regiões do Amazonas, o Conde dos Arcos descreve: “será na minha presença um crime horrendo, pois que elas [as populações indígenas] só podem nascer obstáculos ao bem Espiritual e Temporal dessa Gentilidade e deste Estado”. Havia a busca por “índios civilizados”. É esse o indígena protagonista do Festival?

Em outra obra, o professor Sérgio Ivan Gil Braga (2002, p. 44) conta, em entrevista com um alegorista, como eram vistas as artes indígenas por parte dos artistas do Festival:

[...] nós procuramos fazer os índios da região mesmo, os Sateré são os mais pertinho, mais local. Tem que dar uma fantasia nele, não pode ser assim meio como são né? Porque eu acho até que é ridículo como eles se trajam e tal. Tem que dar uma fantasia neles. O índio sempre tem, o índio é fundamental.

Por sua vez, Valentin e Cunha (1998, p. 76, grifos no original) colhem o seguinte depoimento de outro artista, do Boi Garantido:

Aos 33 anos, o professor de Educação Física Aílton Carvalho Teixeira lembra direitinho o tempo em que começou a brincar no Garantido, ainda criança, pelas ruas da pacata Parintins. Brincava de índio. Curioso é que em plena terra dos parintins e maués, os índios do boi eram chamados de *tontos*, numa alusão ao índio companheiro do Zorro. E as fantasias eram baseadas nos índios americanos. “Daí veio a intenção de mudar, fazer uma coisa mais brasileira. E surgiu a inspiração das tribos”. Mas a matriz visual dos índios norte-americanos popularizados pelos gibis permaneceu durante muito tempo: “a calça era azul – porque a gente usava a calça da escola. E a gente fazia a pintura no corpo”.

Corroborando a hipótese aqui lançada, do boi *embranquecido*, as evidências vão ganhando mais camadas. Não são indígenas os que fazem a festa. Eles, pelo contrário, são ridicularizados ou vistos como ridículos durante boa parte do tempo – há de se rever o colonialismo introjetado pelos parintinenses, com inspiração americana, inclusive. Tampouco é dos negros o boi-bumbá: nas paródias de Pai Francisco e Catirina, até 2019, era comum a prática do *blackface*. É do negro que sempre se ri, como declara Montes (2002). Na esdrúxula reinvenção da “fábula das três raças”, no boi-bumbá do Amazonas, a branquitude usurpou os folguedos, apropriando-se das vantagens que isto trouxe, tais quais as benesses em pecúnia de patrocinadores, cadeias televisas e verbas estatais.

Não à toa ter sido com Ericky Nakanome que a situação presencia um giro decolonial. Filho de um bairro humilde da ilha, Santa Rita, LGBTQIAPN+, não branco, pobre, artista visual, ele finalmente reconhece o protagonismo negro no boi, lê e *ouve* autores e autoras que há tempos falam do bumba meu boi ou do boi-bumbá como um folguedo afrodiáspórico.

Para ficarmos em alguns exemplos: Lélia Gonzalez (2024), em “*Festas Populares do Brasil*”, Adan Renê Pereira da Silva (2023), em “*Em resgate de africanidades no boi-bumbá de Parintins*”, Catherine Fourshey, Rhonda Gonzales e Christine Saidi (2019), em “*África Bantu*”, Kabengele Munanga (2009), em “*Origens africanas do Brasil contemporâneo*”.

Além desses, outros autores e autoras têm dado embasamento científico à tese do boi-bumbá amazônico como de origem negro-africana, como Josivaldo Bentes Lima Júnior (2023), Patrícia Melo (2011), Ygor Cavalcante (2015), Adriano Tenório (2023), Sérgio Ivan Gil Braga (2002), Maria Laura Cavalcanti (2022). Esses autores e essas autoras trazem em comum o resgate da presença negra na Amazônia como algo que foi invisibilizado e inviabilizado, por isso, constantemente negada, uma terrífica faceta do racismo estrutural que transformou a Amazônia ora em um “vazio demográfico”, ora em “território exclusivamente indígena”.

Durante o processo etnográfico por mim empreendido, conversei com algumas dessas pessoas tão importantes para pensarmos esse boi que é por essência de pessoas que foram minorizadas, como venho demonstrando desde a autoetnografia. O reconhecimento das origens africanas foi outra descoberta primordial pra mim, posto que me deu a missão ética, como negro, de buscar formas de reparação histórica que urgem aos bumbás fazerem, ainda que o Caprichoso já a tenha iniciado.

Primeiro de junho de 2024. Chego à sala do Conselho de Artes e espero na recepção, onde visualizo os “tuxauas da criação cabocla”, com os nomes e fotografias dos presidentes do Conselho de Artes azulado. Enquanto observo que a maioria são homens não racializados, sou convidado a entrar na sala de reuniões. Peço licença e também que possa conversar com os conselheiros presentes e que se sentirem à vontade para falar sobre meu tema de pesquisa. Informo que tenho autorização do presidente do bumbá, o Senhor Rossy Amoedo.

Muito bem-recebido pelos presentes, o primeiro a conversar comigo em torno da mesa, é Ericky Nakanome, presidente do Conselho de Artes. Não levo uma entrevista com pautas para a conversa, meu modelo é livre e minha pergunta é uma só: o que você sabe sobre a origem africana do boi? Pensei em refazer a pergunta indagando apenas sobre o que as pessoas sabiam sobre a origem do folguedo, contudo, penso que as respostas poderiam enveredar para campos estereotipados e referendados pelo senso comum.

Peço permissão para gravar a resposta (o que faço com todos os outros entrevistados). Ericky, com sua camisa azul estilizada com um Boi Caprichoso, uma bermuda azul e um tênis igualmente azulado, me responde que seus estudos no campo das Artes o fizeram ter

contato com disciplinas antropológicas e das próprias Artes, levando-o a saber que o boi era africano desde as origens, quando da notícia no Jornal “*O Carapuceiro*”. Lembra o auto da gravidez de Catirina e de Francisco, o casal negro que origina a história. Mas, não deixa de desabafar: “*as pessoas não entendem isso facilmente. Tem sim racismo, a ponto de antes sequer se poder falar sobre isso. Em 2019, quando perdemos [o Festival] e por termos enfatizado na segunda noite as religiosidades de matrizes africanas, o que mais eu ouvia nas ruas era: “taí, não adiantou nada levar macumba pra arena”*”. E finaliza: “*Nem preciso dizer de onde vieram tais comentários*”.

A seguir, converso separadamente com Edvander Batista. Conselheiro antigo do Boi da Estrela, diz que não estranha o folguedo africano e sim a demora nesse reconhecimento: “*Eu sou natural do Pará e lá, para nós, a população negra é significativa. Não nos “assustamos” com isso. Obviamente, não fazemos “guerra” entre indígenas e negros, sabemos que o Grão-Pará foi porto de entrada de escravizados de diferentes regiões de África. Honramos nossas raízes*”. Edvander conta que no Pará também existe boi-bumbá e lembra o “Pai do Campo”. Para ele, o assustador é as pessoas negarem o protagonismo afrodiáspórico no folguedo, que vem desde o desejo de Catirina. Enquanto se levanta, fico marcado pela voz rouca do conselheiro e pelo seu traje igualmente todo estilizado em azul, como a demarcar o orgulho que sente em ser Caprichoso.

O restante dos dias foi de muita visita. Galpões, locais de construção de alegorias, visualização de maquetes, conversa com artistas, costureiras, artesãos, aderecistas. Um filme passava na minha cabeça: a criança que ia ao “Bar do Boi” em Manaus reencontrava seus/ suas iguais em Parintins. As mesmas pessoas ocupando outras posições: agora LGBTQIAPN+ eram conselheiros de arte, artistas de alegorias e fantasias, coordenadores de galpão, costureiras, aderecistas. Quanta diferença! Tentei, para me separar da autoetnografia, na medida do possível, seguir o conselho de Geertz (2014, p. 62): “[...] o que é importante é tentar descobrir o que diabos eles acham que estão fazendo”.

Dessas visitas, conversas, almoços, lanches em conjunto, observações participantes e registros em caderno de campo, o que se constata é que cada uma destas pessoas não trabalha, em definitivo, apenas por dinheiro. Algumas até se queixam da “efemeridade” com que seus trabalhos são observados pelo grande público, pois se busca distribuir bem os quadros das apresentações nos bois-bumbás nas três noites de Festival, logo, a arte não pode ser apreciada em detalhes e com tempo “de sobra”.

De modo geral, também se pode visualizar um clima bem organizado, em que as pessoas sabem bem quais são suas funções e como fazê-las. Conversando com os/as interlocutores/ as, descobri que isso se deve à manutenção de uma equipe integrada desde o referido ano de 2017, em que a sequência de vitórias (à exceção de 2019 e aos anos da pandemia, em que não houve disputa), tornou o Boi Caprichoso cada vez mais entrosado entre si e seguro da “fórmula” para vencer.

Caminhando para o fim deste artigo, gostaria de trazer um trecho de meus cadernos de campo, o da primeira noite do Festival, em que o Bumbá Caprichoso vem apresentar-se ao público, aos jurados e às juradas, assumindo-se como um boi (de) preto:

A esta altura do Festival, não é possível realizar minhas anotações sem me sentir tomado pelo amor. Lembro que vivo isso desde criança e por quantas e quantas vezes eu quis me ver nessa arena. Não como um arremedo, não como já fez o Garantido com gente se pintando de preto, o tal blackface. Estou emocionado assistindo a Figura Típica Regional, os mestres e as mestras da cultura popular. Reconheço pessoas negras como Dona Sila Marçal, das Pastorinhas, Chico da Silva, compositor, e é difícil não molhar essas folhas com lágrimas. Ainda mais quando vejo Mestre Marquinho “alegorizado”, recém-falecido, prenunciando a chegada de seu filho, continuador de seu

ofício de “tripa do boi” – foi uma vida inteira de dedicação, subindo e descendo as arquibancadas do bumbódromo para “fortalecer as pernas”, como ele explicava antes de ancestralizar. Alexandre Azevedo trouxe o Boi Caprichoso. Bailados corridos, carimboleiros, corpos cênicos emolduravam o cortejo do chão de arena. Malùù Dúdú veio reverenciado pelo séquito do grupo ‘Arte sem Fronteiras’, coordenado por Wilson Júnior. Indumentárias coloridas e fitilhos seguiam o “Negro da América”, em menção à herança afro-nordestina, para as três cabines de julgamento. Babalorixás, moradores negros da ilha, Pai Francisco, Mãe Catirina, Gazumbá, todos seguiam seu objeto de devoção (sem culpa, o boi já ressuscitara). Giros e rodopios marcavam a belíssima dança, em que o protagonismo negro-africano era a tônica. O boi comia o capim enquanto se ouvia a toada que cantava: “a ponta do chifre é a lança que avança, contra o racismo e a intolerância. A porteira de opressões não aguenta, meu boi é agbara, ninguém enfrenta!”. Lembrei-me da antiga xilogravura presente na obra de Spix e Martius: o tempo reatualizara-se e a história era reparada. Só que agora contando com a presença das meninas e dos meninos do Quilombo de São Benedito da Praça 14, além de quilombolas da região do Andirá. Juro que, naquela imensidão de gente, cônica e alegorias, consegui enxergar tanto Jamily quanto Rafaela Fonseca, minhas amigas do Quilombo do Barranco de São Benedito (Caderno de Campo, 28/06/2024).

Nesse exato momento, lembro-me da importância atribuída por Clifford Geertz (2018) ao que ele chama de “estar lá”:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado uma outra forma de vida (ou, se vocês preferirem, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita (Geertz, 2018, p. 15).

Chegamos à última noite de 2024. A saída do bumbódromo é marcada pela pressa dos viajantes em correrem para os barcos, lanchas e/ou aeroporto de Parintins. Na segunda, a vida recomeça. Na correria na saída do bumbódromo, desviando das citadas malas e gentes, encontro o presidente do Boi, Rossy Amoedo. Afamado entre Parintins e o Carnaval carioca como um “artista de ponta”, ele se encontra suado com calça e tênis branco e a camisa de cetim com o subtema da noite: “Saber: o reflorestar das consciências”. Um breve momento de “tietagem” e pergunto se ele pode contribuir com minha pesquisa, assim, de “sopetão”, me respondendo a uma única pergunta (aproveito e pego o caderno de campo para anotar). Ao que ele atribuía o fato de a galera cantar com tanta força a toada *Malùù Dúdú* (“boi preto”, em Yorubá)? Em tempo, esta toada é a que estava sendo cantada e que anotei no meu caderno de campo em 28/06/2024:

Olha, essa é uma pergunta engraçada [alisa o queixo enquanto pensa]. Na verdade, quando escutei a toada, já sabia que seria uma potência. A musicalidade, o ritmo afro, eu fico encantando quando vejo o Caprichoso com o rosto pintado com as pinturas sagradas africanas. Então, já havia um conjunto que nosso Conselho e nossos compositores sabem que é meio “uma fórmula” que funciona. Mas acho que tem outro ponto aí também. Nossa Conselho, com destaque pro Ericky [Nakanome] soube tocar a estrela do povo Caprichoso para combater o racismo. Quando o boi contrário debochou da gente por inserir a temática afro em nossas apresentações, quando fez toada nos chamando de Urubu ou tirou versos nos comparando a um mosquito da dengue, isso mexeu com nosso brio, com nossa autoestima. Temos o máximo respeito pela macumba, mas sabemos muito bem que não nos chamavam de macumbeiros de uma forma agradável, como praticantes da religião que merece respeito como qualquer outra. Já vi pessoas se declarando como macumbeiros e sei que isto é legítimo. Mas o que aconteceu não, era uma forma de racismo, de tentar nos diminuir. E é o que eu sempre digo: de boi do povão, eles não têm é nada, ou não renegariam a cor do próprio fundador (Caderno de Campo, 01/07/2024).

Despeço-me de Rossy Amoedo pensando na força do amor. Minha mente se dirige a bell hooks (2024), quando ela diz que não se pode deixar de lado a prática do amor no contexto da comunidade, pois só assim nossa capacidade de comunhão com a gente mesmo e com os demais é fortalecida de modo consistente. Foi com esta certeza que me agarrei ao ver a comunidade torcedora do Boi Caprichoso no Curral Zeca Xibelão, no outro dia, após a apuração, absorta em felicidade comemorando seu tricampeonato. Como atualmente o povo azulado afirma: é tempo de retomada!

Aliás, neste momento de comemoração em que mal dá para a gente se mexer – todos se espremem para tirar uma foto com a taça e com o boi – encontrei Evandro Cabo Verde, consultor coreográfico do Caprichoso. Dessa vez, ele quem “me etnografou”: “*e aí, está feliz?*”. Ao que respondi que estava. Acabara de trocar de posição: ao invés de observador participante eu agora era um participante observador (Wacquant, 2002). Em Parintins, diz-se que o boi é quem escolhe o torcedor, inclusive.

Para finalizar com meu companheiro de interpretações antropológicas densas, concluo que Geertz (2018, p. 156) estava correto mais uma vez: “[...] portanto, na autoria antropológica, como noutras coisas, tudo depende com quem se anda”. Andei com as pessoas certas desde a minha (difícil) infância.

4 Considerações Finais

O artigo apresentado objetivou refletir, por meio de processos autoetnográficos e etnográficos, aprendizados pessoais e sociais que se construíram em minhas experiências com outros sujeitos sociais no Boi-Bumbá Caprichoso e me constituíram como ser humano pesquisador ou pesquisador ser humano, não sei ao certo. Da descoberta das diferentes alteridades que, como uma samaumeira, dão robustez à festa, passando por processos de desalienações que permitiram descobrir como foi construído o embranquecimento do folguedo, em detrimento do indígena e do negro, ambos objetos de riso, não posso me furtar, sob risco de injustiça, de dar o devido crédito de reparação histórica que se inicia no bumbá azul e branco a partir de 2017.

Dessa forma, foi possível perceber que, como manifestação de cultura popular, os bumbás veiculam discursos que, quer queiram ou não, são educativos. Logo, é preciso se acautelar com as mensagens divulgadas por meio de toadas, de coreografias, das teatralizações e dos demais aspectos artísticos apresentados durante as três noites de Festival, para evitar estereótipos, caricaturizações e apropriações culturais. Nesse caminhar, há de se ter vigília constante sobre os três principais inimigos de Parintins, que tentam dela se apoderar: o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo. Daí a opção pela interseccionalidade, pela decolonialidade e pelo feminismo negro como instrumentos de defesa contra estes inimigos que têm, infelizmente, o poder de corroer o Festival desde suas bases.

Que as lições aprendidas em diálogo com o leitor e a leitora possam se tornar fonte de novas reflexões, por meio destas ou de outras metodologias, de modo que novos estudos sejam construídos sobre o Festival ou outras festas populares brasileiras. O que não se pode, nunca mais, é deixar de empretecer essa linda manifestação da cultura, trazendo todos os demais grupos minorizados para fazer revolução popular: indígenas, LGBTQIAPN+,

mulheres, pobres, pessoas com deficiência – somente a união pode nos instrumentalizar no caminho da revolução e da emancipação que dá ao povo o poder.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pôlen/Sueli Carneiro, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
- ANDRADE, Luma Nogueira de. **Travestis na escola**: assujeitamento e resistência à ordem normativa. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. p. 9-26. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro; Manaus: Funarte; Edua, 2002.
- BRUM, Ceres Karam. A autoetnografia como processo formativo em Antropologia: deficiência, percepção e aprendizagem. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis: UFSC, v. 26, n. 1, p. 69-91, jan. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/93927/55220>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- CAVALCANTE, Ygor Olinto. **Uma viva e permanente ameaça**: resistências, rebeldias e fugas escravas no Amazonas provincial. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Rivalidade e afeição**: ritual e brincadeira no bumbá de Parintins. Manaus; Rio de Janeiro: EDUA; Autografia, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORRÊA, Lionela; CABO VERDE, Evandro; CARBINATTO, Michele. O Festival de Parintins e aspectos da Ginástica para Todos. **Corpoconsciência**, Cuiabá, v. 24, n. 1, p. 95-107, jan.-abr. 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/corpoconsciencia/article/view/9797/6854>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FEDERICI, Silvia. **Democracia para quem?** Ensaios de resistência. São Paulo: Boitempo, 2023.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Christine. **África Bantu**: de 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os africanos).
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Antropologia).
- GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018. (Coleção África e os africanos).
- GONZALEZ, Lélia. **Festas Populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz & Terra, 1997.
- hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020.
- hooks, bell. **Salvação**: pessoas negras e o amor. São Paulo: Elefante, 2024.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

- LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. “Mãe de Santo festeira”: Joana Galante, o boi, o santo e o pássaro em Manaus (1949-1970). In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Magalhães; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 109-134.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. 2024. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. p. 27-54. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- MELO, Patrícia. **O fim do silêncio**: presença negra na Amazônia. Belém: Açaí, 2011.
- MONTES, Maria Lúcia Aparecida. Introdução. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os bois-bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte; Manaus: Edua, 2002. p. 9-10.
- MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.
- NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. O indígena no imaginário alegórico dos bumbás de Parintins. **Moringa**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 49-66, jan.-jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/moringa/article/view/47950>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- PINHEIRO, Bárbara Carine. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta, 2023.
- REIS, Arthur César Ferreira. **As origens de Parintins**. Governo do Estado do Amazonas: Manaus, 1967.
- RIBEIRO, Gabrielle Pauxis et al. **O folclore dos bois-bumbás de Parintins**: considerações sobre a dança como componente para o desenvolvimento integral de alunos da educação básica. São Paulo: Atena Editora, 2024.
- SABAT, Ruth. Gênero e Sexualidade para consumo. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 149-159.
- SAUNIER, Tonzinho. **Parintins**: memória dos acontecimentos históricos. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- SILVA, Adan Renê Pereira da. Em resgate de africanidades amazônicas: análise de toadas do Festival Folclórico de Parintins. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Tenório; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 19-36.
- SILVA, Adan Renê Pereira da; LOPES, Sinny. **Enegrecendo o boi-bumbá de Parintins e descolonizando imaginários**: na história, pela resistência. São Paulo: Devires, 2024.
- SILVA, Marivaldo da. Produção artística e movimentos sociais: a questão do índio e do meio ambiente nos domínios da festa do boi-bumbá de Parintins. **História da Arte**, São Paulo, v. IV, n. 1, p. 230-240, 2008. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2008/DA%20SILVA,%20Marivaldo%20Bentes%20-%20IVEHA.pdf>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- SILVA, Rosângela Gomes da. A festa do boi-bumbá e a reprodução da cultura popular. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, abr./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1884/1182>. Acesso em: 1º jan. 2025.
- TENÓRIO, Adriano Magalhães. A diversidade de elementos religiosos nos cultos de matrizes africanas em Manaus nas primeiras décadas do século XX. In: SILVA, Adan Renê Pereira da; TENÓRIO, Adriano Tenório; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes (org.). **Festas, religiosidades e africanidades no Amazonas**: saberes em diálogo. São Paulo: Dialética, 2023. p. 37-58.

VALENTIN, Andreas; CUNHA, Paulo Cunha. **Vermelho**: um pessoal Garantido. Rio de Janeiro: A. Valentin, 1998.

VERSANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 37, n. 4, dez. 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/14258/9483>. Acesso em: 1º jan. 2025.

WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma**: nota etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 2002.

Adan Renê Pereira da Silva

Pós-Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e da Faculdade de Educação, todos na mesma instituição.

Endereço profissional: Av. General Rodrigo Octávio, n. 6.200, Coroado I, Câmpus Universitário Senador Arthur Virgílio Filho, Setor Norte, Bloco Rio Coari, Manaus, AM. CEP: 69080-900.

E-mail: adansilva.1@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0545-5712>.

José Gil Vicente

Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e do Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA). Doutor Professor Adjunto do Instituto de Ciências Exatas e Tecnologia da Universidade Federal do Amazonas. Pós-Doutor em Políticas Públicas e Governança na Educação pela Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, RJ. Bolsista Capes (2014-2019). Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Faculdade de Direito da UFF, Niterói, RJ, em 2021. Doutor em Ciências da Educação pela Università di Roma Tor Vergata, Itália (2014), com período cotutela na Universidad de Granada – Espanha, bolsista-Scuola di Dottorato di Roma. Itália. Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais (2012). Mestre em Antropologia, Criminologia Aplicada e Análise Forense pela Pontifícia Universitá Cattolica di Roma, Itália (2013), bolsista EUROPA 2010, respectivamente. Especialista em Organização e Gestão de Serviços Sócio Sanitários em Contextos Diferenciados pela Faculdade de Sociologia da Università di Bologna, Itália (2009). Graduado (licenciado) em Pedagogia e Psicologia pela Universidade Pedagógica de Moçambique (2007).

Endereço profissional: Rua Nossa Senhora do Rosário, n. 3.863, Bairro Tiradentes, Itacoatiara, AM. CEP: 69103-128.

E-mail: jgilvicente@ufam.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2062-3435>.

Como referenciar este artigo:

SILVA, Adan Renê Pereira da; VICENTE, José Gil Vicente. Um Bumbá, Múltiplos Sentidos: processos de descoberta no Boi Caprichoso. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e104856, p. 86-103, maio de 2025.

Ideologia Antigênero, Cenas Fantasmáticas e Paixões Fascistas: entrevista com Judith Butler

Bruno Reinhardt¹

Jean-Michel Landry²

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

²Carleton University, Ottawa, Ontario, Canada

Resumo

Nesta entrevista, discutimos as motivações que levaram Judith Butler a escrever “*Quem tem medo do gênero?*”, seu diagnóstico sobre a emergência e o significado do movimento da ideologia antigênero, a inserção desse movimento em um contexto mais amplo de crise das democracias liberais e de difusão em larga escala de paixões fascistas, bem como as condições de possibilidade de uma política de coalizão capaz de conter o ímpeto autoritário do presente e resgatar o futuro.

Palavras-chave: Extrema Direita; Ideologia Antigênero; Cena Fantasmática; Paixões Fascistas; Políticas de Coalizão.

Anti-Gender Ideology, Fantasmatic Scenes, and Fascist Passions: an Interview with Judith Butler

Abstract

In this interview, we discuss the motivations that led Judith Butler to write *Who's Afraid of Gender?*, the emergence and significance of the anti-gender ideology movement, its place within a broader context of liberal democratic crisis and the large-scale spread of fascist passions, as well as the conditions of possibility for coalition politics capable of countering the authoritarian momentum of the present and reclaiming the future.

Keywords: Far Right; Anti-gender Ideology; Phantasmatic Scene; Fascist Passions; Coalition Politics.

Recebido em: 13/03/2025

Aceito em: 09/06/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Judith Butler dispensa longas apresentações. Seu trabalho inovador sobre gênero, linguagem, corpo e poder reformulou debates contemporâneos nos campos do feminismo, da teoria queer e da filosofia política. Mais reconhecida por sua intervenção decisiva no feminismo da terceira onda e na teoria de gênero – condensada no clássico “*Problemas de Gênero*” (1990) –, a obra de Butler ampliou seu escopo desde então, e passou a englobar temas como a relação entre ética e vulnerabilidade, a precariedade e o luto, a política da não violência, a vida política das assembleias, entre outros. Seus escritos têm oferecido recursos cruciais para as lutas contemporâneas por justiça e equidade. Em um cenário marcado pela reversão de direitos via pânicos morais e imposição de barreiras à liberdade e à resistência política, eles permanecem mais urgentes do que nunca.

Em seu livro mais recente, “*Quem tem medo do gênero?*” – publicado em 2024 e traduzido no mesmo ano para o português – Butler analisa a crescente reação neoconservadora global contra os estudos de gênero, os direitos LGBTQIA+ e os movimentos feministas (Butler, 2024). Em uma época em que “gênero” se tornou um fantasma e um ponto de inflamação nas batalhas políticas e culturais, Butler examina criticamente os medos e as ansiedades que alimentam esses conflitos, revelando como eles estão imbricados em disputas mais amplas sobre democracia, autoritarismo e justiça.

Nesta entrevista, realizada em 25 de novembro de 2024, por videoconferência, discutimos as motivações que levaram Butler a escrever “*Quem tem medo do gênero?*”, seu diagnóstico das forças políticas e ideológicas que resistem à inclusão de gênero na atualidade e como tais forças se inserem em um contexto mais amplo de crise das democracias liberais e difusão em larga escala de paixões fascistas. Butler também refletiu conosco sobre a campanha eleitoral de Donald Trump, os ataques genocidas do Estado de Israel ao povo palestino e as condições de possibilidade de uma política de coalisão apta a conter o ímpeto autoritário do presente e resgatar o futuro.

Bruno Reinhardt e Jean-Michel Landry (B&JM): Gostaríamos de começar pelo final do livro. Na seção de agradecimentos, você menciona que este projeto teve início no Brasil, em 2017, como resposta aos protestos e aos episódios de violência simbólica e física que marcaram sua visita ao país naquela ocasião. O que mais lhe chamou a atenção nesses acontecimentos? E de que maneira essa experiência desaguou em “*Quem tem medo do gênero?*”?

Judith Butler (JB): Mesmo antes de ser queimada em efígie em São Paulo, eu certamente sabia que havia um movimento de ideologia antigênero que era

de direita e que estava espalhando sua mensagem por várias igrejas. Eu tinha amigos, colegas na Bélgica e na França e certamente no Brasil e no Chile que estavam estudando esse movimento e documentando a legislação antigênero ou a revogação da legislação progressista que assegurava a igualdade de gênero ou certos tipos de liberdade de gênero, proteção contra discriminação, assédio, violência contra mulheres, gays e lésbicas, contra trans e travestis. Eu, portanto, estava ciente do movimento e participei de algumas conferências. Eu não era ignorante, mas pensava: “Ah, eu não estou fazendo esse tipo de trabalho, mas outras pessoas estão fazendo esse trabalho e estão fazendo muito bem”. E elas também são treinadas em ciências sociais, o que não é o meu caso. Sou formada em filosofia e leciono principalmente literatura. Mas, obviamente, frequento as ciências sociais com bastante frequência, mas não tenho um método acadêmico para analisar os movimentos de direita. O que me ocorreu na época, quando vi os slogans furiosos das pessoas que se opunham a mim em São Paulo, foi que havia algo muito passional acontecendo, uma fúria irracional, sobre a qual eu precisava pensar, porque o ódio a algo chamado “gênero” e a caracterização de mim como o diabo ou uma força demoníaca, por exemplo, me afetavam pessoalmente, mas não eram exatamente pessoais.

Butler, ou meu nome completo, representava algo chamado gênero e diziam que eu estava nas origens dessa “ideologia”, uma exportação indesejada do Norte Global que ameaçava seduzir ou arruinar as crianças, a família e a igreja em toda a América Latina. Assim, percebi que eu havia sido demonizada, mas também entendi que eles estavam mirando em vários movimentos sociais ao mesmo tempo, e que eles eram abreviados sob a categoria “gênero”. Eles também estavam mirando em vários campos acadêmicos, em correntes culturais que permitiram que os jovens pensassem de forma experimental sobre o gênero que gostariam de ser, ou por qual pronome ou nome gostariam de ser chamados. As multidões furiosas também estavam muito irritadas com o que chamavam de “feminismo” e com a correspondente desestabilização da família patriarcal pela qual o feminismo era considerado responsável. Paternidade gay, famílias gays, adoção por gays e lésbicas, assistência médica para transgêneros, acesso à tecnologia reprodutiva; várias questões sociais obviamente eram uma preocupação crescente para eles há algum tempo. Vi e ouvi claramente que eles consideravam algo chamado “ideologia de gênero” como uma força demoníaca, e que eu era o exemplo contemporâneo do diabo, ou seu reaparecimento contemporâneo. Como cristãos que querem proteger a família, as crianças e a igreja, era sua obrigação, se não uma espécie de necessidade existencial, expulsar a encarnação simbólica do gênero do país, pois somente se livrando do demônio seria possível restaurar uma ordem que seria regulada por Deus e pela lei natural, pela política familiar heteronormativa e pela heterossexualidade. E o sexo designado no nascimento seria mais uma vez concebido como imutável, natural, necessário e dado por Deus. Então, eu tinha que entender o que estava acontecendo nessa cena. O que estava organizando essas paixões e quais eram seus objetivos.

Ao considerar essa cena, em que eu mal conseguia reconhecer a noção de “gênero” a que eles se opunham, percebi medo, mas também raiva, ódio e algum desejo assassino, como diriam os freudianos. Senti aquele sopro quente de desejo assassino em minha pele quando estava subindo a escada rolante do aeroporto para me entregar à segurança. Depois de tudo isso, comecei a entender de forma mais séria e abrangente a variação global do movimento de ideologia antigênero e sua relação com o autoritarismo emergente e, em alguns casos, motivado pelo que chamo de paixões fascistas.

B&JM: O livro trata do que você chama de ideologia antigênero. Você poderia descrever o que é isso? Talvez traçando sua trajetória mais recente nos EUA, mas também em todo o mundo. Como ela se tornou central para tantos movimentos de direita no mundo?

JB: Sim. Bem, é claro que o movimento contra o gênero, a ideologia antigênero, chegou muito tarde aos EUA. Eu estava ciente de como ele estava operando na Europa. Eu o havia encontrado na França e, há 20 anos, também na Suíça, onde as pessoas fizeram uma pequena manifestação contra mim. Eu estava ciente dos pronunciamentos católicos, ou seja, do Vaticano, desde a década de 1990, porque eu havia sido indiretamente identificado como um dos alvos naquela época. Portanto, eu tinha uma noção do que era esse movimento, mas era raro um cidadão americano ou uma pessoa que vivia nos Estados Unidos ter uma compreensão do que era esse movimento, porque não o tínhamos ou não fazia parte da cobertura da mídia que atingia um público mais amplo. Na verdade, o gênero já havia se tornado tão comum como parte da política pública que, para muitos de nós, havia perdido sua qualidade controversa nos EUA. Ao mesmo tempo, porém, estava se tornando cada vez mais controverso, se não incendiário, em várias conferências promovidas pelo *World Congress of Families*¹ [Congresso Mundial das Famílias] e em meio de certas redes digitais evangélicas e católicas de direita. Portanto, essas várias conferências que se reuniam para tratar da religião, das famílias, sempre realizavam seminários sobre o movimento de ideologia antigênero. E, mais uma vez, as apresentações afirmavam que se tratava de uma ideologia destrutiva, como o totalitarismo, e que não apenas destruiria a doutrina da igreja, mas também confundiria as crianças ou as prejudicaria, ou obrigaria as pessoas a mudar de sexo quando não quisessem, ou instruiria os jovens a se tornarem homossexuais nas aulas de estudos de gênero. Todas essas afirmações eram falsas, mas como entender a qualidade exagerada desse alarme? Quero dizer, elas eram manifestamente falsas e podiam ser demonstradas como falsas. E, no entanto, não importava se eram falsas ou verdadeiras, pois estavam servindo a outro propósito.

Eles reuniam algumas ansiedades que as pessoas estavam tendo sobre o *status* e a estrutura duradoura de suas famílias, o futuro do planeta e seu próprio futuro. E essas ansiedades e medos foram agrupados e redirecionados não apenas contra o gênero, mas também contra algo chamado “estudos étnicos” ou “estudos

¹ NT: O *World Congress of Families* (WCF) é uma organização internacional conservadora fundada em 1997, que promove uma agenda ancorada em valores “pró-vida”, antidireitos LGBTQIA+ e a defesa do que define como “família natural”, composta por um homem e uma mulher heterossexuais unidos pelo casamento. O WCF atua em rede com grupos religiosos e políticos de direita em diversos países e tem desempenhado um papel importante na articulação global do movimento antigênero.

raciais” ou “teoria crítica da raça” ou o ensino da história da escravidão ou da história da colonização, todos agora extremamente controversos. Portanto, digo tudo isso porque foi somente por meio de alguns desses encontros internacionais nesses vários Congressos Cristãos que pessoas da Europa Oriental, especialmente Viktor Orbán, ou pessoas da América Latina, e penso nos teólogos argentinos como importantes aqui, convergiram e começaram a fazer incursões nas igrejas evangélicas conservadoras dos Estados Unidos. E, é claro, vimos que esse movimento antigênero surgiu como uma questão explícita nos EUA recentemente em relação ao reconhecimento legal de transgêneros e aos direitos dos jovens de obter acesso a cuidados de afirmação de gênero. Dou crédito a DeSantis², na Flórida, por ter transformado a “ideologia de gênero” em um termo comumente utilizado, mas também a vários especialistas de direita que incorporaram o termo de redes de igrejas保守adoras e reacionárias. E assim ele passou a fazer parte da política contemporânea dos EUA. O ex-vice-presidente Pence, por exemplo, reuniu-se com Viktor Orbán e o elogiou. A CPAC³ nos EUA recebeu instruções e incentivo da Europa Oriental sobre como fazer isso.

E, curiosamente, a instrução do Leste Europeu também estava alinhada com a crítica russa ao gênero como um ataque aos valores espirituais nacionais, uma campanha que Masha Gessen documentou, e que vem ocorrendo há muito tempo⁴. E não estou dizendo que essa é a origem do movimento da ideologia antigênero nos EUA, mas certamente é um canal pelo qual ele chegou aos EUA. Agora vemos nas redes evangélicas que “gênero” é uma palavra terrível ou aterrorizante. Muitos que se opõem ao gênero pensam nele como política trans. Acham que se trata de identidade de gênero. Seu gênero é sua identidade, e não aquela que Deus determinou ao nascer. É claro, gênero é um termo muito mais complicado do que isso. Se pensarmos nele em termos acadêmicos, é uma forma de descrever todo um campo de poder em que diferentes tipos de desigualdades são reproduzidos e diferentes tipos de exclusões são mantidos. Mas a maneira como o gênero é pensado entre seus oponentes excitados não é como um campo de estudos que tem um ou vários modelos complexos de compreensão, mas realmente apenas como identidade e, principalmente, como trans. É lamentável que, às vezes, entre meus aliados trans, eles também pensem em gênero como identidade, e assim perdemos as estruturas feministas muito mais dinâmicas, nas quais o gênero é parte de um terreno complexo de poder e precisa ser pensado dessa forma, uma estrutura para analisar a identidade, e não a identidade em si.

² NT: Ron DeSantis é governador da Flórida desde 2019. Filiado ao Partido Republicano, DeSantis ganhou destaque por uma agenda conservadora robusta: implementou restrições ao aborto, limites à participação de pessoas trans em esportes femininos, proibiu o ensino sobre orientação sexual e identidade de gênero nas séries iniciais (“Don’t Say Gay”), e promoveu políticas pró-“direitos parentais”, anti-antirracistas, e anti “woke” em escolas e universidades.

³ NT: A Conservative Political Action Conference (CPAC) é a maior conferência anual da direita norte-americana, organizada desde 1974 pela American Conservative Union. Reúne lideranças políticas, ativistas, intelectuais e representantes de movimentos conservadores dos Estados Unidos e de outros países, funcionando como plataforma de articulação ideológica e estratégica do conservadorismo contemporâneo, com destaque para pautas como nacionalismo, liberdade religiosa, combate à “ideologia de gênero” e oposição ao liberalismo cultural.

⁴ NT: Masha Gessen é jornalista e intelectual russo-americana, conhecida por sua atuação crítica contra regimes autoritários, especialmente o governo de Vladimir Putin, e por sua defesa dos direitos LGBTQIA+.

Não estou acompanhando muito a opinião pública após a eleição de Trump⁵. Mas vejo que há um discurso que sustenta que Trump venceu porque disse que Harris era aliada dos “*they-them*”⁶. Acho que há um esforço para transformar o apoio tímido do Partido Democrata aos direitos trans em sua ruína ou alguns dizem que suas políticas antiéticas em relação aos migrantes, que não são tão duras quanto deveriam ser, são a razão pela qual o Partido Democrata perdeu. A conclusão é: ah, devemos odiar mais abertamente as pessoas trans e os migrantes, e isso nos levará à Casa Branca da próxima vez. Não, mas quem seríamos nós se chegássemos à Casa Branca por esses meios? Não seríamos diferentes de Trump. E é óbvio que esse não é o caminho a seguir. Mas despertar esse tipo de medo em relação a crianças trans ou migrantes ou juntar as duas coisas e dizer, como fez a campanha de Trump, que Harris realizará ou permitirá cirurgias trans em migrantes, é um amálgama perfeito – histérico, falso e eficaz.

É um amálgama perfeito e todo mundo sabe que é falso, mas seu valor de verdade não é o que atrai as pessoas. O que as motiva é a forma como reúne e explica suas ansiedades e medos profundos para que tenham uma única imagem e possam dizer não a ela, embarcando em uma prática de negação que instrumentaliza a retirada de direitos, a retirada de direitos legais para pessoas trans, a concordância ou o cumprimento da deportação em massa de migrantes que o ICE⁷ iria realizar. Agora, se você tem poderes estatais desse tipo que estão reunindo migrantes e deportando-os do país, e você tem uma paixão fascista que está ajudando a consolidar o poder estatal de um determinado tipo, que tipo de eliminacionismo está sendo direcionado às pessoas trans? A ordem executiva contra o “extremismo” da ideologia de gênero efetivamente retira o apoio federal ao reconhecimento legal de pessoas trans e intersexuais – e também não binárias. E, embora essa entrevista tenha ocorrido no final de novembro de 2024, vimos que os ataques à assistência médica de afirmação de gênero e aos direitos das pessoas trans de participar de esportes já estão sendo implementados, e livros são removidos das bibliotecas, e universidades e organizações sem fins lucrativos estão mudando sua linguagem de financiamento e pesquisa⁸. O plano que está sendo implementado agora foi desenvolvido pela Heritage Foundation em seu documento, *Project Esther*, que serve como pós-escrito letal do *Project 2025*.⁹ Uma vasta rede de “apoiadores do Hamas” agora inclui todos os tipos de organizações sem fins lucrativos que têm como alvo a perda de financiamento. E universidades que são submetidas a exigências extorsivas

⁵ NT: A entrevista aconteceu entre a segunda eleição de Donald Trump e a sua tomada de posse.

⁶ NT: Modo caricatural de se referir aos grupos não binários nos Estados Unidos da América.

⁷ Immigration and Customs Enforcement (ICE) é a agência de imigração e alfândega dos Estados Unidos, responsável por fazer cumprir as leis de imigração. A ICE conduz operações de detenção, deportação e vigilância de imigrantes, e tem sido alvo de fortes críticas por violações de direitos humanos, detenções em massa e separação de famílias, especialmente durante os governos Trump, mas não apenas.

⁸ NT: Frase adicionada em junho de 2025, a pedido de Butler, assim como as quatro frases que seguem.

⁹ *Project 2025* é uma iniciativa divulgada em 2023 e coordenada pela Heritage Foundation e outros grupos conservadores nos Estados Unidos. O documento tinha a finalidade de preparar um eventual retorno de um governo republicano à Casa Branca. O projeto visa reformular amplamente o Estado americano, promovendo uma agenda ultraconservadora que inclui a centralização do poder executivo, a substituição em massa de funcionários públicos por aliados ideológicos, a reversão de políticas ambientais e de diversidade, e a ênfase em valores cristãos tradicionais na formulação de políticas públicas. Muitas dessas medidas estão sendo implementadas pelo governo de Donald Trump desde a sua segunda eleição.

para fechar departamentos e programas e contratar acadêmicos israelenses etc., como vimos no caso da Universidade de Columbia. Já estamos vendo esse tipo de padrão fascista em que as paixões são exacerbadas, independentemente da verdade ou falsidade do que é dito. E os poderes do Estado, especialmente os poderes militares e policiais, estão sendo ampliados. Acho que temos muito a temer e contra o que lutar. Mas tenho certeza de que estou me desviando do assunto aqui...

B&JM: De maneira alguma. Foi excelente. Você elaborou sobre o tipo de operação de bode expiatório da qual você foi um objeto direto, e então você a desvelou como um movimento global, organizado em torno de um princípio geral, que constrói equivalências por meio do pânico social, e agora você está falando que talvez estejamos entrando em um novo período histórico, certo? Algo está acontecendo. Artificialmente, temos que fazer essas perguntas lineares. Mas o ponto final do livro é justamente endereçar essas amplas mudanças sociais e como elas utilizam algo que chamam de “gênero” como um fantasma para poder avançá-las.

JB: Acho que o que aconteceu comigo no Brasil foi apenas uma alegoria para uma violência muito mais generalizada que as pessoas que vivem lá estão enfrentando o tempo todo, e que eu ouvi, especialmente de pessoas trans e travestis. E vamos dizer isso sobre o Brasil também. Também há comunidades fabulosas, certo? Comunidades incríveis, com grandes redes de solidariedade e apoio umas às outras. Elas também organizaram manifestações contrárias ao ataque, escreveram para mim e me mandaram flores. Quero dizer, essa comunidade existe há muito tempo no Brasil. E esse é um problema que existe há muito tempo. O gênero não veio da América do Norte. Quero dizer, meu Deus, veja a tradição das *drag queens*, das travestis e das lésbicas e o quanto o Rio é e sempre foi *queer* e qual é a complexidade de gênero nas ruas. Se alguma coisa, eu aprendo mais com o que está acontecendo em um lugar como São Paulo, na cena artística, ou no Rio, na vida noturna, sobre gênero, do que tenho para ensinar, certo? Eles têm muito mais a me ensinar. E quando estive na Bahia também foi incrível, porque aprendi todo tipo de coisa, especialmente a interseção de gênero e religião e espiritualidade e as formas como a narrativa do tráfico de escravos é contada e recontada, é extremamente interessante. É uma estrutura totalmente diferente para pensar sobre o que é e o que pode ser o gênero ou como ele significa.

B&JM: Na introdução, você faz essa interessante afirmação de que a controvérsia atual sobre gênero não pode ser reduzida a um debate público. Você disse que não estamos em um debate público de forma alguma. Isso nos chamou a atenção porque, como você sabe, nas ciências sociais e nas humanidades críticas, gostamos de debates, certo? Nós intervimos em debates. E você está dizendo: “Não, não, não, isso é outra coisa, isso não pode ser reduzido a um debate público”. E você traz essa noção de cena fantasmática que, de certa forma, rompe a lógica, e talvez a lógica liberal, do debate público. O que você acabou de dizer sobre esse amálgama de medos deixa bastante claro que já passamos do ponto do debate público. Trata-se de outra coisa.

JB: Sim. Bem, o problema é que talvez isso tenha mais a ver com a argumentação. Em outras palavras, como acadêmicos, somos treinados para pensar que se tivermos um conflito com alguém e tivermos uma interpretação diferente do mundo, queremos saber qual é o argumento dessa pessoa para podermos responder de forma informada. Queremos saber como a pessoa que discorda de nós demonstra o argumento dela e queremos apresentar um contra-argumento que consideramos persuasivo porque tem evidências ou é internamente coerente ou corresponde a algo que as pessoas podem concordar intersubjetivamente como uma característica do mundo. Mas a paixão e a trajetória dos defensores da ideologia antigênero é que, às vezes, há debates, especialmente nos círculos teológicos, mas, na maioria das vezes, é um antidebate.

Em outras palavras, é um antiargumento. É uma noção diferente do que é o mundo e do que está destruindo o mundo. E é capturado por imagens e medo, e previsões terríveis de destruição ou danos. Ele não para [e pergunta] se tudo isso é verdade. Não para [e diz]: “Ok, bem, isso parece muito assustador. Mas quais são as evidências? Alguém está inventando isso? Ou há provas?” Mas o fato é que, por dar forma à ansiedade e ao medo, muitas pessoas se sentem aliviadas e felizes em seguir essa forma porque isso lhes dá companhia, confirma a sensação de que algo está muito errado e que podemos responsabilizar algo chamado gênero ou teoria racial crítica ou imigrantes pelo que está realmente errado. E não precisamos ter uma teoria elaborada, não precisamos ter uma educação, precisamos apenas confiar nessa ideia recebida, talvez ela venha da igreja e tenha autoridade, mas talvez não tenha, talvez venha da mídia social e tenha um tipo diferente de atração eletrizante. Assim, as pessoas habitam esses fantasmas e os fantasmas as habitam, e os fantasmas também dão uma espécie de forma ou ordem temporária ao que sentimos como ansiedade e medo. Se eu chegassem e dissessem, bem, na verdade, o gênero não é nem de longe tão assustador quanto você diz, mas o que é realmente assustador é a destruição do planeta. E se olharmos para o Brasil, ou para os oleodutos no Canadá, podemos ver o que está destruindo nosso mundo.

Destruição ecológica, capitalismo como estrutura que produziu diferenças cada vez maiores entre ricos e pobres, guerra ou militarização – todas essas coisas que eu teria dedicado tempo para explicar mais detalhadamente são qualificadas como motivos plausíveis para se pensar que não há futuro para o modo de vida de alguém, ou talvez os modos de vida que tomamos como garantidos estejam desestabilizados de maneiras extremas. Eu diria que é muito mais provável que essas sejam as coisas pelas quais todos nós estamos radicalmente desestabilizados, em vez de gênero, raça, imigrantes e coisas do gênero. Mas, para fazer com que alguém ouça esse ponto de vista, é preciso esvaziar a cena fantasmática que o domina e mostrar como esse fantasma está funcionando como uma figura organizadora e também como uma forma de restaurar a ordem ou a autoridade. Como sabemos, esses dois desejos podem, em casos extremos, ser formas de instalar regimes autoritários.

B&JM: E parece que esses fantasmas, muitos deles, não funcionam de forma autônoma. Eles estão conectados uns aos outros. Você mencionou a imigração, mencionou as teorias sobre raça e racismo, e poderíamos acrescentar o medo do Islã,

que estão trabalhando juntos, e a força deles não vem apenas do que representam, mas da maneira como se conectam. Atualmente, testemunhamos uma proliferação dessas cenas fantasmáticas. Muitas pessoas falam que as mídias digitais são um canal por meio do qual encontramos essas coisas, experimentamos essas coisas, transferimos essas coisas. Mas como você explicaria o fato de estarmos vivendo em um mundo em que as ideias não são mais debatidas como argumentos, mas sim como paixões e medos? Isso não é exatamente novo, mas parece que vivemos em um momento em que há muito disso.

JB: Bem, deixe-me dizer que acho que as pessoas já estão vivendo com certos medos e ansiedades, e talvez até com ódio, acreditando que estão sendo substituídas por algum outro grupo ou que suas vidas estão em perigo devido às escolhas de alguém. Assim, elas aceitam noções simplistas e odiosas sobre quem é responsável ou o que é responsável por qualquer que seja seu sofrimento e ansiedade. O movimento da ideologia antigênero oferece várias dessas respostas, e por vários meios. Eles têm, por exemplo, campanhas como o ônibus do ódio, na Espanha (financiados pela Hazte Oír) e na Cidade do México, e isso se espalhou de diferentes maneiras em diferentes partes do mundo¹⁰. E há variantes do movimento de ideologia antigênero. Lembremos que eles não estão defendendo a mesma coisa em todas as partes do mundo. Mas quando fazem isso, eles dão forma às ansiedades existentes e, ao dar forma a elas, também as reformulam e as intensificam. Eles as reformulam para que não se tornem apenas uma ansiedade flutuante, mas o medo do imigrante, o medo do muçulmano, o medo da mãe lésbica, do garoto trans que gostaria de receber aconselhamento. Portanto, há uma reformulação do medo e da ansiedade existentes e, em seguida, um redirecionamento e uma intensificação que acontece, não em sequência, mas, na verdade, em um único movimento complexo ou ato de agrupamento. E é preciso um pouco de tempo para entender o que está acontecendo com o planeta. Se estivermos estudando a catástrofe climática, quero dizer, mesmo sendo uma pessoa instruída, o que tive de ler e pensar para finalmente entender o que estava sendo dito sobre a destruição do planeta? Demorou um pouco. Tive que repensar muitas de minhas suposições básicas. Tive de jogar fora meu humanismo nascente. Tive que pensar em histórias geológicas e nas formas como o planeta está interconectado, nos combustíveis fósseis. Quero dizer, isso não é fácil. E não tenho certeza se as pessoas têm paciência para ouvir sobre como o capitalismo avançado e sua desregulamentação sob o neoliberalismo ajudaram a produzir devastação na política planetária.

Mas isso também depende de nós, de certa forma, precisamos garantir que esse tipo de material seja acessível e que forneça um relato plausível do que está acontecendo. Para que as pessoas possam se mobilizar de uma maneira diferente,

¹⁰ NT: Hazte Oír é uma associação civil espanhola fundada em 2001. De orientação ultracatólica e ultraconservadora, ela atuou inicialmente com o lobby “pró-vida” e “pró-família” e notabilizou-se por campanhas contra o aborto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a educação sexual nas escolas e eventualmente abraçou a ideologia antigênero, com foco em ataques contra pessoas trans. A organização ganhou em 2013 o status de utilidade pública pelo governo espanhol, conferindo-lhe vantagens fiscais e acesso consultivo à ONU, embora tenha perdido esse reconhecimento mais tarde em função de denúncias por discriminação e campanhas consideradas de ódio. A Hazte Oír tem ligações com o grupo ultraconservador mexicano El Yunque e com a rede internacional CitizenGo, sendo responsável por ações de mobilização como o “ônibus da liberdade de expressão”, que percorre as cidades divulgando supostas informações sobre a “ideologia de gênero”.

não por meio de ordens estatais fascistas, passionais e autoritárias, mas talvez por meio de um tipo diferente de ética ou medo de perder o planeta e o caráter interconectado dos processos vivos. Quero dizer, uma coisa é dizer isso em um ambiente acadêmico, outra coisa é deixar isso claro para as pessoas em sua vida cotidiana, que, por uma série de razões, inclusive de classe, nem sempre têm acesso a uma educação que lhes ensine habilidades críticas. Em minha opinião, existe uma espécie de obrigação de pedagogia pública, não de forma paternalista, mas de forma que se conecte com as pessoas onde elas vivem e no idioma que falam.

Além disso, uma cena fantasmática é diferente do fantasma. O fantasma no movimento da ideologia antigênero é o gênero, mas a cena fantasmática é aquela em que há várias posições, por exemplo, alguém está sendo prejudicado por outra pessoa. Nesses casos, Freud nos diz, na *Interpretação dos Sonhos*, que quando você tem um sonho e há diferentes atores, eles estão agindo uns sobre os outros ou foram agidos. Há sempre uma sintaxe que está ordenando a cena dessa forma. Esse sonho faz sentido. E faz sentido porque, digamos, esse personagem é um substituto para outra coisa na psique ou essa ação é, na verdade, uma reversão da ação que aconteceu no dia anterior ou há um deslocamento ou condensação, de modo que uma pessoa em vigília é encoberta por uma imagem ou sequência de sonho. Em outras palavras, é preciso aprender a interpretar esse sonho sem tomá-lo como um mero reflexo da vida cotidiana. Como se pudéssemos ser literalistas em relação aos sonhos, e algumas pessoas são, e às vezes eu já fui. Mas nem sempre a pessoa que fez X está em sua vida real. A pessoa sonhada pode ser eu, ou parte de mim, ou uma cifra de algum tipo.

No movimento da ideologia antigênero, afirma-se que as crianças estão sendo prejudicadas pelas escolas que ensinam gênero. Bem, vamos apenas pegar os elementos dessa proposição e dizer: ok, as crianças estão sendo prejudicadas? Onde as crianças estão sendo prejudicadas? Bem, a igreja diz que as crianças estão sendo prejudicadas nas escolas. Mas elas estão protegidas pela igreja contra as escolas? E quanto aos danos cometidos pela igreja contra as crianças? Talvez as crianças sejam mais prejudicadas pela igreja e pela doutrina que recebem, ou pelo abuso sexual que sofrem, ou pela falha em reconhecer e reparar esse abuso sexual. Portanto, é preciso perguntar um pouco mais sobre a cena, por exemplo, o que está sendo transposto? O que está sendo invertido? Quem está substituindo quem? A igreja alega que as crianças estão sendo prejudicadas nas escolas para desviar a atenção da história bem documentada de crianças abusadas pela igreja? Assim, os movimentos de ideologia antigênero dizem, como fazem, que devemos proibir os livros porque, caso contrário, as crianças serão prejudicadas, e é preciso fazer a pergunta: proibir livros não é uma forma de prejuízo? Será que as crianças terão uma compreensão complexa de seu mundo sem livros para ler que as ajudem a entender? Portanto, de certa forma, as alegações que ouvimos contra o gênero são confissões de uma autoridade, ou talvez formas de deslocar a culpa de uma autoridade que causou danos ou diminuir esses danos por meio de um deslocamento e reversão – bode expiatório e negação. E no caso em que os jovens estão sendo privados de assistência médica, de livros, de acesso à educação, de conselheiros,

bem, essas são privações de bens públicos básicos, o tipo de bens públicos aos quais os jovens deveriam ter direito idealmente: educação, assistência médica, apoio comunitário. Mas privar os jovens de todos esses serviços e bens é um ato muito significativo de privação de direitos. E, é claro, a mais óbvia de que trato no livro é aquela em que Giorgia Meloni, Primeira-Ministra da Itália, adverte que os ideólogos de gênero vão despojá-lo de seu sexo natural, da sua identidade sexual, diz ela. E ela, de fato, desde que assumiu o poder, proibiu várias jurisdições locais de honrar petições de mudança de sexo por parte de pessoas trans ou de retirar-lhes os direitos que já receberam no governo anterior. E essa política está sendo implementada agora em vários lugares no norte da Itália, recusando-se a aceitar dois pais do mesmo gênero como pais legítimos. Meloni não permitirá que as certidões de nascimento dessas crianças sejam ratificadas com dois pais do mesmo gênero. Isso significa que as crianças que não têm certidões de nascimento registradas estão efetivamente sob custódia do Estado, caso o Estado queira tirá-las de suas famílias. As famílias passam a ser informais e não mais legais e as crianças não têm mais pais. E o poder do Estado é aumentado. Aumentado, de novo. Então, quem está despojando quem de sua identidade sexual? Quando ela diz que os ideólogos de gênero vão despojá-la, você, presumivelmente uma boa mulher cristã que aceita e gosta muito da atribuição de sexo que lhe foi dada no nascimento, quando diz isso, também está confessando que está recusando os direitos legais já obtidos por pessoas trans ou por gays e lésbicas que buscam adotar ou criar filhos juntos ou mesmo se casar. Novamente, há uma inversão complexa da cena. E é isso que quero dizer com a cena fantasmática. Diferentes elementos da cena carregam certos tipos de poderes e são organizados para defender um caso, mas não por meio de uma forma argumentativa. É nosso trabalho ler o público fantasmático de uma forma que Freud não fez, mas é preciso aprender a fazer isso. E não estou dizendo que devemos aprender tudo com Freud, mas acho que ele nos dá algumas pistas sobre como proceder.

B&JM: O Papa Francisco tem colocado os direitos sociais e ambientais na agenda global, enfrentando críticas internas e externas. E, no entanto, quando se trata de gênero, ele segue seu antecessor e, na verdade, a maior parte da extrema direita global. Esse é o efeito de um hiato duradouro entre o que Nancy Fraser chamou de políticas de redistribuição, ligada à economia e ao trabalho, e políticas do reconhecimento, ligadas à identidade? Como você concilia essas duas vertentes em seu pensamento? É uma falsa dicotomia?

JB: Então, deixe-me começar com Francisco. Parece-me que o papa foi influenciado de forma interessante pela teologia da libertação na Argentina, o que não quer dizer que ele tenha sido um seguidor. Há algumas décadas, era um movimento forte, que ligava a injustiça da pobreza à obrigação cristã de superar essa injustiça. Portanto, qualquer pessoa que se preocupasse com a pobreza, com os indígenas, com os deslocados ou com os posseiros na Argentina teria sido profundamente afetada pela teologia da libertação e aspiraria a alcançar maior igualdade e liberdade econômica, especialmente para aqueles que são mais vulneráveis na sociedade. E acho que sabemos que a teologia da libertação teve alguns defensores muito

importantes, tanto política quanto filosoficamente. Mas também é importante observar que as igrejas que antes eram orientadas principalmente pela teologia da libertação foram substituídas, nos últimos 30 anos, por comunidades muito mais conservadoras. Pelo menos dentro do catolicismo, agora temos uma pedagogia e um programa cultural muito mais à direita do que antes. Mas o que é interessante sobre o Papa Francisco é que ele carregou um pouco da linguagem dos teólogos da libertação. E isso incluía principalmente a preocupação com os pobres, a defesa das culturas locais contra o imperialismo e o mandato ético da Igreja de estender a mão a todos aqueles que estão realmente sofrendo neste mundo. Por um lado, isso lhe deu o direito de ser chamado de progressista e, por outro lado, muitas das ideias “progressistas” da esquerda foram rapidamente nomeadas e condenadas como imperialismo cultural, tomando emprestado novamente as preocupações de uma esquerda mais recente. Portanto, ele poderia, ocasionalmente, soar como um anti-imperialista compassivo e razoável que não quer que os centros urbanos do norte global imponham normas culturais às pessoas pobres do sul. Parece correto condensar a terrível arrogância do Norte, com certeza, e se opor a uma reprodução cultural da desigualdade social e econômica. Parece bom. Parece familiar, repetindo as cadências da esquerda. Soa semelhante à crítica da esquerda a certas campanhas de direitos humanos que pensam estar simplesmente defendendo direitos universais quando, na verdade, estão impondo um conjunto muito específico de valores dos centros metropolitanos do norte global a uma grande variedade de pessoas para as quais esses valores não são apenas estrangeiros, mas aversivos, e parecem mais dominação e intrusão. Na França, é claro, eles achavam que o gênero era uma espécie de McDonaldização. Portanto, não se tratava tanto de imperialismo cultural aqui, mas sim de um produto americano grosseiro. Nesse caso, sua própria arrogância cultural estava em jogo na rejeição do gênero, um tipo de recusa esnobe em nome de uma cultura superior.

Como vocês podem ver, isso funciona de muitas maneiras diferentes, dependendo da estrutura geográfica. A história colonial e as aspirações atuais já haviam reestruturado o parentesco no Sul Global. Portanto, a versão da família e do casal que Francisco defendeu como “local” foi um produto do colonialismo, um tipo específico de colonização cristã de gênero, sexualidade e parentesco. E o Papa Francisco também circulou com hipérboles extremas, certo, sugerindo que qualquer simpatia aparente com valores progressistas era um vitríolo odioso. A ideologia de gênero, disse ele, é como a juventude de Hitler. É como o vírus Ebola, em suas palavras. Ou uma bomba atômica. Em outras palavras, exagerando da forma mais assustadora possível a força destrutiva dessa ideologia de “gênero”. Então, como esse tipo de demonização hiperbólica funciona em relação ao resíduo da teologia da libertação? Os pobres representam em suas vidas familiares, ou melhor, em uma versão idealizada de suas vidas familiares, a lei natural dada pela doutrina cristã. Especificamente, uma doutrina cristã do homem e da mulher como algo dado por Deus e que incorpora a lei natural. Mas temos que fazer outra pergunta: por que haveria tanto interesse em retornar a uma ideia de lei natural neste momento da modernidade tardia? Por que alguém se basearia em uma noção de natureza do século XVII? Há um conflito ainda maior porque o Papa Francisco se

preocupa com a ecologia, certo? Esse gênero é antiecológico porque se trata de cultura e não de natureza. Mas então a natureza que ele está defendendo não é a interdependência das criaturas vivas com o solo e o ar, o que talvez ofuscasse a distinção entre formas de vida humana e animal e até mesmo bacteriana. A natureza que ele está defendendo é uma noção do século XVII de lei natural, aquela que estabelece diferenças imutáveis entre macho e fêmea, não os lixões tóxicos que agora ameaçam a Terra. Além disso, não conheço nenhuma doutrina ecológica que se baseie em uma noção de lei natural do século XVII. Portanto, há uma escorregadaria noção de natureza nesse caso, uma vez que a ordem da natureza que ele busca preservar contra a destruição é aquela que estipula o sexo imutável dado por Deus, não o terreno baldio tóxico produzido por plásticos, emissões de carbono e extrativismo corporativo...

B&JM: Desculpe interromper, mas isso é muito interessante. Ele de fato publicou vários documentos teológicos importantes sobre animais não-humanos e ecossistemas, cuja noção de natureza está de fato próxima de um paradigma ecológico mais complexo. Mas parece que ele adota um conceito de natureza completamente diferente quando se trata do debate sobre sexo/gênero. É uma contradição bastante evidente e um duplo-vínculo.

JB: É um duplo vínculo. Mas, sabe, mesmo mais recentemente, acho que foi em 2018 ou 19, o Vaticano publicou um artigo semiacadêmico bastante longo sobre a diferença entre um feminismo baseado na diferença sexual – não em qualquer sentido, sabe, sem Lacan, sem Irigaray, sem “*differences sexuelles*”, nada disso, apenas a ideia biológica reducionista e excludente de diferença sexual – e um “feminismo de gênero”. Isso significa que ele aceitou um feminismo sem gênero e que está em conformidade com as doutrinas existentes sobre a complementariedade dos性os. Assim, o Vaticano entrou no debate dos anos de 1990 sobre diferença sexual versus gênero e decidiu a favor da diferença sexual, não a ideia de Jacqueline Rose de que a diferença sexual não tem resposta¹¹. É uma questão enigmática. Não é isso que eles têm em mente. Mas, de qualquer forma, acho que talvez possamos entender isso por meio da ideia de Naomi Klein sobre o *doppelganger* na política¹², em que a ala direita está se apropriando de certa linguagem da esquerda para produzir um efeito esquerdista e, ao mesmo tempo, promover uma política conservadora, se não reacionária. As pessoas dizem: “Ah, mas o Papa Francisco disse coisas muito bonitas sobre os gays!” Mas o Papa Francisco também disse coisas realmente terríveis sobre os gays. Mas você pode ficar confuso com a sobreposição de linguagem e talvez até, se eu estiver certo, com a maneira inconsistente pela qual o discurso da teologia da libertação ainda aparece dentro de uma moralidade sexual e de gênero bastante direitista.

Não sei se isso se relaciona com o ponto de vista de Nancy Fraser, exceto para dizer que acho que a ideologia antigênero está buscando a restauração de uma ordem sexual ou patriarcal que nunca existiu de fato. E que, ao querer essa restauração, ela também está querendo renaturalizar as desigualdades sociais e certas liberdades

¹¹ NT: Consulte, por exemplo, Rose (1986).

¹² NT: Refere-se a Klein (2023).

consideradas “excessivas” e, portanto, que precisam de restrições. Portanto, há um esforço político para minar as lutas pela liberdade, se me permitem, ou as lutas pela igualdade, que é extremamente importante entender... Não sei... acho que algumas pessoas nos deram uma explicação econômica de como isso funciona, inclusive alguns teóricos políticos australianos, como Melinda Cooper, que trabalham em uma tradição crítica marxista¹³. E podemos ver os exemplos mais óbvios na África Central, onde essas megaigrejas surgiram no lugar de formações estatais para oferecer serviços públicos de vários tipos que as pessoas realmente precisam. E essas igrejas também estão ensinando antigênero ao mesmo tempo em que fornecem transporte, assistência médica, educação e abrigo. Em outras palavras, em uma sociedade que foi dizimada do financiamento social apoiado pelo Estado para bens públicos básicos e serviços humanos, certo? Quando os estados não podem mais fazer isso, as igrejas surgem no lugar dos estados para assumir as funções governamentais básicas. E isso significa que os ensinamentos de moralidade da Igreja estão vinculados aos serviços que ela oferece. As pessoas se tornam cada vez mais dependentes da família e da igreja, agradecendo e aceitando sua autoridade. E acho que podemos dizer que isso também é verdade na América Latina, em lugares onde o neoliberalismo efetivamente dizimou os serviços sociais e os bens públicos. Portanto, não sei se Fraser pode levar isso em conta. Talvez ela possa. Mas o modelo do tipo reconhecimento ou redistribuição pressupõe que já existe uma autoridade. Ela está reconhecendo ou redistribuindo, ou há alguma forma de poder em que essas duas coisas estão acontecendo, geralmente dentro de uma estrutura nacional, se não me engano. Mas também estamos falando de uma tendência transnacional de neoliberalização. E acho que as formas neoliberais de dizimação aumentaram o poder da igreja e o poder religioso de forma mais ampla, de maneiras que têm efeitos concretos sobre as políticas de gênero e sexuais e sobre a política de educação. Não sei se conseguiria operar dentro do modelo oferecido por Fraser e levar tudo isso em consideração.

B&JM: Excelente. Também queríamos falar sobre a noção de coalizão, porque o livro argumenta que a formação de uma coalizão parece ser a única maneira de derrotar movimentos como o da ideologia antigênero. Como leitores do seu trabalho, percebemos que as coalizões têm sido um interesse e uma preocupação para você há algum tempo. E você já observou, desde *“Problemas de Gênero”*, que as coalizões não podem ser definidas antecipadamente pelos teóricos. O que o teórico pode fazer é aprender com as coalizões já existentes no mundo. E em *“Quem tem medo do gênero?”*, você menciona o exemplo do movimento latino-americano *Ni Una Menos*. Então, o que podemos aprender com esse movimento ou com outros movimentos no mundo, talvez na América Latina ou em outro lugar, para tentar resistir à ideologia antigênero?

JB: Estamos em um momento histórico muito difícil agora, para dizer o mínimo, já que temos neste momento poderes fascistas agindo contra imigrantes e estudantes internacionais, desafiando tanto o direito constitucional quanto o internacional. Quero dizer, não é qualquer coalizão que serve. Não sou a favor da coalizão como

¹³ NT: Refere-se a Cooper (2017).

tal. Mas acho que um grupo como o *Ni Una Menos* é extremamente importante porque elas são principalmente feministas, certo? Mas são feministas com uma forte crítica ao capitalismo e uma compreensão teórica de como o neoliberalismo funciona em relação à história do capitalismo, mas também de como a dívida funciona como uma nova forma de escravidão e desigualdade, de submissão aos poderes do Estado e dos bancos, para os pobres e para os trabalhadores, como mostram Verônica Gago e Luci Cavallero¹⁴. As coalizões funcionam bem quando todos estão atentos à história da violência e da ditadura do Estado e compreendem o desejo das corporações de acelerar a precariedade. E me parece que os movimentos feministas que surgem no antifascismo ou em épocas pós-ditatoriais muitas vezes são mais abertos a grandes formações de coalizão, porque guardam a memória de como a ditadura foi superada.

Em um lugar como o Reino Unido, que é sempre presumivelmente imperial, pode haver feministas antitrans que não se aliam a ninguém, certo? Que estão apenas mantendo sua posição firme. E esse é o tema, a identidade e a demanda ou reivindicação política delas. E a razão disso, como *Ni Una Menos* sabe, é que os poderes do Estado, dominados por políticas reacionárias, oprimem gays, lésbicas, trans, travestis, mulheres de todos os tipos, migrantes, indígenas, despossuídos, sem-teto, pobres, e se voltam contra todas essas pessoas, certo? Veja quem foi preso durante a ditadura, você sabe, comunistas e gays, feministas marxistas e pessoas trans. Portanto, se observarmos como a violência social funciona, tanto a violência não estatal, como na rua ou em casa ou em instituições como prisões ou escolas, veremos padrões de violência que afetam todos os tipos de pessoas que são indiscutivelmente vulneráveis e precisam de proteção legal, cultural e econômica contra a violência. Portanto, é muito difícil quando você entende que a violência funciona dessa forma e tem funcionado dessa forma; ela pode, ela faz, ela ainda pode. Se as coalizões são rejeitadas em favor de um identitarismo estreito, surgem certas contradições inconcebíveis: como é possível dizer, por exemplo, “sou contra o assédio às mulheres, mas sou a favor do assédio aos imigrantes”, ou “sou contra o assédio às mulheres, mas excluo todas as mulheres trans que são assediadas”? São distinções sectárias e sem esperança, que consideram a identidade não apenas como um ponto de partida para a política, mas como o objetivo final, o que considero um erro terrível. A identidade funciona apenas como um ponto de partida para uma forma de coalizão que de fato repense e transforme a identidade, permitindo que ela se torne uma forma de devir em meio a novas relações. Transforma a identidade. E isso permite que você se reposicione em um conjunto de relações sociais em expansão. Portanto, a política da identidade precisa dar lugar a um relato não egológico da identidade como algo relacional. E há poucas coisas que são mais importantes neste momento, especialmente porque temos de contemplar uma aliança antifascista ou uma aliança antiautoritária, dependendo de como vemos as coisas. E temos que ter uma visão para isso, que é poderosa e convincente. E, neste momento, um dos motivos pelos quais é tão difícil é que a direita conseguiu colonizar a imaginação, alcançar as pessoas onde elas sentem

¹⁴ NT: Refere-se a Cavallero e Gago (2020).

seus medos ou anseios mais profundos, incluindo uma nostalgia furiosa por um tempo anterior que talvez nunca tenha existido. Eles podem alcançar as pessoas lá. Onde podemos entrar em contato com as pessoas? Sabe, como acadêmico, eu poderia dizer: “Tudo bem, posso entrar em contato com você, mas preciso de várias horas do seu tempo e você tem que seguir meu argumento”. E talvez isso não seja um problema. Quero dizer, isso é bom. Eu ainda quero fazer isso. Mas o nível em que isso deve ser combatido deve envolver um anseio por um futuro diferente, fazendo perguntas como: Em que tipo de mundo você quer viver? Qual é a nossa imagem de convivência? Qual é a nossa imagem da Terra em que vivemos ou de nossos pertences comuns ou aspiracionais? O que seria atraente para as pessoas? E isso teria de emergir de um tipo de esquema de coalizão ou de uma aliança transnacional que teria de ser multilíngue, mas também teria de oferecer um imaginário muito poderoso que os movesse e os compelisse no nível em que estão sendo compelidos agora pela direita. Portanto, não estou pedindo propaganda. Na verdade, estou dizendo que podemos ser a favor da democracia, podemos ser a favor da democracia radical, podemos ser a favor da desterritorialização, ou talvez tenhamos todos os tipos de objetivos de esquerda. Mas onde estão esses objetivos na vida encarnada [*embodied*] das pessoas? Essa é uma noção de Saba Mahmood, certo?¹⁵ É como se os princípios aos quais você se apega não fossem apenas abstrações, você os corporifica [*embody*] em sua prática. E como corporificamos os princípios que queremos ver realizados no mundo? E como convencemos as pessoas a corporificá-los conosco? Creio que se formos capazes de alcançar as pessoas nesse nível, teremos mais chances.

B&JM: Uma espécie de política visceral de esquerda?

JB: Bem, sabe, não gosto de “visceral” porque ele tende a pressupor a separação entre o visceral e o cognitivo, sou contra essa forma de cartesianismo. Quero que vivamos nossos princípios de forma corporificada. Portanto, para mim, essa corporificação não pode ser reduzida a vísceras separadas da interpretação, do princípio ou mesmo da visão. Eles estão unidos. O corpo não é um veículo para o pensamento, nem é totalmente diferenciado do pensamento.

Em geral, acompanho e registro o que está acontecendo nos movimentos sociais, mantendo os ouvidos atentos e participando, entendendo como as pessoas explicam sua experiência, de onde vêm e o que querem para este mundo. O livro “*Quem tem medo do gênero?*” é dedicado aos jovens porque, há mais ou menos uma década, tenho tido de ouvir os jovens sobre questões de gênero¹⁶. E, vocês sabem, há uma espécie de segunda história de como esse livro surgiu. Não é apenas o episódio do Brasil. É também a desorientação geral das pessoas da minha idade em relação aos tipos de preocupações sobre as quais os jovens falam hoje. Ouço amigos e colegas dizerem: “Meu Deus, sabe, o que eles estão dizendo? E o que são esses termos? Tenho que dar uma olhada”. Faço parte do mundo dos pronomes (na verdade, todos nós fazemos) e, ao mesmo tempo, também estou constantemente em desorientação e em aprendizado. Ao mesmo tempo, o movimento da ideologia

¹⁵ NT: Consulte Mahmood (2005).

¹⁶ NT: A dedicatória do livro é: “Para os jovens, que ainda me ensinam”.

antigênero ou os meios de comunicação que absorveram a sua linguagem me dizem: “Ah, você começou isso, Butler”. Para mim, sei que não comecei nada disso, não apenas porque meu trabalho surgiu em meio a um conjunto de trabalhos feministas que teorizaram amplamente o gênero, como Joan W. Scott, mas porque, mesmo agora, nem sempre consigo acompanhar o que está acontecendo com o gênero. Estou estudando isso porque sou estudante desse movimento social, do qual sempre fui apenas uma parte.

B&JM: Acho que a tradução pode ser um tema interessante a ser abordado agora. Ele também é um tema muito antropológico. Sabe, nós, antropólogos, estamos acostumados a chegar a uma determinado ambiente histórico-cultural e nos perguntarmos: “Ok, como eles definem gênero aqui? Vamos entender as palavras vernáculas e seu uso”. E então debatemos questões de equivalência, e estamos cientes hoje de como as relações de poder e as assimetrias fazem parte da tradução, como o próprio colonialismo funcionou e funciona por meio da tradução e até mesmo por meio da construção daquilo que é vernacular ou “nativo”, certo? A política da cultura e da linguagem é tudo isso. Portanto, achamos que há todo um esforço antropológico muito interessante que você faz neste livro e ele adquire um viés prático porque visa a construção dessa coalizão ou desse tipo de universalismo aspiracional, que é mais um efeito das relações do que uma posição predefinida. Isso definitivamente inclui um envolvimento específico com a linguagem, com os conceitos e com a tradução.

Além disso, somos duas pessoas que trabalham fora da anglosfera, e é interessante que essa palavra apareça em seu livro, porque frequentemente a vemos fora da anglosfera. A anglosfera raramente pensa em si mesma como uma esfera, como um mundo situado. Mas fora da anglosfera, estamos muito familiarizados com o argumento de que o gênero é uma coisa inglesa e americana, como você disse, na França, por exemplo. Mas há uma afirmação interessante em seu livro, uma linha interessante que diz que o gênero é estranho ao próprio inglês. Portanto, gostaríamos de saber mais sobre esse argumento em particular, porque ele poderia ressoar de maneiras interessantes no mundo francófono do Québec e também no Brasil.

JB: Sim. Bem, gostaria de fazer algumas observações. Uma delas é que, quando comecei esse projeto, para entender o movimento da ideologia antigênero em diferentes partes do mundo, entrei em contato com todos os meus tradutores. E meus tradutores, aqueles que traduziram meu trabalho sobre gênero, são, é claro, acadêmicos por direito próprio, ativistas e vêm de diferentes áreas. Por isso, pedi a todos eles que me enviassem material de suas regiões, que me contassem o que está acontecendo. Assim, a Carla Rodrigues, do Brasil, e muitos outros, me enviaram muitos materiais publicados e eu tive de ler também, às vezes em espanhol, que não é realmente um dos meus idiomas, embora eu saiba ler em espanhol. Tive que ler em provavelmente três idiomas diferentes, tentando entender o que estava acontecendo ou ligar para pessoas que soubessem coreano ou chinês para me orientar nas etapas. E essa foi uma grande parte do processo, porque, ao traduzir um livro sobre gênero do inglês para qualquer idioma, percebemos que ocorrem distúrbios profundos e alguns momentos de completa e total intraduzibilidade.

Isso simplesmente não funciona. O gênero não pode ser um substantivo, em primeiro lugar, um substantivo que possa servir como resposta à pergunta: que gênero você é? Eu sou desse gênero. Pertenço a essa categoria. É uma inflexão, digamos, de um verbo, como acontece na maioria dos idiomas do leste asiático. Ou você tem uma palavra como *genre* (francês) ou *género* (espanhol) ou *Geschlecht* (alemão), que fazem parte de longas histórias conotativas, histórias completamente diferentes daquela de que estou falando, que surge, digamos, na antropologia feminista nos anos 1970, após a cunhagem de John Money e seus clínicos. Então, sabe, eu conto uma certa história a partir de onde estou, mas outras histórias se cruzam com meu trabalho de forma que me ensinam qual é a vida multilíngue desse conceito e como ele não pode ser controlado por nenhuma intenção autoral que surja no idioma de origem.

Acho que, na verdade, uma boa política de gênero, ou seja, uma política verdadeiramente anti-imperialista, que se preocupe com as culturas locais e com o uso linguístico estabelecido, teria de honrar os momentos de intraduzibilidade e também teria de ser multilíngue e transnacional, ambos, a fim de superar as histórias coloniais e imperiais que privilegiaram o inglês como o único idioma em que ocorre o verdadeiro pensamento. Quero dizer, mais uma vez, há potências imperiais como a França, onde você também encontra pessoas que dizem, bem, uma afirmação só é verdadeira, um pensamento só é um pensamento verdadeiro, se puder ser pensado em francês. [risos] Mas, sabe, existe esse tipo de arrogância nas línguas imperiais, em que falar nesta língua é finalmente ter acesso à verdade e tudo o mais, para ter acesso à verdade, tem de ser traduzido na direção imperial. Mas, de fato, o que mais precisamos é traduzir reciprocamente e aprender com as traduções do que não é traduzível nas epistemes linguísticas das ordens imperiais. Isso é necessário se quisermos chegar perto do que as várias línguas chamam de gênero na anglosfera. E, às vezes, temos de abandoná-lo como conceito. Quero dizer, é uma característica infeliz deste livro que, como tenho de lutar contra o movimento da ideologia antigênero, acabo defendendo o gênero. Eu preferiria muito mais pensar sobre o que ele tem sido, seus limites e seu futuro. Mas não quero fazer isso se isso implicar em arrogância monolíngue. Há algo no que o Papa Francisco diz sobre este tema que está certo. Ele apenas entendeu errado, ou usou essa linguagem anti-imperial para o propósito errado. E acho que há outras formas de criticar o gênero, podemos ver isso em perspectivas extraídas da história da escravidão e do racismo nos EUA e em todas as áreas afetadas pelo comércio de escravos, onde o gênero é sempre presumivelmente branco e onde as mulheres negras, em particular, no sentido de Hortense Spiller, não são admitidas como gênero, elas são apenas carne ou a parte de trás sobre a qual o gênero branco é construído¹⁷. Da mesma forma, acho que há uma história colonial que nos permite saber que o gênero foi imposto por missionários cristãos em várias partes do mundo, aprendendo a ser homem e mulher de acordo com certas normas imperiais¹⁸. E, de acordo com esse esquema, ser antigênero é ser

¹⁷ NT: Veja-se, por exemplo, Spillers (1987).

¹⁸ NT: Veja-se, por exemplo, Oyéwùmí (2021).

anti-imperial, o que eu entendo perfeitamente. Mas qualquer política de gênero que avance não só teria de ser transnacional e multilíngue, como também teria de ser anticolonial, certo? Teria de mostrar, teria de expor as versões coloniais do binário de gênero, a família heteronormativa que foi imposta à vida das pessoas, a fim de superar isso e permitir um terreno mais complexo no qual as línguas locais e as tendências transnacionais mais amplas estejam de fato interconectadas de maneiras interessantes e muitas vezes surpreendentes.

B&JM: Gostaríamos de tratar do conceito de “coconstrução” [*coconstruction*] utilizado no livro, especialmente no capítulo 8. Há muito debate em torno do seu trabalho anterior sobre gênero que trata do modo com que você lida com a categoria sexo via teoria da performatividade, uma noção de performance de origem linguística, mesmo que corporificada. Em *Quem tem medo do gênero?* você parece expandir um pouco o seu quadro anterior ao abordar a categoria sexo por meio da noção de coconstrução, utilizando um paradigma ecológico para repensar o que chamamos de natureza. Ao fazer isso, você também reconstrói a conexão entre os estudos do gênero com as ciências biológicas, certo? Mas com um tipo específico de ciência biológica, como aquele proposto por Anne Fausto Sterling, que admite a plasticidade, a complexidade, a contingência histórica dos organismos. As ciências biológicas são um ator importante na coalizão incentivada pelo seu livro?

JB: Bem, se estivermos interessados em combater as formas de reducionismo biológico, do tipo que vemos nas feministas antitrans, mas também nas novas formas de racismo biológico, precisamos apresentar as formas de ciência que de fato nos permitem entender o que foi chamado de desenvolvimento, o desenvolvimento biológico, não como uma teleologia, não como um movimento em direção a uma perfeição cada vez maior, mas sim como um conjunto de interações com ambientes vivos que possibilitam diferentes trajetórias humanas. As estruturas de coconstrução dentro da ciência são aquelas em que não podemos mais presumir que podemos perguntar sobre a determinação biológica sem entender a interação da biologia com a determinação cultural ou ambiental. Quero dizer, elas não podem mais ser tratadas como duas estruturas monocausais diferentes, sem entender a interação entre elas. E, de fato, se você aceitar a ideia de que um código genético não pode ser ativado fora do contexto da interação com fatores epigenéticos, isso significa que você não pode ser um determinista genético, pois o gene nem sequer começa a agir até que seja provocado por uma interação ambiental. Portanto, acho isso interessante. Acho que isso nos leva além das oposições tolas entre Natureza e Cultura que afetaram alguns pensamentos estruturalistas anteriores, inclusive o pensamento feminista estruturalista.

Quando considero o sexo como algo atribuído, significa dizer que alguém recebe uma categoria de uma autoridade de algum tipo. Isso não significa que esse corpo é criado unilateralmente por meio dessa categoria, mas significa que um certo enquadramento e interpretação já estão em andamento, pois algumas características materiais do corpo estão sendo identificadas. Não há como identificá-las sem também interpretá-las. Isso, é claro, é especialmente o caso da atribuição de sexo, em que toda a questão, se é menino, se é menina, é um local de superdeterminação.

Acho que a atribuição de sexo se torna mais importante neste livro, embora eu já tenha falado sobre isso antes. E acho que isso talvez dê um significado mais concreto à frase em “*Problemas de Gênero*”, algo como... “sexo era gênero o tempo todo”.¹⁹ O que quero dizer aqui é simplesmente que, mesmo no ato da designação de sexo – que não é um ato único, a propósito, já que a designação de sexo, assim como a redesignação de sexo, está acontecendo o tempo todo – há certas características culturais, sociais e institucionais de poder que estão operando no próprio ato da designação. Portanto, no exato momento em que dizemos “essa é uma realidade material produzida por meio dessa categoria”, estamos apenas interpretando e mostrando que não podemos desarticular a materialidade de sua interpretação categórica. Não estamos dizendo que uma causa unilateralmente a outra, mas que cada uma é a condição necessária para que uma materialidade interpretada surja na esfera da aparência. Por que deveria ser de outra forma? Esse é o mundo em que vivemos. Isso certamente não nega a materialidade, apenas diz que só temos acesso a ela por meio de certos tipos de designações e que elas mudam e são variáveis.

E vemos na história da biologia e na determinação do sexo, especialmente em animais, insetos e seres humanos, que as estruturas para a atribuição do sexo mudaram e também foram perturbadas pelo campo dos corpos que não são prontamente identificáveis ou designáveis. De fato, no trabalho de John Money, quando ele se deparou com pessoas intersexuais, não sabia qual era o sexo delas ou qual a melhor maneira de decidir sobre essa atribuição, e isso se tornou para ele um problema de gênero, o que significa que o gênero era, antes de tudo, o problema de como atribuir o sexo. Não era o mesmo que sexo atribuído. O gênero não era o sexo atribuído, mas surgiu primeiro como um problema e uma reflexão sobre o esquema ou a estrutura para tomar decisões desse tipo. Qual é o critério usado para a atribuição de sexo? Ele é correto? Ele muda ao longo da história e da cultura? Money agiu de forma errada porque impôs cirurgias a pessoas que não estavam dispostas e cientes a refazer seus corpos em conformidade com aquelas normas. Acho que sua prática foi profundamente antiética. Ao mesmo tempo, ele permitiu que pelo menos algumas pessoas começassem a pensar que “ah, existe um esquema classificatório no qual ocorre a atribuição de sexo” – como explicamos ou avaliamos isso? E isso às vezes pode funcionar, ou seja, efetivamente fazer uma atribuição, e outras vezes não, o que significa que não está totalmente alinhado com o sexo material, ou com a maneira como o sexo material é vivido, que supostamente está designando. Às vezes, o corpo resiste à designação, e esse não é apenas o caso de bebês intersexuais, mas também quando uma designação se mostra errada por vários motivos. Uma designação é superada ou uma designação é perdida ou uma designação abre um tipo de distúrbio no nível da realidade vivida que não é habitável. E se começarmos a entender isso, acho que teremos corações mais abertos em relação às pessoas trans e às pessoas que

¹⁹ NT: “Se o caráter imutável do sexo é contestado, talvez esse construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; na verdade, talvez ele sempre tenha sido gênero” (Butler, 1990, p. 11).

não se conformam com o gênero, pois teremos uma compreensão mais complexa do gênero como materialidade vivida.

B&JM: Estamos cientes do tempo, e você foi muito gentil conosco. Cobrimos praticamente tudo, mas, ao mesmo tempo, estamos em novembro de 2024 e há um genocídio em curso no Oriente Médio. E o livro menciona a Palestina em alguns momentos. Você também já escreveu sobre Israel e o *pinkwashing* do seu poder colonial através de um uso estratégico da retórica progressista. É um salto e tanto, mas queríamos abrir essa porta para que você se manifestasse sobre a situação em curso em Gaza.

JB: Bem, há muitas, muitas coisas a dizer, tenho certeza. Acho que a ligação entre este livro e a Palestina talvez esteja na discussão sobre o fascismo e as paixões fascistas, que é algo que estou tentando trabalhar agora. Sugiro que as paixões fascistas são aquelas que, pelo menos em nossos tempos, estão ligadas a estratégias de eliminação, mas também à retirada de direitos, característica dos regimes fascistas ou autoritários. Portanto, pessoas trans, migrantes, pais homossexuais, todos eles podem ser privados de direitos, mas isso não significa que serão deportados ou mortos. E, no entanto, como sabemos pela história do fascismo, ele geralmente começa com uma retirada gradual de direitos, direitos de cidadania, direitos de autodeterminação para pessoas trans ou jovens trans, direitos para as mulheres garantirem um aborto para si mesmas, o que seria o direito de fazer o que quiser com seu próprio corpo e poderes reprodutivos. Estamos vendo muita retirada de direitos nos EUA, mas o que estamos vendo na Palestina não é apenas a retirada de direitos, mas um claro projeto de eliminação, um genocídio que é definido da forma como Rafael Lemkin o concebeu na Convenção sobre Genocídio como envolvendo o ataque e a destruição das infraestruturas da vida, não apenas a morte de pessoas, mas a destruição de todas as infraestruturas institucionais desse povo necessárias para a reprodução da própria vida.

Mas também vemos outra coisa, que acredito ser fundamental para as paixões fascistas em nosso tempo – o júbilo que acompanha o sadismo desenfreado e descarado. Quero dizer, acho que estamos familiarizados com a ideia de que as pessoas podem ter impulsos sádicos ou até mesmo realizar ações sádicas, mas geralmente com uma capa ou disfarçando-se como se estivessem fazendo algo moral, ou disfarçando-se como se estivessem fazendo algo bom. Mas me parece que os fascistas que surgiram recentemente e as paixões fascistas que estão percorrendo várias populações são aquelas em que a destruição descarada da vida à vista do público global, online, é um tipo de genocídio diferente de outros que conhecemos ou acompanhamos, pelo menos nos séculos XX e XXI. Isso aparece nos soldados israelenses que comemoram o desmembramento e a morte de palestinos com músicas, danças e cantos. Eles têm orgulho de suas mortes e querem expô-las em vez de escondê-las. De fato, a matança deve ser exposta e a matança só é significativa se for exposta. Portanto, há uma busca por exposição por parte dos envolvidos na destruição sádica que a torna radicalmente desavergonhada e, nesse sentido, também radicalmente estimulante, certo? Porque eles estão vivendo em uma zona livre de vergonha, onde o sadismo não só pode andar livremente, mas

é exaltado e parabenizado por sua capacidade de violar a lei, certo? Então, se você dissesse: “Ah, os israelenses deveriam ter vergonha porque estão violando a lei internacional, cometem genocídio, crimes contra a humanidade, violaram as leis internacionais relativas ao tratamento adequado dos colonizados”. A resposta é sim, sim, sim, eles violaram todas essas leis. Mas aqueles que cometem o genocídio não se preocupam com isso, porque se sentem realizados e com direito de violar todas essas leis a serviço de uma ideia de “autodefesa”. E vemos uma versão disso em Trump, onde ele sabe que é absolutamente errado dizer que uma mulher é isso ou aquilo, ou realizar uma deportação em massa, ou que ele está violando a lei internacional ou que ele mesmo violou leis. Mas é a transcendência entusiasmada da lei, da moralidade e da vergonha que faz parte do fascínio. As pessoas olham para ele e dizem: “Olha aquele cara, ele não se importa com a existência da lei. Olhe para aquele cara, ele não se importa que isso seja imoral. Olhe para aquele cara, ele está disposto a fazer qualquer coisa. Ele não vai se limitar. Ele não será limitado pela vergonha ou pela lei. Não, nada disso. Ele é radicalmente livre. Ele representa uma libertação. Vamos apoiá-lo. Eu também quero isso em minha vida”. Não se trata apenas do fato de transgredirem momentaneamente um limite moral. Há um enorme apoio a essa transgressão. É uma espécie de liberdade radical para transgredir todos os limites morais. Portanto, acho que os genocídios acontecem porque o mundo permite que eles aconteçam. E todos nós, especialmente nos EUA, aqueles de nós que são cidadãos, somos cúmplices e teríamos sido cúmplices com a vitória de Harris e seremos cúmplices com a vitória de Trump. E, nesse sentido, os democratas e os republicanos não são diferentes uns dos outros, o que é mais um motivo para deixar o partido democrata implodir e encontrar uma nova aliança de esquerda que seja mais poderosa. De qualquer forma, é isso que eu penso.

Gostaria apenas de acrescentar. Há um masculinismo em algumas dessas coisas, sabe, que eu acho que é realmente importante para entender esse estimulante e esse nome impróprio: a “liberdade fascista”. O feminismo também é seu inimigo absoluto, assim como a não violência, assim como o direito internacional e a diplomacia, quero dizer, todas essas coisas ostensivamente “afeminadas” estão sendo destruídas por meio de um tipo de masculinismo militarista, do qual as mulheres também podem participar, certo? Não se trata de uma característica natural. Mas acho que estamos vendo o ressurgimento de uma forma totalmente destrutiva de masculinismo político que vai derrubar imigrantes, muçulmanos, negros e pardos, pessoas trans, feministas, mulheres, todos eles, todos eles. Acho que temos de ser muito cuidadosos ao ouvir o apelo de Trump para a deportação em massa. Isso é um deslocamento forçado de uma população. Bem, isso está acontecendo em Gaza. Está acontecendo todos os dias, vários deslocamentos, a qualquer hora do dia. Qual é a conexão entre essas formas de deslocamentos múltiplos e forçados e o que está acontecendo também nas fronteiras da Europa e na fronteira sul dos Estados Unidos, e em algumas das fronteiras intermediárias no hemisfério sul?

Nossa tarefa talvez seja vincular essas formas de poder: retirada de direitos, destituição, morte por negligência ou genocídio, deportação e deslocamento forçados, detenção e prisão em condições ilegais, destruição da terra, intensificação dos diferenciais de riqueza, perda da educação e da universidade... poderíamos

continuar. Mas precisamos ir além da lista para entender suas relações interligadas. Quando o fizermos, teremos o mapa de uma nova solidariedade.

Referências

- BUTLER, Judith. **Gender Trouble**: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** São Paulo: Boitempo, 2024.
- BUTLER, Judith. **Who's Afraid of Gender?** New York: Farrar, Straus and Giroux, 2024.
- CAVALLERO, Luci; GAGO, Verônica. **Uma leitura feminista da dívida**: vivas, livres e sem dívidas nos queremos! Porto Alegre: Editora Criação Humana, 2020.
- COOPER, Melinda. **Family Values**: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism. New York: Zone Books, 2017.
- KLEIN, Naomi. **Doppelganger**: a Trip into the Mirror World. London: Allen Lane, 2023.
- MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety**: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- ROSE, Jacqueline. **Sexuality in the Field of Vision**. London: Verso, 1986.
- SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book. **Diacritics**, [s.l.], v. 17, n. 2, p. 64-81, 1987.

Bruno Reinhardt

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley, e professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Sua pesquisa tem se concentrado na antropologia da religião e do secularismo, com trabalhos etnográficos realizados no Brasil e em Gana. Suas publicações têm explorados temas como subjetivação, ética e agência, tradição, poder e autoridade, linguagem, corpo e materialidade, e a relação entre tecnologias de mídia e mediação cultural.
Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Câmpus Universitário, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.
E-mail: bmnreinhardt@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

Jean-Michel Landry

Professor associado de Antropologia na Carleton University. Seu projeto de livro, *Territories of Learning*, baseia-se em uma tese de doutorado (UC Berkeley) que recebeu um prêmio da Association of Middle East Anthropology (2017). Seus trabalhos foram publicados nas revistas *American Ethnologist*, *CSSAME*, *Telos*, *L'Homme* e *The Immanent Frame*.
Endereço profissional: Department of Sociology and Anthropology, B750 Loeb Building, Carleton University, 1125 Colonel By Drive, Ottawa, ON, K1S 5B6.
E-mail: jean-michel.landry@carleton.ca
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2324-1723>

Como referenciar esta entrevista:

REINHARDT, Bruno; LANDRY, Jean-Michel. Ideologia Antigênero, Cenas Fantasmáticas e Paixões Fascistas: entrevista com Judith Butler. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e105734, p. 104-126, maio de 2025.

FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. **O livro africano sem título:** cosmologia dos Bantu-Kongo. Tradução e nota à edição brasileira: Tiganá Santana. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024. 208p.

Hertz Wendell de Camargo¹

¹Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

1 Uma Peça Fundamental no Mosaico das Brasilidades: o livro africano sem título, de Bunseki Fu-Kiau

Antes de apresentar o conteúdo dessa obra, importa-nos saber que ela reflete uma relevante contribuição para as movimentações no jogo epistêmico-científico do que compreendo como “humanidades” – essa complexa encruzilhada de ciências que envolvem sentidos, artes, mitos, políticas, imagens, linguagens, comportamentos, diálogos e atravessamentos socioculturais, especialmente relacionados ao Brasil. As humanidades são um mosaico no qual a decolonialidade posiciona peças-chave para a compreensão não apenas da formação das brasilidades, mas, ao estender suas raízes até as ciências de origens africanas, ajuda a compreender o urgente e sensível olhar tão necessário sobre a jornada humana e sua relação com diferentes imaginários.

2 Sobre o Tradutor e o Autor

Lançado no primeiro semestre de 2024 sob o título “*O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*”, a obra foi escrita pelo antropólogo congolês Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau e traduzida por Tiganá Santana Neves Santos, doutor em Estudos da Tradução pela Universidade de São Paulo (USP) e professor do Bacharelado Interdisciplinar em Artes e do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências (IHAC), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), desde 2020. A tradução do livro compõe a centralidade da tese “*A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*”, defendida por Tiganá Santana em 2019, que recebeu o Prêmio Antônio Cândido de melhor tese pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll).

Uma das orelhas do livro informa que Fu-Kiau nasceu em 1934 em Manianga, no antigo Zaire, atual República Democrática do Congo, e foi educado tanto no sistema de pensamento africano quanto no ocidental, inclusive, passando por três grandes instituições educacionais *bantu-kongo*: Khimba, Kimpasi e Lèmba. Já no fim dos anos 1950, foi professor

Recebido em: 12/08/2024

Aceito em: 10/02/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

na capital Kinshasa. Em 1963, fundou em Manianga, o Instituto Luyalungunu Lwa Kumba-Nsi, centro educacional pioneiro dedicado a pesquisar e a documentar a cultura congolesa, influenciando estudiosos ocidentais, como Robert Farris Thompson, John Michael Janzen e Wyatt MacGaffey. Fu-Kiau lecionou por vários anos nos EUA, onde deu continuidade à sua investigação e se aprofundou na filosofia africana. Foi professor visitante na Tufts University, localizada na cidade Medford, no estado de Massachusetts, local em que ministrou cursos no Departamento de Antropologia e Sociologia. Ele também atuou como diretor da biblioteca na Suffolk County House of Correction, em Boston.

3 A Jornada do Livro

O título da edição brasileira é uma referência direta ao título escolhido para a primeira edição de 1980, “*The African Book Without a Title*” [O livro africano sem título]. Na segunda edição do livro, em 2001, Fu-Kiau optou pelo título “*African Cosmology of the Bantu-Kongo, Principles of Life e Living*” [Cosmologia africana dos Bantu-Kongo, princípios de vida e vivência]. Portanto, a edição brasileira aproxima os dois títulos anteriores, pois, conforme apontam seus editores, os títulos se complementam. Nas primeiras páginas, o livro apresenta notas dos editores seguidas de notas sobre a tradução brasileira. O texto introdutório de Fu-Kiau, publicado na primeira edição, e as notas sobre a segunda edição marcam o início da tradução da obra de 2001. É interessante destacar que, em uma de suas orelhas, o livro recebeu uma apresentação/resenha do professor doutor Wanderson Flor do Nascimento, que leciona Filosofias Africanas na Universidade de Brasília.

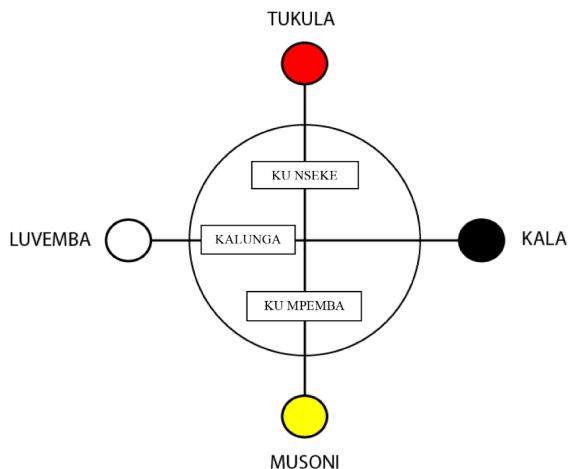
Um detalhe importante é a presença da palavra *bantu* no título da edição. Atualmente, a partir do tronco linguístico banto, os grupos étnicos africanos que ocupam uma vasta região da África – do Sudeste da Nigéria até a África do Sul – são identificados como *bantos*, lembrando que o termo é uma identificação criada a partir de um olhar europeu. Em quimbundo, palavra *muntu* significa pessoa e *bantu* é seu plural, significando pessoas ou povo. No caso da tradução, a expressão *bantu-kongo* poderia ser adaptada para “povo do Congo”, porém, manter a grafia original preservou os conceitos de Fu-Kiau ao mesmo tempo que dialoga com a decolonialidade proposta pela obra e, ainda, revela a sensibilidade do tradutor. Outra palavra que surge no livro é *bakongo*, cujo prefixo *ba* representa o plural, desse modo, a palavra significa o plural de *kongo*, outra expressão para “povo kongo”.

Depois dos textos preambulares, o livro possui quatro capítulos intitulados: 1) *Cosmologia Kongo em Gráficos*; 2) *Conceito africano de lei e crime*; 3) *Antecedentes históricos da zona cultural Kongo*; e 4) *O “V”: base de todas as realidades*. O livro ainda traz como apêndice textos que mesclam provérbios e poesia, escritos por Fu-Kiau, que revelam as sutilezas poéticas da cultura congolesa.

Como anexo, encontramos a breve entrevista com Makota Zimewanga (1943-2019), como era conhecida Valdina de Oliveira Pinto, educadora, líder comunitária e religiosa, militante da liberdade religiosa e porta-voz das religiões de matriz africana, dos direitos das mulheres e das populações negras. Makota foi tradutora do artigo “*A visão da sacralidade bantu-kongo da sacralidade do mundo natural*”, uma contribuição incontornável para a divulgação de Fu-Kiau no Brasil entre os estudiosos do candomblé e das filosofias africanas. A entrevista foi realizada em 2018 para a tese de doutorado de Tiganá Santana.

4 Pontos Centrais de Cada Capítulo

No primeiro capítulo – *Cosmologia Kongo em Gráficos* – o autor nos apresenta a ideia central da obra, detalhando o *Dikenga dia Kongo* [Cosmograma Kongo, Figura 1]. Trata-se de uma imagem gráfica da cosmologia do povo Kongo. O símbolo é uma representação simplificada da complexidade imaginal dos *bakongo*, revelando a organização da vida, o ciclo das existências e a interconexão entre o mundo físico e o espiritual naquela cultura. No geral, o *Dikenga dia Kongo* é estruturado como um círculo com uma cruz que o atravessa, dividindo-o em quatro quadrantes. A linha horizontal tem o nome de *Kalunga*, e divide o mundo físico [*Ku Nseke*] do mundo espiritual [*Ku Mpemba*]. A linha horizontal está associada ao *estar* no mundo, enquanto a vertical é o *ser* no mundo e também a conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos ancestrais. Os dois mundos, o físico e o espiritual, são espelhados nesse gráfico. Para cada ponta da cruz existe a representação de um sol em movimento anti-horário simbolizando, ao mesmo tempo, o próprio astro celeste e a jornada humana em seu ciclo vida, mas também é o símbolo do tempo das horas, dias, meses e anos, o tempo da comunidade, da humanidade, da vida no planeta e do universo, tudo interconectado. Cada etapa tem um nome, um significado e uma cor correspondente. O primeiro sol é *Musoni*, da cor amarela, que representa a criação, e se encontra no ponto mais alto do mundo espiritual (equivalente ao ponto cardeal Sul), em movimento anti-horário, ele segue para o ponto cardeal Leste. Nessa posição, o segundo sol se chama *Kala*, é da cor preta, que é a cor do vazio, do devir, e a entrada no mundo real, o nascimento. O sol continua evoluindo, agora em direção ao equivalente ao ponto Norte do cosmograma, chamado de *Tukula*, da cor vermelha, que significa a energia da vida e está posicionada no ponto em que essa fase representa a mais produtiva e criativa da vivência humana. Em seguida, o quarto ponto (Oeste) representa o pôr do sol, chamado de *Luvemba*, nessa fase, o sol é branco porque representa os ossos, o envelhecimento e a morte. Ao se pôr, o sol segue em direção ao mundo espiritual para recomeçar em *Musoni* e um dia renascer como *Kala*, eternamente nesse ciclo/espiral, o movimento ininterrupto das mudanças, do “renascer ou re-re... nascer” (Fu-Kiau, 2024, p. 52). Portanto, o *Dikenga dia Kongo* é mais do que uma simples representação gráfica; é uma ferramenta de compreensão e de meditação sobre o ciclo da vida e o papel do ser humano no universo. Ele ensina que a vida é um ciclo contínuo de nascimento, crescimento, maturidade, morte e renascimento.

Figura 1 – Cosmograma Kongo (*Dikenga dia Kongo*) estruturado a partir de Fu-Kiau (2001)

Fonte: Camargo (2023, p. 146)

No segundo capítulo – *Conceito africano de lei e crime* – o autor demonstra como a cosmologia dos *bakongo* pode ser aplicada a questões práticas de ética, direito e justiça. A lei não é meramente um conjunto de regras impostas externamente, mas uma manifestação dos princípios naturais que governam o universo. Esses princípios estão conectados à ideia de Nzambi, conceito que representa a verdade, a ordem, a harmonia e a justiça universal. A lei é, portanto, uma extensão desses princípios universais, sendo algo que deve ser vivido e respeitado para manter o equilíbrio da comunidade. O crime, segundo Fu-Kiau, é visto como uma ruptura na harmonia universal e quando alguém comete um crime, não está apenas infringindo uma regra, mas causando uma dissonância que afeta todos os níveis da existência – pessoal, comunitário e espiritual. O crime é uma perturbação que deve ser corrigida para restaurar a ordem e a paz, porém, diferente das abordagens punitivas que predominam em muitas sociedades ocidentais, a justiça na visão *bantu-kongo* é restaurativa. O objetivo principal não é punir o infrator, mas restaurar a harmonia. Isso pode envolver processos de reconciliação, onde a comunidade e o ofensor trabalham juntos para curar as feridas causadas pela infração. Ritualisticamente, isso pode incluir compensações, pedidos de desculpa ou ritos espirituais para apaziguar as forças perturbadas. Fu-Kiau enfatiza que, na cosmologia *bantu-kongo*, a lei e a espiritualidade são inseparáveis, assim, a violação da lei não é apenas uma questão social, mas também espiritual, uma vez que o crime interfere no equilíbrio entre os seres humanos, os ancestrais e as forças naturais. A justiça, deste modo, é uma responsabilidade coletiva que envolve tanto os vivos quanto os mortos, reconhecendo a interconexão de todas as formas de vida e de todos os sujeitos da sociedade.

No terceiro capítulo – *Antecedentes históricos da zona cultural Kongo* – Fu-Kiau explora a rica herança cultural e histórica da região do Kongo, destacando a importância das tradições orais e dos valores comunitários que foram transmitidos ao longo das gerações, enfatizando a profunda conexão entre os *bakongo* e suas práticas culturais, espirituais e sociais. Os provérbios são um aspecto central dessa transmissão cultural, sendo usados para educar, orientar e preservar a sabedoria ancestral da comunidade. Segundo Fu-Kiau, como literatura oral, os provérbios desempenham um papel fundamental na comunicação e no entendimento coletivo, encapsulando ensinamentos e verdades profundas de forma concisa e memorável. Eles servem como guias para o comportamento individual e comunitário,

refletindo os valores, crenças e normas que sustentam a vida na comunidade. Além disso, o autor menciona que os provérbios são usados em diferentes contextos como em rituais, reuniões comunitárias e processos de resolução de conflitos, reforçando a coesão social e o senso de identidade entre os membros da comunidade. Eles não apenas refletem a sabedoria ancestral, mas também são adaptados e reinterpretados conforme as necessidades contemporâneas, demonstrando a vitalidade e a relevância contínua dessa prática cultural.

E, por último, o quarto capítulo – *O “V”: base de todas as realidades* – o autor usa o “V” como uma metáfora poderosa para descrever a interconexão de todas as realidades na cosmologia dos *bakongo*. Ele sugere que o “V” como a base do entendimento da natureza e da existência, pois representa o ponto de convergência entre o físico e o espiritual, o visível e o invisível. São encontrados no cosmograma pelo menos quatro diferentes vês, cujos vértices se encontram no ponto neutro do cosmograma – o ponto de contato entre as linhas vertical e horizontal – que representa o encontro e equilíbrio entre o mundo real e o espiritual. Esse “V” pode ser encontrado nas plantas, árvores, montanhas, no corpo e nas padronagens têxteis africana, também nas invenções humanas que servem ao deslocamento no espaço. Essa ideia se conecta diretamente com o *Dikenga dia Kongo*, onde o centro do cosmograma serve como o ponto de equilíbrio entre os diferentes aspectos da vida. O “V” e o cosmograma, portanto, são símbolos complementares que juntos oferecem uma visão profunda sobre os ciclos da vida e a interconexão de todas as coisas no universo segundo a filosofia *bantu-kongo*.

5 Algumas Considerações

De forma geral, o livro mistura de ensinamentos filosóficos, espirituais e culturais e valoriza a cosmovisão *bantu-kongo*, como a importância do ciclo da vida, a interconexão entre os seres humanos, a natureza e o universo, e a ideia de que o conhecimento é algo que deve ser constantemente transmitido e renovado. O autor também discute o conceito de *muntu* que vai além da noção ocidental de ser humano e abrange a totalidade da existência, integrando o físico, o espiritual e o social.

Podemos considerar que “*O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*” não é apenas uma obra acadêmica, mas um tipo de manifesto cultural, pois Fu-Kiau desafia os leitores a reconsiderarem suas percepções sobre a África e as ciências africanas, propondo uma visão mais holística e integrada do conhecimento. Certamente, a obra contribui para reverter a narrativa que historicamente desvalorizou as tradições africanas. Além de seu valor acadêmico, o livro tem uma relevância prática, porque busca inspirar os africanos e a diáspora a reconectar-se com suas raízes culturais e espirituais, usando essa sabedoria para enfrentar os desafios contemporâneos.



Capa da edição brasileira com referência ao

Dikenga dia Kongo

Disponível no site da Editora Cobogó (2024)

Por fim, até o número e a organização dos capítulos sugerem um diálogo com o *Dikenga dia Kongo*. Tudo reflete a linguagem poética de Fu-Kiau, carregada de simbolismos e traçando as complexidades que ele apresenta, oferecendo uma janela para o universo *bantu-kongo*, convidando os leitores a pensarem sobre suas próprias culturas e sobre como o conhecimento milenar pode ser um caminho para a transformação pessoal e coletiva.

Referências

- CAMARGO, Hertz Wendell de. Dikenga Dia Kongo, ancestralidades da umbanda em Curitiba. **Revista Patrimônio e Memória**, Assis, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 136-164, jan.-jun. 2023.
- FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. **O livro africano sem título**: cosmologia dos Bantu-Kongo. Tradução e nota à edição brasileira: Tiganá Santana. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.
- FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. **African Cosmology of the BantuKongo**: principles of life & living. Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001.
- SANTOS, Tiganá Santa Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. 233f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Tradução, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Hertz Wendell de Camargo

Doutor em Estudos da Linguagem pela Universidade Estadual de Londrina, com estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Paraná e do curso de Publicidade e Propaganda da mesma universidade.

Endereço profissional: Rua Bom Jesus, n. 650, Juvevê, Curitiba, PR. CEP: 80035-010.

E-mail: hertz@ufpr.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4639-0553>

Como referenciar esta resenha:

CAMARGO, Hertz Wendell de. Resenha da obra: *O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e101948, p. 127-132, maio de 2025.

GALLETI, Camila; RIVETTI, Jéssica Melo (org.). **Feminismos em movimento**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2023, 300 p.

Alana Pacheco dos Reis Verani¹

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

O livro “Feminismos em Movimento”, organizado por Camila Galetti e Jéssica Melo Rivetti, publicado pela Editora Luas em 2023, tem como proposta apresentar a pluralidade e a polissemia dos movimentos feministas na América Latina. A obra, idealizada como um dicionário feminista, dispõe do uso de verbetes para delinear práticas e teorias feministas. A diversidade dos feminismos, como movimentos plurais, engajados e historicamente localizados, é descrita de forma didática e acessível em seus 32 verbetes.

Essa obra voltada para um público, primordialmente, não acadêmico, que se interessa por conhecer os pensamentos e ações feministas no território latino-americano, também se constitui como um ponto de partida para a reflexão sobre as desigualdades presentes nas relações de gênero, além da compreensão de que “[...] a palavra feminismo é inescapavelmente polissêmica” (Venturoza, 2023, p. 264). Dessa forma, uma das qualidades de “Feminismos em Movimento”, como apontado por Venturoza (2023), é a de fornecer às pessoas leitoras uma pluralidade, não apenas de vertentes teóricas e políticas implicadas no movimento feminista, mas também das diferentes subjetividades que o compõem e animam.

Cada verbete, escrito por pesquisadoras (professoras universitárias, pós-graduandas e graduandas) e/ou militantes, aborda uma corrente de ação e pensamento específica, partindo de uma contextualização histórica dos principais problemas apontados e reivindicados por cada perspectiva. Os verbetes destacam as contribuições para a epistemologia e práticas feministas, não deixando de analisar criticamente suas lacunas e fragilidades. Na busca por abranger a complexidade do movimento feminista, a obra traz uma rica multiplicidade de vozes a partir de suas 37 autoras. Para além da diversidade de brasileiras, localizadas em diferentes regiões do país, a obra conta com a colaboração de três argentinas, uma espanhola e uma indígena Aymara da Bolívia.

Ainda que os verbetes contemplem estilos de escrita e formatos variados, as perspectivas feministas esboçadas na obra podem ser divididas entre aquelas com foco na teoria elaborada e que trazem a historicidade da corrente feminista; as que dão ênfase às práticas e estratégias utilizadas pelos feminismos como movimento social e, por fim, verbetes de temas pertinentes ao movimento feminista, mas que não constituem uma corrente teórica/prática em si.

Recebido em: 30/12/2024

Aceito em: 08/04/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Entre os verbetes que miram nas contribuições teóricas das perspectivas feministas estão: *Anarcofeminismo, Ecofeminismo, Feminismo Anticapacitista, Feminismo Cristão, Feminismo Cultural, Feminismo Decolonial, Feminismo da Diferença, Feminismo Dissidentes, Feminismo Filosófico, Feminismo da Igualdade, Feminismo Interseccional, Feminismo Liberal, Feminismo Materialista, Feminismo Negro, Feminismo Pós-Colonial, Feminismo Queer, Feminismo Socialista, Feminismo Transgênero/Transfeminismo, Feminismo Transnacional e Marxismo Feminista.*

Tais verbetes oferecem uma importante contribuição aos estudos feministas ao recuperarem a memória do movimento e reconhecerem a multiplicidade das tradições intelectuais feministas. Destacamos o esforço das autoras em resgatar a contribuição de mulheres que, de forma pioneira, se focaram nas problemáticas das relações de gênero (Miriam Grossi e Caterina Rea, 2020), em suas respectivas áreas de estudos, assim como aquelas que participaram ativamente de movimentos sociais e políticos, mas que tiveram suas presenças apagadas por conta do viés androcêntrico do registro histórico (Joan Scott, 1995).

A partir da leitura desses verbetes, percebem-se as conexões históricas e argumentativas entre as perspectivas teóricas que compartilham o mesmo referencial. Os escritos de Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges e Simone de Beauvoir, e o discurso de Sojourner Truth – considerado um marco para os feminismos dissidentes – são os mais citados nesse conjunto de verbetes de genealogias feministas (Grossi, 2010; Martha Castañeda Salgado, 2018). Consideramos que essas genealogias auxiliam na compreensão de como tradições feministas se articulam e se reinventam, tanto no campo acadêmico quanto nos movimentos sociais, ao longo do tempo e em diferentes contextos culturais.

Entre os verbetes que se atentam às práticas e estratégias políticas feministas estão: *Feminismo Anticapacitista, Ciberfeminismo, Feminismo Camponês e Popular, Feminismo Comunitário, Feminismo Institucional, Feminismo Jurídico, Lesbofeminismos, Feminismo Negro, Feminismo Radical e Feminismo Riot Grrrl*. Nestes são apresentados campos de luta e práticas engajadas que visam a transformações e mudanças sociais a partir do uso de diversificadas ferramentas de atuação. Em tais verbetes, é possível identificar uma ênfase nas perdas de direitos conquistados ao longo da história, com o destaque para a necessidade de atenção e vigilância frente aos que se sentem ameaçados por determinadas conquistas de direitos – como os garantidos pela Lei Maria da Penha (Lei n. 11.340/2006), Lei do Feminicídio (Lei n. 13.104/2015), Lei da Importunação Sexual (Lei n. 13.718/2018), Lei da Igualdade Salarial (Lei n. 14.611/2023), pelo enquadramento da LGBTfobia como crime de racismo pelo Superior Tribunal Federal em 2019, entre outras – e pelos novos protagonismos políticos advindos de movimentos sociais.

É importante ressaltar que os verbetes de práticas e estratégias políticas feministas, acentuam a emergência de pautas nos movimentos feministas. Essas novas agendas demandam e agregam outras lutas políticas e sociais, considerando a diversidade da categoria “mulheres” e dos temas que atravessam essas experiências plurais. Como exemplo, citamos o verbete *Feminismo Camponês e Popular*, escrito por Vanessa Lazaretti, que se concentra na descrição da agenda de transformações que envolvem a luta de classes, autonomia política e um projeto de agricultura camponesa e agroecológica. Ou ainda o *Feminismo Comunitário*, de autoria de Adriana Guzmán, que trata de um feminismo que nasce a partir da corporalidade e territorialidade, cujo sentido e significado de feminismo é construído a partir das vivências das mulheres aymaras.

Há, ainda, o verbete dedicado ao *Feminismo Radical* que difere significativamente dos outros. Escrito em forma de manifesto por Tânia Swain, o texto expressa ideias e agendas que, embora deixem explícita uma postura contrária ao patriarcado, pontuam críticas inconvenientes ao movimento transgênero e a prostituição. Em termos de construção de argumento, o verbete destoa dos demais, tanto por não partir de um resgate da memória das intelectuais feministas radicais, como por apresentar o “feminismo” como um bloco homogêneo, invisibilizando contribuições valiosas aos estudos das relações de gênero e sexualidade. Em nosso entendimento, caberia salientar que foram as feministas radicais históricas que expandiram os questionamentos sobre as estruturas sociais e sua relação com a opressão das mulheres, que foram elas que fizeram críticas ao patriarcado, ressignificaram a sexualidade feminina e elaboraram uma reestruturação radical da sociedade como Shulamith Firestone (1974), Catharine MacKinnon (1987), Adrienne Rich (1980), Monique Wittig (2022), além de Gayle Rubin (2017), que, ao longo de sua carreira, voltou-se para perspectivas feministas *queer*.

Já os verbetes que não refletem sobre perspectivas feministas, mas que abordam temáticas de interesse feminista estão: *Antifeminismo*, *Feminismo Pro-Life* e *Ativismo Pró-vida*, *Feminismo e Prostituição* e, por fim, *Homens feministas?* Destacamos o de *Antifeminismo*, tema pouco abordado academicamente, mas de grande relevância, tendo em vista os avanços neoconservadores no Norte e Sul Global. Escrito por Camila Galetti, uma das organizadoras da obra, o verbete traz um olhar crítico sobre o pensamento antifeminista ao mostrá-lo como “crença que considera a teoria e prática feminista exagerada, nociva e/ou opressora tanto para homens quanto para mulheres” (Galetti, 2023, p. 28). Em um mundo neoliberal, em que as mudanças nas relações de poder geram insegurança à masculinidade branca e à família heteropatriarcal, narrativas antifeministas se aliam à lógicas neofascistas de extrema direita disputando eleições e alcançando espaços institucionais. O verbete nos alerta para a urgência de nos atentarmos, enquanto pessoas feministas, para as mobilizações antifeministas em espaços públicos e na vida cotidiana.

Diante do exposto, consideramos que a coletânea *Feminismos em Movimento* tem o mérito de mostrar a importância do olhar interseccional às práticas e epistemologias feministas, ainda que cada verbete corresponda a perspectivas e autorias distintas e, por vezes, contraditórias. A percepção de que os corpos são diversos, historicamente produzidos, marcados por alteridades complexas (Alinne Bonetti, 2012) e que os saberes são, inevitavelmente, localizados (Donna Haraway, 1995), permeia os 32 verbetes listados. Além disso, ao trazer diferentes correntes de ação feministas as quais, a partir de uma escolha consciente e ativa, reivindicam um lugar dentro desse universo (Ornella Maritano, 2023, p. 163), *Feminismos em Movimento* reconhece a pluralidade dos feminismos. Por fim, acreditamos que a obra oferece às pessoas leitoras um excelente guia introdutório às teorias, práticas e estratégias políticas feministas.

Referências

- BONETTI, Alinne de Lima. Antropologia Feminista no Brasil? Reflexões e desafios de um campo ainda em construção. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 36, p. 51-67, 2012.
- BRASIL. Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher e altera a Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil). **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 8 ago. 2006.

BRASIL. Lei n. 13.104, de 9 de março de 2015. Altera o Código Penal para incluir o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 mar. 2015.

BRASIL. Lei n. 13.718, de 24 de setembro de 2018. Altera o Código Penal para tipificar o crime de importunação sexual e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 set. 2018.

BRASIL. Lei n. 14.611, de 10 de janeiro de 2023. Estabelece a igualdade salarial entre homens e mulheres para funções iguais ou de igual valor. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 jan. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 473**. Relator: Min. Celso de Mello. Decisão: 13 jun. 2019. Equiparação da LGBTfobia ao crime de racismo.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. El feminismo como paradigma científico. **YouTube**, 23 de agosto de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0uAaNc8S6l0>. Acesso em: 30 dez. 2024.

FIRESTONE, Shulamith. **A Dialética do Sexo: o Caso da Revolução Feminista**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1974.

GROSSI, Miriam Pillar. Antropólogas no século XX: uma história invisível. In: DIÁLOGOS TRANSVERSAIS EM ANTROPOLOGIA, 2010, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: UFSC, 2010.

GROSSI, Miriam Pillar; REA, Caterina Alessandra. **Teoria feminista e produção de conhecimento situado**: ciências humanas, biológicas, exatas e engenharias. Florianópolis; Salvador: Tribo da Ilha; Devires, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 1995.

MACKINNON, Catharine A. **Assédio sexual no trabalho**: um caso de discriminação sexual. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

MARIANO, Ornella. "Feminismo Lésbico/Lesbofeminismos". In: GALLETI, Camila; RIVETTI, Jéssica Melo (org.). **Feminismos em movimento**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2023. p. 158-167.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, [s.l.], v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, RS, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul.-dez. 1995.

VENTUROZA, Isabela. "Homens feministas?". In: GALLETI, Camila; RIVETTI, Jéssica Melo (org.). **Feminismos em movimento**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2023. p. 264-269.

WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022.

Alana Pacheco dos Reis Verani

Doutoranda e Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharela em História (UFF). Integrante do Núcleo de Identidades de Gênero e Sexualidades (NIGS/UFSC). Bolsista de doutorado Capes.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Câmpus João David de Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: alanareisverani@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0814-1054>

Tatiana Bezerra de Oliveira Lopes

Doutoranda e Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharela em Ciências Sociais (UFMS). Integrante do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC). Bolsista de doutorado CNPq.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Câmpus João David de Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: tatianabezerralopes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1510-1774>

Como referenciar esta resenha:

VERANI, Alana Pacheco dos Reis; LOPES, Tatiana Bezerra de Oliveira. Resenha da obra: *Feminismos em movimento*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 2, e104849, p. 133-137, maio de 2025.