

CAMPUS



V.23 N.2
2022

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGAA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas, ensaios etnográficos e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora-Chefe

Eva Lenita Scheliga

Editora de resenhas

Stella Paterniani

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
Fabio Parenti
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/UFRJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia
Manuela Carneiro da Cunha, University of Chicago, EUA
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C Δ M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGAA/ UFPR.

V.23 N.2 2022

*Publicada em dezembro 2022

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-228





Licença CC BY-NC 4.0: Você pode compartilhar ou adaptar o material em qualquer suporte ou formato, mas deve dar o crédito apropriado e indicar se mudanças foram feitas. Você não pode usar o material para fins comerciais.

Disponível em:
revistas.ufpr.br/campos

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

BASE | Biblat | Clase | Dimensions |
DOAJ | Google Scholar | Sumário.Org

Diretórios:

Academic Journal Database | Diadorim |
ERIH Plus | EZB | Genamics | Journal
4-free | Latindex | Latin REV FLACSO
| MIAR | Open Air | ROAD

Portais:

Livre | Portal de Periódicos Capes |
Science Open | World Wide Science

Expediente

Secretaria de Redação

Eva Lenita Scheliga

Divulgação em redes sociais

Eva Lenita Scheliga

João Victor Coutinho de Carvalho

Preparação dos originais

Eva Lenita Scheliga

Miguel Carid Naveira

Stella Parteniani

Revisão dos textos em português e inglês

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Revisão dos textos em espanhol

Miguel Carid Naveira

Diagramação

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º
andar. CEP 80.060-150 Curitiba -
Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
revistacampos.ufpr@gmail.com

Imagem da capa

Fotografia de Edilson Pereira.

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores:
Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba :
UFPR/PPGAS, 2001.

v. 23 n.2 2022 Semestral
ISSN: 2317-6830

1.Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II.
Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.23 N.2 jul.dez.2022

Dossiê

- 09 **La organización comunitaria como estrategia de gestión turístico-patrimonial en el interior de Argentina**
Marcela Noemí Brac e Cecilia Verena Pérez Winter
- 31 **“Formen filas de emprendedores”. Desarrollo, turismo y pueblos originarios en el norte argentino**
Cecilia M. Benedetti
- 54 **Turismo, territorio e infancia en Misiones (Argentina). Actividades productivas ligadas al turismo en el Alto Paraná**
Laura Frasco Zuker e Noelia Enriz

Artigos

- 73 **“Meu samba é bife e feijão com arroz”: sobre o restaurante Zicartola (RJ) e a arte culinária de Dona Zica da Mangueira**
Rodolfo Teixeira Alves
- 100 **Urbanização e diversidade: endemias, males cardiovasculares e escravidão (Rio de Janeiro e Niterói, 1838-1875)**
Carlos Alberto Medeiros Lima
- 123 **Conflitos nas traduções do conceito bíblico de “diabo” do hebraico para o grego e do espanhol para o wichí: Uma construção conceitual do mal**
Carolina Angélica Figueroa León
- 147 **Feminilidades, masculinidades e performatividade de gênero no balé: aproximações e desvios da lógica heteronormativa**
Maria Thereza Oliveira Souza, Marcelo Moraes e Silva e André Mendes Capraro

Entrevista

- 171 **Véxoa: nós sabemos e a cura indígena da arte brasileira - Entrevista com Naine Terena**
Naine Terena de Jesus, Gabriela de Carvalho Freire e Laura Pérez Gil

Ensaíos

- 187 **Rosto, retrato e ambiguidade do sagrado**
Edilson Pereira e Paola Lins de Oliveira

Resenhas

- 203 **Déléage, P. (2020). Arctic Madness: The Anthropology of a Delusion. Chicago: Hau Books. 129 p.**
Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle
- 208 **Bundio, J. S. (2020). La identidad se forja en el tablón. Masculinidad, etnicidad y discriminación en los cantos de las hinchadas argentinas. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. 210 p.**
Ana Paula Comin de Carvalho
- 213 **Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A., & Dietz, G. (eds.). (2020). Investigaciones en Movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales. Buenos Aires: Clacso. 442 p.**
Silvia Rodrigues Follador
- 218 **Barbosa, G. (2022). The Best of Hard Times: Palestinian Refugee Masculinities in Lebanon. Syracuse, New York: Syracuse University Press. 360 p.**
Rafael Gustavo de Oliveira

Nominata

- 222 Nominata

Instruções editoriais para os autores

- 225 Diretrizes para Autores

INDEX

CAMPOS V.23 N.2 jul.dez. 2022

Dossier

- 09 **Community organization as a tourism-heritage management strategy in the interior of Argentina**
Marcela Noemí Brac and Cecilia Verena Pérez Winter
- 31 **"Form lines of entrepreneurs". Development, tourism and Indigenous People in the north of Argentina**
Cecilia M. Benedetti
- 54 **Tourism, territory and childhood in Misiones (Argentina). Productive activities linked to tourism in Alto Paraná**
Laura Frasco Zuker and Noelia Enriz

Articles

- 73 **"My samba is steak, beans and rice": about The Zicartola restaurant (RJ) and the culinary art of Dona Zica da Mangueira**
Rodolfo Teixeira Alves
- 100 **Urbanization and diversity: endemics, heart diseases and slavery (Rio de Janeiro and Niterói, 1838-1875)**
Carlos Alberto Medeiros Lima
- 123 **Conflicts in the translations of the biblical concept 'devil' from Hebrew into Greek and from Spanish into Wichí: A conceptual construction of Evil**
Carolina Angélica Figueroa León
- 147 **Femininities, masculinities and gender performativity in ballet: approaches and deviations from heteronormativity**
Maria Thereza Oliveira Souza, Marcelo Moraes e Silva and André Mendes Capraro

Interview

- 171 **Véxoa: nós sabemos and the indigenous cure of Brazilian art - An interview with Naine Terena**
Naine Terena de Jesus, Gabriela de Carvalho Freire and Laura Pérez Gil

Photographic Essay

- 187 **The face, the portrait and the ambiguity of the Sacred**
Edilson Pereira and Paola Lins de Oliveira

Reviews

- 203 **Déléage, P. (2020). Arctic Madness: The Anthropology of a Delusion. Chicago: Hau Books. 129 p.**
Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle
- 208 **Bundio, J. S. (2020). La identidad se forja en el tablón. Masculinidad, etnicidad y discriminación en los cantos de las hinchadas argentinas. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. 210 p.**
Ana Paula Comin de Carvalho
- 213 **Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A., & Dietz, G. (eds.). (2020). Investigaciones en Movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales. Buenos Aires: Clacso. 442 p.**
Silvia Rodrigues Follador
- 218 **Barbosa, G. (2022). The Best of Hard Times: Palestinian Refugee Masculinities in Lebanon. Syracuse, New York: Syracuse University Press. 360 p.**
Rafael Gustavo de Oliveira

- 222 *Nominata*

- 225 *Instructions to Authors*

La organización comunitaria como estrategia de gestión turístico-patrimonial en el interior de Argentina

MARCELA NOEMÍ BRAC

Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0001-7726-3026>
marcelabrac@gmail.com

CECILIA VERENA PÉREZ WINTER

Universidad de Buenos Aires (UBA)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0002-2880-5834>
cecipw@gmail.com

Introducción

Desde la pandemia producida por la expansión de la covid-19 a fines del año 2019, se han suscitado diversas discusiones y cuestionamientos en torno a la forma en que se estaba desarrollando el turismo a nivel mundial como la sobrecarga de los destinos, el deterioro ambiental, las condiciones de desigualdad social y salubridad (Simancas Cruz *et al.*, 2020). En este marco, las pequeñas localidades del interior y los ámbitos rurales, han sido catalogados como “destinos seguros” y desde algunos países, como en Argentina, se está apostando fuerte a la modalidad de turismo rural y comunitario para pensar el turismo pos-pandemia y reactivar las economías locales. Esto a su vez plantea el interrogante sobre las transformaciones y adecuaciones de los destinos a la mirada turística (Urry, 1990) que en el nuevo escenario mundial contempla entre sus prioridades la seguridad sanitaria.

En Argentina el turismo rural acompañado del término “comunitario” ya era frecuente encontrarlo en los nombres y contenidos de programas y emprendimientos promovidos desde el sector estatal y no

estatal (empresas, organismos internacionales, comunidades locales, ONGs, etc.); en particular, cuando se diseñan iniciativas turísticas y/o patrimoniales que buscan incentivar la gestión participativa. Así, podrían encontrarse una serie de estrategias como la creación de “Observatorios”; formas de trabajo colectivos como el asociativismo o el cooperativismo o que motivan la participación mediante la organización de asambleas; asociaciones civiles, ONGs y talleres para garantizar el involucramiento de los actores locales a quienes van destinadas estas políticas, programas, proyectos, etc. Por lo tanto, en un contexto en el que se avizora poder volver “a la normalidad”, el turismo rural y comunitario continúa ganando relevancia. Aunque el Estado, en sus diferentes escalas de gestión, es un actor significativo en la creación de políticas públicas –y con la pandemia por covid-19 también de protocolos– que orientan posibles soluciones a las problemáticas que se establecen desde la agenda política, consideramos que otros actores también participan en el proceso de su formulación e implementación, promoviendo una “producción de estatalidades¹” (Cowan Ros, 2016). Es decir, las políticas públicas no son modelos estáticos o cerrados, sino que se van negociando, redefiniendo multidireccionalmente y mediante el involucramiento de diversos actores que intervienen con grados de participación diferencial.

En el caso de la organización comunitaria en emprendimientos turístico-patrimoniales, en el surgimiento y desarrollo puede ir adquiriendo diferentes características a partir de si las iniciativas fueron promovidas “desde arriba” o “desde abajo”, qué procesos la fueron atravesando, cómo son las comunidades y en qué territorios habitan. Es decir, el turismo rural y de base comunitaria no está exento de tensiones debido a las relaciones desiguales del poder económico, político, simbólico que en el interior de las comunidades y sus territorios se expresan/silencian, generando procesos de participación y toma de decisión diferenciales entre los actores que la componen y se involucran en los procesos de activación y desarrollo turístico - patrimonial.

En este marco, nos preguntamos: ¿Cómo se llevan adelante las producciones de estatalidades en iniciativas turístico-patrimoniales que ponen en valor lo rural? ¿Cómo surgen las gestiones participativas que involucran la organización comunitaria? ¿Qué tensiones y conflictos emergen y entre qué actores? ¿Cómo se negocian y disputan las posiciones de poder entre los diversos actores involucrados? ¿Qué expectativas generan las prácticas colaborativas en las comunidades de estudio? ¿Cómo se ven afectadas por la pandemia de la covid-19 y las restricciones impuestas desde el gobierno nacional? ¿Qué significa y qué implicaciones devienen de entender a los ámbitos rurales que se ofrecen turismo como “destinos seguros”?

Ante lo expuesto, en este artículo nos interesa, en primer lugar, indagar en ciertas propuestas pre-pandemia que surgieron en el ámbito estatal y no estatal – pero que son acompañadas por algún actor estatal – y que coinciden en promover la planificación “estratégica” de iniciativas turísticas participativas o de base comunitaria insertas en programas que promueven activaciones patrimoniales. Esta modalidad, la comunitaria, parece haberse legitimado como forma de gestión efectiva en pequeñas localidades, garantizando la inclusión de diferentes actores sociales pertenecientes a las comunidades locales destinatarias de dichas políticas. En segundo lugar, buscamos reflexionar sobre algunas redefiniciones del trabajo comunitario a partir de la irrupción de la pandemia por la covid-19.

1 Término que, como propone el autor, nos permite incorporar la diversidad de agentes, prácticas e instituciones que son referidas en el ámbito estatal pero que considera otros actores no estatales que participan del proceso. Así, la producción de estatalidades se concibe como espacios dinámicos en permanente (re)configuración, tensionados por diferentes visiones e intereses, que en este caso se puede aplicar para indagar en las políticas e iniciativas que se impulsan para promover programas turístico-patrimoniales.

En orden de indagar las preguntas formuladas, proponemos examinar como casos empíricos dos ámbitos que venimos analizando desde nuestras investigaciones en curso: los proyectos de intervención de turismo rural del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y las iniciativas locales surgidas en pequeñas localidades de la provincia de Santa Fe. Las informaciones presentadas en este artículo son producto de una serie de trabajos. Para el primer caso, se llevaron adelante entrevistas presenciales a técnicos/as que han trabajado en la provincia de Santa Fe durante la década de 1990 y principios del 2000. Ello fue complementado con consulta de publicaciones sobre el tema alojadas en el repositorio digital del INTA. Respecto al segundo caso, se efectuaron una serie de trabajos de campo en la provincia de Santa Fe entre los años 2004-2006 y 2018-2019, en los cuales se realizaron entrevistas semiestructuradas y observación con y sin participación. También se realizaron entrevistas a funcionarios de la Secretaría de Turismo provincial. Además, en la segunda etapa de trabajo de campo se implementó la modalidad de talleres y encuentros en los que participaron vecinos en general y algunos gestores turísticos locales.

El artículo se encuentra estructurado en tres partes: primero, introducimos los lineamientos teóricos que orientaron la investigación. Segundo, analizamos y discutimos los casos seleccionados. Por último, ofrecemos una serie de reflexiones derivadas de las indagaciones realizadas. El abordaje metodológico cualitativo contempló observación participante de los procesos de gestión turística y patrimonial comunitaria y entrevistas abiertas y en profundidad a los actores locales y referentes de los programas turístico-patrimoniales. Esos procedimientos nos permitieron integrar en el análisis las variaciones macro-estructurales del área en cuestión en su articulación con las particularidades locales de cada comunidad.

La gestión turística-patrimonial comunitaria

Definimos al turismo y al patrimonio como procesos de construcción social en el que diversos actores — ubicados en diferentes geografías y posiciones de poder — evalúan, seleccionan y activan ciertos lugares, sujetos, prácticas y objetos, en el primer caso, para configurar potenciales atractivos/destinos turísticos, mientras que, en el segundo caso, para conformar representaciones simbólicas de versiones de identidades y pasados (Bertoncello, 2002; Prats, 1998). En este marco, es frecuente encontrar elementos que participan en ambos procesos, es decir, se presentan como atractivos/destinos turísticos y patrimoniales. No obstante, las activaciones turísticas del patrimonio destacan, no solo la dimensión simbólica sino también económica del patrimonio, promoviendo que el mismo entre en las lógicas de la mercantilización. Así, el patrimonio también se resignifica como un recurso económico (Arantes, 2002). Es en este sentido, atractivos/destinos y patrimonios tienden a ser consumidos en los tiempos de ocio-recreación en el que las personas se trasladan para vivenciarlos, a pesar que existen tecnologías actuales que pueden reproducir o acercar virtualmente la experiencia de estar allí (Gobbi, 2019).

Otro punto en común entre el patrimonio y el turismo es la serie de adjetivaciones que han ido ganando para poder dar cuenta de las particularidades que van adquiriendo como procesos. De esta

forma, se hace referencia a patrimonios culturales, rurales, naturales, comunitarios, arquitectónicos, entre muchos otros. Mientras que para el turismo se señalan las diferentes modalidades, que, a partir de la década de 1970, englobadas dentro del turismo alternativo, comenzaron a proliferar: turismo rural, cultural, religioso, étnico, de aventura, ecoturismo, agroturismo (Santana Talavera, 2003). Recientemente, tanto en el campo del turismo como del patrimonio comenzó a emerger con más fuerza la adjetivación “comunitaria” con el fin de enfatizar la participación de las comunidades locales y no solo aquellos actores hegemónicos que se identifican como las “voces expertas” (Maldonado, 2005; Rufer, 2014). Aunque existen diversidad de conceptualizaciones sobre el turismo rural y comunitario (Gallo y Peralta, 2018), existen algunos puntos en común: la participación de representantes de las comunidades locales en la toma de decisión sobre cómo orientar el turismo, valorizar el rol de la mujer y jóvenes, la activación de los patrimonios locales, generar fuentes de trabajo, promover iniciativas sustentables, fortalecer identidades colectivas, entre otras.

En este trabajo consideramos la noción de turismo rural en sentido amplio como todos aquellos servicios, actividades y prácticas asociadas a lo rural o que se llevan adelante en los ámbitos que se reconocen como rurales. Mientras que la organización comunitaria la definimos como un tipo de modalidad que permite la libre participación de diferentes actores y sujetos que forma parte de las comunidades locales teniendo en cuenta su complejidad. Es decir, que las comunidades no son homogéneas, están atravesadas por relaciones de poder y desigualdad social y territorial.

Por otra parte, a diferencia de Europa, en América Latina no existe una política regional común de turismo rural (Aguilar Criado, 2005), pero sí se desarrollan diversas iniciativas que promueven la activación turística del patrimonio en ámbitos rurales o en pequeñas/medianas localidades, y bajo la modalidad comunitaria, que han proliferado con sus propias trayectorias y singularidades (Pérez Winter, 2019). En nuestro país, a partir de los primeros años del siglo, cobra notoriedad, en los programas patrimoniales impulsados por políticas públicas nacionales y provinciales, la dimensión económica del patrimonio. Las políticas públicas tendientes a mejorar la calidad de vida de las comunidades procuraron involucrarlas desde una doble acepción, beneficiarias y partícipes activas de los programas de desarrollo local vinculados al turismo (Arzeno y Troncoso, 2009).

Actualmente, la forma en que se organiza y se consume el turismo –mediante la activación de patrimonios y/o su conversión en atractivos–, (Bertoncello, 2008) está en continua transformación, coexistiendo viejas y nuevas modalidades, así como persisten enclaves de turismo masivo de “sol y playa” orientado por el sector privado, ellas conviven con otras más recientes vinculadas al ecoturismo o rural gestionadas desde emprendimientos promovidos por las comunidades locales. Ante lo expuesto, nos interesa destacar aquellas modalidades turístico-patrimoniales que buscan ofrecer una gestión de base comunitaria.

El turismo comunitario y la configuración de redes escalares

En el contexto latinoamericano encontramos una diversidad de experiencias y propuestas que se enmarcan bajo el término rural y “comunitario”, que buscan ofrecer formas alternativas de orientar

ciertas iniciativas turísticas, alejadas de las opciones masivas y promover una impronta más participativa o democrática. Es decir, son emprendimientos y actividades que coinciden en ser llevadas adelante por un colectivo – representantes de comunidades locales, campesinas, pueblos originarios, productores/as, artesanos/as, cooperativas, asociaciones- que se unen y trabajan en conjunto para ofrecer servicios y actividades diversas y gestionar de este modo sus propios recursos. Las premisas que suelen destacarse, aunque presenten sus obstáculos y tensiones, son: el compartir su modo de vida, incentivar el respeto hacia su cultura y la naturaleza, la sostenibilidad, valorar los patrimonios locales (saberes, prácticas, lugares), no sobrecargar de – por ejemplo – turistas en los destinos y atractivos visitados, entre otros (Salazar, 2012).

A su vez, volviendo a las actividades que nos interesan destacar, una de las claves del turismo comunitario – en el cual el patrimonio es un componente significativo –, y que está presente particularmente en las políticas públicas de los programas estatales, es articularse con diversos actores (“estratégicos”) que faciliten el acceso a financiamiento, apoyo logístico y recursos necesarios para viabilizar y garantizar la persistencia de los emprendimientos. En este marco, es frecuente que se configuren “redes”. Estas permiten conectar actores de diferentes ámbitos – estatales y no estatales; locales y no locales –, que cuentan con diferentes recursos, capacidades de organización y experticias, etc., posibilitando ampliar las escalas² de gestión de los proyectos. Entender las redes como formas de construir y reformular las escalas de gestión, en este caso, de iniciativas turístico-patrimoniales comunitarias, nos permite indagar cómo se espacializa el capital desde esta modalidad, rastrear cómo discursos y proyectos globales logran localizarse y viceversa, analizar las (des)articulaciones y relaciones de tensión, negociación, disputa, complementación que se establecen entre qué actores y cómo todo ello afecta en la continuidad y su territorio, y por supuesto en la viabilidad de los emprendimientos.

Turismo rural/comunitario y pandemia

Finalmente, nos interesa destacar la redefinición del turismo rural y comunitario en tiempos de pandemia. Debido a las restricciones, como el distanciamiento social y la demanda de espacios para buscar desarrollar actividades al aire libre en el lugar en el que se implementa la modalidad de turismo rural y comunitario -menos proclives a generar aglomeración de personas-, se los ha comenzado a catalogar como “destino seguros”. Esta nueva forma de denominación es interesante para indagar las dinámicas de los procesos turísticos, la expansión y reformulación del capital desde la actividad turística y la producción de ofertas para satisfacer demandas y expectativas del mercado en el actual escenario. En primera instancia, calificar esas geografías como “destino seguros” podría plantearse como una nueva estrategia de revalorización de lo rural, pero también de revitalización con el fin de volver a colocar

2 En este marco, es interesante pensar las escalas como construcciones sociales dinámicas y no como entidades fijas, promoviendo justamente redes de interacción (Cox, 1998). Las escalas constituyen y reconstituyen relaciones en torno a la producción capitalista, la reproducción social y el consumo (Marston, 2000). De esta forma, la construcción de “redes” pueden incidir en que ciertos proyectos de turismo comunitario locales adquieran una escala global y viceversa (Herod, 2008). Así, como señala este autor, lo local también se “produce”: los actores sociales deben realizar acciones para convertirse tanto en locales como para convertirse en globales (o regionales o nacionales).

en el mercado estos lugares. Sin embargo, como veremos con los casos presentados a continuación, el término “destino seguro” puede ser cuestionado al exponer ciertas tensiones y contradicciones.

El turismo rural en el INTA

Uno de los primeros organismos estatales que promovió el turismo rural en la Argentina fue el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). El mismo posee una alta presencia territorial mediante 15 centros regionales (CR) y fue creado en 1956 con el objetivo de impulsar investigación y gestión relacionados a la extensión agropecuaria (Decreto Ley 21.680/56). Sin embargo, a mediados de la década de 1990, grupos de agricultores de Patagonia que ya contaban con asesoramiento del INTA, se encontraban atravesando una crisis económica que no les permitió alcanzar el nivel de producción necesario. En ese marco, desde la INTA les ofrecieron orientación para que implementaran el turismo rural como actividad complementaria. La experiencia fue positiva. Para principios de la década del 2000 esa modalidad volvió a ofrecerse como respuesta de revitalización de ámbitos rurales de la provincia de Santa Fe. Para final de esa década los proyectos de turismo rural acompañados por el INTA llegaban a un total de 117. Tal como señala Craviotti (2002), el turismo como una práctica que se suma a las agroproductivas no solo genera un ingreso extra, sino que funciona como una estrategia para disminuir el riesgo.

Los proyectos de turismo rural están registrados y son gestionados por cada CR. La estructura administrativa se formó teniendo en cuenta tanto la complejidad agroproductiva de cada región, como la demanda de intervención del INTA por diversos sujetos existentes en cada territorio. Así, nos encontramos que hay CR que abarcan la mitad de una provincia, como el caso de Buenos Aires Norte y Sur, una o dos provincias, o incluso toda una región como Patagonia Sur.

Los proyectos de turismo rural promueven el uso de cualquier elemento que se identifique como local y significativo, como los patrimonios formalizados (que obtuvieron algún reconocimiento o están protegidos por ley) o activados (que se los expone de alguna manera como en las celebraciones, exhibiciones de museos, etc.), con los cuales pensar y desarrollar las propuestas y su viabilidad. Así, además de la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos (CNMLBH), el INTA se presenta como un gran activador del patrimonio cultural (rural), implementando su propio enfoque y destacando territorios que la CNMLBH también había marginalizado como Chaco y Formosa (Pérez Winter, 2020a). Asimismo, el INTA impulsa el turismo rural desde el enfoque territorial, entendiendo que esta práctica puede contribuir en mejorar la calidad de vida de sus pobladores de una forma inclusiva valorizando sobre todo a las mujeres y jóvenes y a las comunidades de pueblos originarios y campesinas. En ese sentido, es que se busca valorizar los diferentes recursos y patrimonios locales que favorezcan la creación de una propuesta asociativa atractiva. Así, los proyectos turísticos que impulsa el INTA, comparando con otros programas promovidos desde otros actores estatales, construyen diversas representaciones turísticas sobre lo rural: tanto aquellas que recuperan nociones clásicas de la ruralidad asociadas a la tradición y el trabajo agrario menos tecnologizado, como aquellas

que activan nociones innovadoras del “campo” capitalizado con las nuevas formas de producir y la inclusión de otros alimentos, comidas y prácticas (Pérez Winter, 2020b).

Por otra parte, es importante señalar que los proyectos de turismo rural orientados desde el INTA tienen una duración de dos años, con la posibilidad de una renovación. El o la técnico/a que acompaña los proyectos propone con el grupo una forma de trabajo para crear el emprendimiento asociativo y llevarlo adelante. En este marco es que se busca que sea viable mediante la vinculación con otros actores estratégicos, gestión de recursos, fondos, capacitación. De esta forma es que un organismo como el INTA comenzó a acompañar proyectos de turismo rural.

El asociativismo en la gestión del turismo rural

Es cada vez más frecuente encontrar que la modalidad de turismo rural se impulse bajo la organización comunitaria. En este marco, el INTA también construye sus propias formas comunitarias a través de la metodología asociativa que caracteriza al programa Cambio Rural, donde se insertan generalmente los proyectos de turismo rural y la cual tuvo que ser redefinida (Guastavino *et al.*, 2010). Así, desde el INTA el asociativismo es entendido como un proceso dinámico y de construcción colectiva, se espera trabajar en aquellos temas o problemáticas que los/as integrantes de un mismo grupo comparten y que se organicen en función de los objetivos que se proponen alcanzar, aunando capacidades, recursos e ideas que cada uno/a pueda aportar, beneficiando a todo el grupo mediante el fortalecimiento de sus habilidades, experiencias y conocimientos (Malvido *et al.*, 2016). Esa forma de trabajo recién descrita era implementada para proyectos agrarios y tuvo que readecuarse para incluir el turismo. Uno de los cambios, fue comenzar a utilizar el término “emprendedores/as” para nuclear la diversidad de personas que participaban, siendo un grupo más heterogéneo, ya que no incluye solo pequeños/as productores/as agrarios/as sino, además, artesanos/as, prestadores/as de servicios, gestores/as locales de museos, guías, etc. Por lo tanto, lo que se busca es que cada grupo logre conformar una especie de “paquete turístico” en el que cada miembro/familia ofrezca una actividad, producto, servicio que se complementen entre sí y evitar la competencia entre ellos/as (Guastavino *et al.*, 2010; Pérez Winter, 2020b; Pérez Winter & Guastavino, 2019).

Desde su implementación, los lineamientos sobre el turismo rural en el INTA se fueron nutriendo de las experiencias acumuladas en la institución. Estas se fueron compartiendo y construyendo de forma colaborativa entre técnicos/as y emprendedores/as participantes de los proyectos. En este marco, nos interesa señalar dos experiencias sobre la forma particular en que el turismo rural (comunitario) se fue configurando en el INTA. Estas se comentan a continuación.

El acompañamiento del INTA desde adentro

Luego de las primeras experiencias, en el interior del organismo a mediados de la década del 2000 se conformó un equipo de turismo rural en la Coordinación Nacional de Transferencia y Extensión (CNTE) en la sede central de Buenos Aires con el objetivo de mejorar el acompañamiento

de los proyectos de turismo rural en el INTA. Este equipo se configuró como un grupo consultor que ante la falta o escasez de lineamientos sistematizados y estandarizados dentro del organismos —además de haber sido una actividad relativamente reciente en el país—, se vio en la necesidad de agrupar y transmitir los conocimientos acumulados a partir del trabajo en conjunto realizado entre los grupos de emprendedores/as y técnicos/as en territorio. Así el equipo de la CNTE elaboró una serie de estrategias: encuentros nacionales entre personal del INTA y los sectores de las comunidades locales que participaban de los proyectos acompañados por el organismos y la conformación de una red³. De hecho, en el año 2019 se formalizó la red de turismo rural en la agenda programática del INTA. Si bien, por motivos de logística y presupuestarios se descontinuaron los encuentros nacionales, desde hace una década estos se organizan a nivel regional desde las diversas agencias que la institución posee en diferentes puntos del país (Pérez Winter, 2020b).

Sin embargo, desde el CNTE se continúa brindando asesoramiento y capacitación a demanda de forma presencial o virtual además de organizar encuentros entre técnicos/as del INTA y los grupos de emprendedores y/o otros actores estratégicos que pueden contribuir al desarrollo de los emprendimientos activos. Estas redes y estrategias de encuentro se vieron afectadas durante la pandemia que pasaron a organizarse de forma virtual.

El acompañamiento del INTA hacia afuera

La otra forma de acompañamiento es el trabajo conjunto entre emprendedores/as de pequeñas localidades y los/as técnicos/as en territorio del INTA. La modalidad asociativa que implementa esta institución implica la organización de talleres con aquellas personas de las comunidades locales que estén interesadas en crear y ofrecer una propuesta turística. El propósito es que cada persona o familia ofrezca un servicio o actividad que se complementen entre sí. En este proceso, como señalan Gallo y Peralta (2018), los/as técnicos/as del INTA que acompañan esos proyectos tienen un rol importante en cuanto a que, de alguna manera, ellos/as tienen una cierta incidencia en cómo se van a orientar esos emprendimientos a partir de su experticia, experiencia y a partir de cuánto realmente atienden las necesidades e intereses que las propias comunidades expresan. En este marco es que se organizan talleres como espacios de trabajo colectivo que permiten, por una parte, evidenciar qué aspectos del grupo y de la propuesta se deben fortalecer para iniciar la planificación de un emprendimiento asociativo:

Hacemos talleres con emprendedores, visitas y después hacemos devoluciones, tenemos charlas magistrales [...] pensemos también al turismo como un proceso, ¿no?, no como algo dado. Entonces al principio, [...] la gente con la que nosotros laburábamos con turismo, nunca hubiese sido turista. [...] esta gente, de sectores más humildes, su experiencia de viaje había sido la visita a algún familiar... inclusive algunos no conocían la capital de [nombra una provincia]. [...] Entonces, cuando ellos hacen planificación de este circuito, conformamos un contingente para poder hacerlo, desarrollarlo, y ahí poder tener experiencias tanto de vivenciar eso, como turista, digamos en el caso de los que íbamos, y también de ejercicio y de guía, digamos, como

3 Véase: <https://es-la.facebook.com/INTAturismorural>; <https://inta.gob.ar/turismo-rural>.

una práctica concreta como de guía, de los estudiantes, de los que habían armado ese proyecto. ¿Me explico con lo que quiero decir? Como que había un aprendizaje y una vivencia, tanto como para ser turista, como para recibir... (Entrevista Técnico del INTA, 2019).

Por otra parte, los talleres también posibilitan readecuar algunos lineamientos y políticas nacionales según necesidades locales:

[...] nosotros también lo usábamos como capacitación interna. Entonces, por ejemplo, en la definición de turismo rural comunitario... ¿Qué es para nosotros turismo comunitario rural o rural comunitario? Y que no solo lo hacemos para el turismo, lo hacemos para otras instancias también y que es de reflexión sobre nuestra propia práctica, digamos. Cuando reflexionamos desde nuestra propia práctica, no solamente desde los técnicos, sino también desde los emprendedores, las productoras, digamos... las campesinas que hacían eso. entonces bueno, era una instancia de reflexión interna, donde cada uno tenía que pensar [...]. (Entrevista Técnico del INTA, 2019).

Es interesante cómo el trabajo conjunto entre las comunidades locales que participan de los proyectos de turismo rural junto con el o la técnica/o que brinda asesoramiento genera nuevas formas de organizar y definir esta modalidad, mostrando que ciertas políticas bajan desde la agenda oficial del INTA pero que estas no se aplican como un molde sin tener en cuenta el contexto, el territorio y sus destinatarios. Es allí donde terminan por definirse y ajustarse.

En tiempos de pandemia los proyectos de turismo rural que estaba acompañando el INTA se vieron afectados, en primer lugar, por la irrupción de visitantes debido a las sucesivas cuarentenas, restricciones de movilidad interna en el territorio y las disposiciones del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio. En este marco, desde la INTA se buscaron diferentes estrategias para mantener la Red de Turismo Rural activa a través de encuentros virtuales en los que participaban “emprendedores/as”, técnicos/as y otros invitados según la temática del evento. Asimismo, durante el año 2020 el INTA llevó adelante un relevamiento sobre los impactos de la covid-19 en los proyectos de turismo rural que venían acompañando, sintetizando los resultados en el documento “Efectos de la pandemia del covid-19 en el turismo rural de Argentina. Acciones y estrategias propuestas” (Guastavino *et al.*, 2020).

Entre los efectos es interesante señalar que, en primer lugar, la irrupción del flujo turístico generó la pérdida de una forma de ingreso que si para el emprendedor era complementaria de otra actividad (agraria, por ejemplo), ello impactó menos que de aquellos que el turismo era su única fuente de ingreso, teniendo que buscar otra forma de empleo. En casos extremos hubo emprendimientos que comenzaron a generar deuda. A su vez, se identificó una dilatación o irrupción de los procesos de agregado de valor que ya se habían consolidado o se estaban formalizando. Así, un grupo de emprendedores deja de contar con una fuente de ingreso extra que le permitía comprar materia prima a un productor local para la realización de dulces.

Sin embargo, otros aspectos positivos pudieron ser identificados. La irrupción del turismo para algunos casos fue una oportunidad para repensar sus servicios y propuestas; otros buscaron

capacitarse en temas que veían necesarios y que de repente existía mucha oferta on-line; en otros casos aprovecharon para realizar tareas de mantenimiento de sus instalaciones o buscaron readaptarse a la modalidad virtual mediante la venta por “delivery” de productos. Por otra parte, desde el gobierno nacional se trató de reactivar el turismo interno, lo cual fue una oportunidad para el turismo rural y comunitario para reposicionarse en el mercado local-provincial.

Turismo rural y (pos?)pandemia

Estos dos casos señalados, la actuación del INTA desde el interior del organismo y en territorio, muestran cómo el trabajo en conjunto entre técnicos/as del INTA y entre comunidades y gestores/as posibilitó la construcción colectiva de estrategias de trabajo y de conceptos asociados al turismo rural. Por otra parte, muestran cómo una institución como el INTA, caracterizada por presentar una estructura verticalista y jerárquica de gestión, no deja de ser heterogénea y diversa al poder plantearse otras dinámicas a partir de la implementación del turismo rural. Así podemos observar cómo las políticas públicas que orientan el turismo rural se formulan e implementan como un proceso abierto, multidireccional y que la gestión es de tipo estratégica o participativa para con las comunidades locales, aunque se expresen y se generen ciertas tensiones, lo que se plantean como una oportunidad de ofrecer propuestas singulares e innovadores dentro del campo del turismo rural comunitario.

En cuanto al turismo y pandemia, si bien los emprendimientos acompañados por el INTA se vieron afectados en diferentes grados, muchos pudieron continuar de forma virtual o readecuándose a las nuevas disposiciones sanitarias. Las redes y contactos existentes, desde el interior como hacia afuera, no se perdieron, sino que se consolidaron. De hecho, el documento “Efectos de la pandemia del covid-19...” plantea algunas cuestiones sobre el futuro del turismo rural. Por ejemplo, debido a que este tipo de modalidad ofrece una serie de servicios y actividades en predios amplios y al aire libre, garantizan algunas disposiciones sanitarias establecidas desde la pandemia como el distanciamiento social; no son destinos saturados de visitantes por lo que se identifican como lugares aptos y seguros; con el cierre de las fronteras nacionales este tipo de turismo se ha reactivado con el flujo interno; promueven la concientización del cuidado de la naturaleza y de la producción-consumo local (Guastavino *et al.*, 2020). En este sentido es interesante mencionar que desde el Ministerio de Turismo y Deportes de Nación se ha formulado un protocolo para garantizar el desarrollo del turismo rural ofreciendo recomendaciones sanitarias e higiene, pautas de cómo recibir a los/as visitantes, cómo ofrecer las diferentes actividades y servicios que puede tener un emprendimiento de turismo rural (MINTURDEP, 2020).

Sin embargo, antes de la pandemia ya existían una serie de problemáticas en los ámbitos rurales, como la fumigación con agrotóxicos que, además de sus efectos directos en la salud, también contaminan las napas de agua llevando a que las comunidades de diferentes localidades de Argentina, como ocurre en provincia de Buenos Aires, se organicen bajo el título de “pueblos fumigados” (Barri, 2010). Estas tensiones, como otras, características de las geografías rurales de

Argentina, persisten en el contexto pos-pandemia y no logran resolverse. En este sentido, plantear desde el turismo al “campo” como “destinos seguros” es un término que merece ser cuestionado y discutido.

Iniciativas locales surgidas en pequeñas localidades de la provincia de Santa Fe “Pueblos forestales”

Otra experiencia asociativa en torno al patrimonio y desarrollo turístico se produce en localidades pequeñas situadas en la zona rural del norte de la provincia de Santa Fe. En este caso el propósito que impulsa la organización comunitaria y la conformación de asociaciones locales es, rescatar y valorizar bienes y testimonios del pasado de pueblos creados por empresas extranjeras dedicadas a la explotación de recursos forestales y extracción industrial de tanino. Estas localidades, denominadas *pueblos forestales*, funcionaron como comunidades laborales monopductoras hasta mediados de la década de los años cincuenta del siglo pasado cuando la explotación forestal se agotó y finalizó la actividad industrial; entonces se inició un largo y complejo proceso de reconversión productiva que hasta el presente no generó estabilidad económica ni pleno empleo para la población local.

En los primeros años del presente siglo la activación patrimonial, en clave turística, comienza a cobrar protagonismo en el marco de políticas públicas que proyectan en el turismo expectativas de desarrollo local y regional (Santana Talavera, 2002; Aguilar Criado *et al.* 2003). En este caso la propuesta fue impulsada a través de programas de políticas públicas como el Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable (PFETS 2005) que dispone entre sus objetivos “Contribuir a la mejora de la calidad de vida de los habitantes de la República Argentina; fomentar las experiencias interculturales y garantizar el respeto a la cultura, la identidad y los valores de las comunidades anfitrionas” (Aurand, 2011).

En ocasiones los nuevos destinos fueron considerados “emergentes”, porque se encontraban al margen del desarrollo turístico convencional. En nuestro caso se trata de poblaciones cuyo protagonismo económico y social en la región decayó con la paralización de la industria extractiva, cierre de fábricas y dispersión de comunidades de trabajadores-pobladores. De ahí que los programas turísticos pongan en foco rescatar los vestigios materiales y la cultura del trabajo industrial (Brac, 2011). En este escenario, el turismo fue considerado una alternativa complementaria a las actividades productivas existentes y una posibilidad de trabajo y arraigo para los jóvenes, por los bajos costos de iniciación que se le atribuyen (Troncoso, 2003).

En general, la activación turística bajo la modalidad comunitaria (Pérez Winter, 2019) pretende contribuir a la diversificación productiva, dinamizar las economías, promover el desarrollo local y mejorar la calidad de vida de los pobladores; en este sentido, lugares que en el pasado se caracterizaron como espacios de producción actualmente son conceptualizados como espacios para el consumo (Posada, 1999). De este modo, los referentes patrimoniales de los *pueblos forestales* cobran nuevos significados en este contexto de mercantilización, o valorización económica de los aspectos culturales (Hernández López, 2009). En otras palabras, aquello que evoca significados identitarios

para algunos es pasible de transformarse en consumo para otros, y a su vez en una oportunidad para producir ingresos económicos complementarios para los locales, como lo expresó un entrevistado cuando comenzó a proyectarse la creación de la ruta turística “pueblos forestales”:

[...] acá la actividad productiva tendría que ser turística, porque tenemos la base de un pueblo armado. Le ofrecemos al turista la historia de La Forestal [nombre de la empresa fundadora del pueblo], tenemos un pueblo para mostrar, porque esto es como un museo viviente [...]. (Entrevista, 2004).

El testimonio pertenece a un ex trabajador forestal, quien durante varios años recopiló testimonios y objetos del período forestal con el propósito de conservar activa la memoria, pero en esa ocasión manifestó nuevos intereses en relación a la historia comunitaria. La concepción del pasado versionado en clave turística comenzó a cobrar relevancia en torno a las intervenciones que desde las políticas públicas provinciales se llevaron a cabo para generar nuevas propuestas turísticas y reactivar dinámicas económicas. En tono con el lenguaje de las administraciones públicas los vecinos comenzaron a dimensionar “el pueblo” como espacio de consumo para los visitantes. En este sentido, si en el pasado contaron con elementos para la producción industrial en el presente identifican la potencialidad de “las ruinas” como recursos para exhibirlos y ofertarlos a nuevos consumidores urbanos.

Asociativismo, entre tensiones, disputas, limitaciones y posibilidades

A partir del año 2004 asociaciones civiles de los pueblos forestales comenzaron a trabajar con los poderes políticos, local y provincial, en el diseño de una ruta patrimonial para promover el desarrollo turístico en las localidades integrantes. Como veremos más adelante, dicho proyecto estuvo supeditado a la dinámica de las administraciones gubernamentales.

La ruta está conformada por cuatro pueblos de origen industrial: Villa Guillermina, Villa Ana, Tartagal y La Gallareta situados en el norte de la provincia de Santa Fe, subregión del Chaco santafesino. El propósito del proyecto es “poner en valor el patrimonio histórico cultural local de los pueblos forestales”; así, edificaciones del período industrial, testimonios de los pobladores, museos comunitarios, centros de interpretación y paisaje natural integran la oferta del lugar, orientada principalmente al público escolar a través del formato “viaje de estudio”. En síntesis, la propuesta turística sustentada en el patrimonio cultural se articula con planes gubernamentales para el fortalecimiento de las economías locales y supone públicos interesados en descubrir nuevos lugares y conocer historias locales (Brac, 2011). En este caso la oferta enfatiza la potencialidad experiencial, conocer un mundo desaparecido en pueblos que surgieron con la actividad foresto-industrial a través de los vestigios materiales y las memorias de sus pobladores.

En el año 2006 Villa Guillermina concreta con ayuda económica del gobierno provincial la primera iniciativa turística. La oferta dirigida a estudiantes-visitantes contempla actividades educativas y lúdicas en torno a la temática patrimonial, la cultura forestal, el entorno natural, la historia y memorias del pasado de un pueblo obrero. El emprendimiento fue posible por la inversión del Estado provincial.

A través de un convenio con el Ministerio de Innovación y Cultura se crearon puestos de trabajo, “animadores culturales”, para algunos jóvenes del pueblo que se ocupan de organizar, coordinar y realizar las actividades que se ofrecen a los visitantes. Entre las propuestas ofertadas destacan visitas guiadas al museo, sitios históricos, recorridos temáticos, circuitos naturales, actividades deportivas, entre otras.

En Villa Ana, recién en el año 2019 las propuestas turísticas comenzaron a consolidarse, también favorecidas con la intervención del Estado provincial, por un convenio con el Ministerio de Educación se obtuvieron rentas para jóvenes docentes que se encargan de realizar visitas guiadas a los sitios históricos, y como en el caso de Villa Guillermina, además ofrecen actividades recreativas y lúdicas para los visitantes-escolares. Actualmente, y asociado al recambio de administración gubernamental los aportes económicos fueron suspendidos, no obstante, los jóvenes —docentes-guías— continúan realizando las actividades con la expectativa de recuperar los subsidios suspendidos. En ambos casos el Estado provincial asigna discrecionalmente fondos a través del financiamiento de emprendimientos locales, pero no como parte de una planificación, integral, equitativa y sustentable, sino más bien responde a intervenciones coyunturales asociadas a filiaciones políticas de los gobiernos locales. En tanto que en las otras localidades que integran la ruta patrimonial, La Gallareta y Tartagal, hasta el presente no se han desarrollado propuestas turísticas, ni asociaciones locales que pretendan impulsarlas. En este sentido, nos interesa señalar la ausencia de políticas públicas y acompañamiento de forma sostenida —con recursos económicos y apoyo de profesionales— en la agencia de los sujetos locales.

A lo largo de estos años la imagen de los *pueblos forestales* se ha fortalecido principalmente a nivel regional y actualmente se reconoce como atractivo turístico provincial por su patrimonio históricocultural y natural. Sin embargo, las iniciativas locales tienen limitaciones económicas significativas para promover su desarrollo, y ante la escasa capacidad de inversión de los pobladores en servicios turísticos el Estado provincial resulta actor fundamental, legitimador y garante de la continuidad de los emprendimientos turísticos locales.

En definitiva, la ruta patrimonial propuesta para dinamizar las economías locales no ha logrado en casi dos décadas revertir los aspectos más críticos de las pequeñas poblaciones destinatarias, esto es, escasez de servicios, alojamiento, transporte y gastronomía entre otros, lo que a su vez limita la autonomía de los proyectos locales. Así, el Estado provincial resulta principal sostén económico del emprendimiento, por un lado, financiando algunos puestos de trabajo creados para el desarrollo de actividades turísticas escolares, por el otro, invirtiendo en proyectos de relevamiento patrimonial (Bertuzzi, & Müller, 2018), restauración y recuperación de memorias históricas, donde la participación ciudadana queda sujeta a los criterios de los expertos responsables de dichos proyectos y la continuidad de los mismos atada a la dinámica de recambios de las administraciones locales y provinciales.

Las iniciativas tendientes a visibilizar la ruta turística como propuesta colectiva, que incluye a cuatro localidades, en la práctica no se traducen en experiencias integrales y colaborativas entre las asociaciones y organizaciones sociales de todos los *pueblos forestales*. Por el contrario, la modalidad predominante acentúa la dependencia con el Estado provincial y fortalece esa relación, en tanto que los

vínculos entre las localidades resultan prácticamente inexistentes. En otras palabras, las asociaciones locales quedan estrechamente ligadas a la direccionalidad del Estado provincial, Ministerio de Innovación y Cultura y Ministerio de Educación específicamente. Hasta el presente no se han generado condiciones para facilitar la articulación entre las organizaciones sociales interpueblos y posibilitar la formación de redes colaborativas que apunten al fortalecimiento y desarrollo integral de la propuesta turística, “ruta patrimonial pueblos forestales”. Esta particularidad presenta algunas dificultades que se evidencian principalmente con los recambios de las administraciones públicas; cuando las afinidades partidarias, gobierno provincial y comunal, no coinciden, la gestión de los emprendimientos locales se torna dificultosa y en ocasiones los programas no logran prosperar.

En resumidas cuentas, el proyecto turístico de la ruta patrimonial resultó, por un lado, una propuesta atrayente para todos los pueblos, porque su oferta diversificada, teniendo en cuenta las particularidades que cada uno aporta, potencia la atractividad del destino turístico y se proyecta como actividad económica complementaria. Por el otro, se evidencian serias dificultades para encarar trabajos colaborativos en red que posibiliten beneficios compartidos para todos los pueblos. La modalidad predominante se traduce en programas individuales acotados al público escolar, que no han contribuido a generar dinámicas de relacionamiento interpueblos, tampoco a fortalecer y acrecentar las posibilidades de crecimiento económico y desarrollo local.

Ante la falta de una planificación integral la captación de recursos económicos del Estado para el desarrollo de emprendimientos turísticos se tradujo en disputas entre las organizaciones sociales de los diferentes pueblos. Aunque no se expresan abiertamente, implica una carrera implícita por ubicarse en el primer lugar para acceder a los recursos siempre escasos que emanan de las administraciones públicas y se direccionan, en ocasiones, por afinidades político- partidarias. En esta carrera por ganarse el interés e inversión del Estado provincial se generan competencias soterradas que fagocitan disputas y rivalidades por la captación de recursos de la administración pública. Ante la falta de política pública y la limitada capacidad de inversiones de los sectores público y privado locales el Estado provincial deviene principal financiador y garante de la continuidad de los emprendimientos; si bien existe cierto margen de acción local, predomina la dependencia económica y político con las administraciones de turno.

Reconfiguración de escenario

En Argentina la pandemia por covid-19 incidió en la caída de la producción, el crecimiento de la pobreza y de personas en estado de emergencia sanitaria, alimentaria y económica. Esta situación repercute en el sector turístico, fuertemente afectado desde la implementación de las medidas de Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO) para contener la pandemia. En el escenario local se observan cambios significativos: en primer lugar, la contracción total de las actividades turísticas que se estaban desarrollando, situación que no se ha modificado con la reanudación presencial parcial de clases, ya que los viajes de estudio continúan suspendidos; en segundo lugar, con el avance del plan de vacunación de la población y la flexibilización de las medidas ASPO, el turismo comenzó lentamente

a mostrar señales de recuperación, principalmente a nivel regional y local. Como mencionamos, en Villa Ana y Villa Guillermina el turismo escolar se paralizó momentáneamente, sin embargo, se ha incrementado el flujo de turistas que proviene de ciudades cercanas atraídos por las propuestas turísticas regionales que no implican grandes desplazamientos, ni tránsitos jurisdiccionales sujetos a autorizaciones sanitarias, estos nuevos visitantes están reactivando emprendimientos turísticos que se percibían en riesgo.

Así, los cambios que se registran desde el inicio de la pandemia afectan la modalidad turística más consolidada, el turismo escolar, sin embargo, abren nuevas posibilidades para los *pueblos forestales*. Porque las restricciones de movilidad impuestas por el gobierno nacional, y replicadas en la provincia de Santa Fe, limitaron los desplazamientos de personas a las áreas jurisdiccionales provinciales. En este contexto, en los pueblos forestales se registró un incremento de nuevos visitantes provenientes de las ciudades cercanas, quienes comenzaron a buscar ofertas turísticas dentro de la jurisdicción habilitada por las disposiciones sanitarias vigentes. Si bien los pueblos forestales han desarrollado ofertas principalmente para visitantes escolares, la presente coyuntura y sin que mediara planificación alguna posibilitó el arribo de nuevos turistas. En este sentido, el presente se inscribe como sostiene la entrevistada entre situaciones desfavorables y nuevas oportunidades:

Las medidas de la ASPO, con respecto a las actividades que nosotros hacemos por supuesto que frenó la llegada de gente. Pero sobre todo lo que afectó y va a seguir afectando por el resto de este año y tal vez los primeros meses del año próximo, es el turismo estudiantil. Si bien los chicos volvieron a la escuela, pero volvieron en un sistema de burbuja todo controlado por lo que los viajes no es algo que estén considerando las escuelas, y justamente el turismo estudiantil es algo que nosotros comenzamos a fortalecer cuando arrancamos con el proyecto. (..) El cambio que nosotros vimos, si es que podemos hablar de algo positivo, es que favoreció al turismo, pero con un público más regional. Porque como la gente, por esto de la pandemia, no puede trasladarse a lugares más lejanos, o por una cuestión económica también, entonces, hacen turismo regional salen a recorrer, a conocer los alrededores y vienen también a los pueblos forestales. (Entrevista Guía de Villa Ana, 2021).

Los pobladores, principalmente animadores culturales y guías, entienden la crisis como escenario de nuevas oportunidades, diversificación de públicos y mayor visibilidad de los *pueblos forestales* como atractivo turístico regional.

Reflexiones finales comparativas

A lo largo del artículo abordamos los procesos de gestión turístico-patrimonial, en el marco de diversificación y descentralización geográfica del turismo, a partir del análisis de casos que intentaron problematizar la articulación entre comunidades y gestores estatales (provinciales y nacionales), focalizando las condiciones locales de apropiación e integración de las propuestas turísticas.

Identificamos formas distintas de intervenciones estatales a través de políticas públicas que promueven modalidades y organizaciones comunitarias que apuntan a la participación plena de las comunidades en la definición de la actividad y atraktividad turística. En líneas generales los programas turísticos contribuyen a la complementariedad económica y a su vez funcionan como instancias de acción política donde se canalizan y expresan demandas locales a los poderes estatales (Cáseres, & Troncoso, 2015). En los casos analizados, se advierten modalidades, dispositivos, temporalidades y dinámicas que reflejan posibilidades y límites en la concreción de los emprendimientos locales.

Asimismo, buscamos demostrar la complejidad del turismo “comunitario” atravesado por relacionamientos que operan en diferentes campos de acción (Castro, & Zusman, 2007), espacialidades geográficas y sociales y que responden a lógicas propias en la prosecución de intereses colectivos, sin por ello renunciar a la realización de otros de carácter individual. Los dos casos analizados evidencian concepciones propias del término “comunitario” que se traducen en formas diferenciales de gestión participativa, producción de estatalidades, formaciones sociales complejas que se inscriben en un entramado de tensiones, disputas, negociaciones y consensos que están en continua redefinición.

En esta diversidad de posibilidades identificamos dos modalidades. En el primer caso, la producción de estatalidades surge a partir de una demanda del territorio en el cual determinados/as productores/as solicitan la intervención del INTA para resolver una crisis económica en el ámbito agrario. Esta situación impulsó que dicho organismo comenzara a construir y (re)formular políticas que orienten el turismo rural bajo la modalidad asociativa. En este caso, la intervención de un organismo estatal nacional mediante la agencia de sus técnicos/as y su vinculación en territorio con las comunidades locales permitió la construcción colectiva de experiencias, lineamientos y estrategias de un tipo particular de turismo rural que se fue consolidando e institucionalizando a pesar de emerger y expresarse ciertas tensiones que se tratan de dirimir en la práctica.

En el segundo caso, en cambio, la (des)articulación entre los mediadores estatales de carácter provincial y las comunidades locales generó desequilibrio geográfico entre los *pueblos forestales* que integran la ruta turística. Si bien el turismo se presentó como una propuesta interesante para los pobladores, la ausencia de condiciones materiales propicias dificulta su desarrollo. La estrategia implementada direccionó la oferta a un público restringido, asegurado a través de la intervención de organismos de gobierno, esto afianzó la dependencia hacia los poderes públicos y en cierto grado limitó la capacidad de control de las comunidades sobre la forma de disponer de sus recursos. A su vez, la escasa vinculación de asociaciones comunitarias interpueblo limita la posibilidad de transferencia de experiencias, apoyos y sostenimientos colaborativos, lo que repercute en el desarrollo limitado de las actividades turísticas y la distribución diferencial de las rentabilidades producidas.

Por otra parte, lo que ambos casos tienen en común es, en la interacción entre agentes estatales y las comunidades locales, el haber encontrado en el turismo de gestión participativa diferentes formas y dinámicas de construcción de lo “comunitario” a partir de una situación de crisis económica. En este marco, las grandes urbes dejan de ser protagonistas de las políticas turísticas para extenderse y alcanzar a las pequeñas localidades.

Finalmente, en el actual contexto de pandemia se plantean grandes desafíos para el desarrollo del turismo en pequeñas localidades de Argentina. Los emprendedores locales están generando estrategias y redefiniendo prácticas para sortear las dificultades y consecuencias que generan las crisis sanitaria y económica en el país. Aunque persisten otras tensiones y problemáticas que existían previas a la pandemia que hacen poner en cuestión la categoría de “destino seguro” a estos ámbitos de Argentina. De todas formas, en ambos casos pudimos observar la agencialidad de las comunidades que vienen construyendo, con dificultades y aciertos, experiencias participativas de gestión comunitaria para asegurar y fortalecer las iniciativas locales.

Marcela Noemí Brac es Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Profesora de grado y posgrado de la UBA y la Universidad Nacional de Luján

Cecilia Verena Pérez Winter es Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora del Instituto de Geografía e Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Argentina. Profesora de posgrado de la UBA y la Universidad Nacional de Quilmes.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Criado, E. (2005). Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas, *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 51-69. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4466>
- Aguilar Criado, E., Merino Baena, D., & Migens Fernández, M. (2003). Cultura, políticas de desarrollo y turismo rural en el ámbito de la globalización. *Horizontes Antropológicos*, 20, 161- 183. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200009>
- Arantes, A. (2002). Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina. In M. Lacarrieu, & M. Álvarez (eds.). *La(indi)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos* (pp. 79-94). Buenos Aires: La Crujía.
- Arzeno, M., & Troncoso, C. (2009). Actividades agrarias, turismo y contradicciones del desarrollo en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. In M. Manzanal y F. Villarreal (eds.). *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del norte argentino* (pp. 223-246). Buenos Aires: CICCUS.

Aurand, M. (2011). Explotación turística y pueblos originarios en “El Imperio Del Verde”, *Cuadernos de Antropología*, 7, 67-91.

Barri, F. (2010). Pueblos fumigados en Argentina: resistencia epidemiológica comunitaria al modelo económico de los agronegocios. *Ecología Política*, 40, 67-72.
<https://www.ecologiapolitica.info/?p=4565>.

Bertoncello, R. (2002). Turismo y territorio. Otras prácticas, otras miradas. *Aportes y transferencias*, 6(2), 29-50.

Bertoncello, R. (2008). Turismo, cultura y patrimonio. La ciudad - colonia San José (Entre Ríos). In R. Bertoncello (ed.) *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina* (pp. 183-197). Buenos Aires: CICCUS.

Bertuzzi, M.L., & Müller, L. (2018). *Pueblos forestales del norte santafesino: patrimonio arquitectónico y ambiente*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones. https://listas.santafe.gob.ar/boletines/archivos/pueblos%20forestales_web.pdf

Brac, M. (2011). Patrimonio cultural y turismo emergente. Villa Guillermina, de pueblo obrero a nuevo destino turístico. Un estudio de caso. *Cuadernos de Antropología*, 33, 111-146.

Cáceres, C., & Troncoso, C. (2015). Turismo comunitario y nuevos atractivos en los Valles Calchaquíes Salteños: el caso de la Red de Turismo Campesino. *Huellas*, 19, 73-92.
<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/huellas/article/view/1008>

Castro, H., & Zusman, P. (2007). Redes escalares en la construcción de los patrimonios de la humanidad. El caso de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *GEOSP-Espaço e Tempo*, 21, 173-184.
<https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2007.74059>

Craviotti, C. (2002). Cambios en las modalidades de trabajo: de la producción agraria a la prestación de servicios turísticos. *Estudios del trabajo*, 24, 117-136.

Cox, K. (1998). Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale, or looking for local politics. *Political Geography*, 17(1), 1-23. [https://doi.org/10.1016/S0962-6298\(97\)00048-6](https://doi.org/10.1016/S0962-6298(97)00048-6)

Cowan Ros, C. (2016). Estatalidades, políticas y movimientos sociales en su configuración interdependiente: una perspectiva analítica. *Workingpaper series Contested_cities*, 1-46. <http://contested-cities.net/working-papers/2016/estatalidades-politicas-publicas-y-movimientos-sociales-en-su-configuracion-interdependiente-una-perspectiva-analitica/>

Gallo, G., & Peralta, J. (2018). *Turismo rural comunitario Un aporte metodológico y herramientas*

prácticas. Buenos Aires: Teseo.

Gobbi, J. (2019). Viajes y nuevas representaciones: realidad virtual, video 360 y los límites del turismo. *XIII Jornadas de Sociología*, Buenos Aires.

Guastavino, M.; Colonnella, J.; Zeballos, B., & Samartino, S. (eds.). (2020). *Efectos de la pandemia del COVID-19 en el turismo rural de Argentina. Acciones y estrategias propuestas*. Buenos Aires: INTA. https://inta.gob.ar/sites/default/files/efectos_covidestrategias_turismo_rural.pdf

Guastavino, M., Rozenblum, C., & Trímboli, G. (2010). El turismo rural en el INTA. Estrategias y experiencias para el trabajo en extensión. *XV Jornadas Nacionales de Extensión Rural y VII del MERCOSUR*, AADER, San Luis.

Hernández López, J. (2009). Tequila: Centro mágico, pueblo tradicional ¿patrimonialización o privatización?, *Andamios*, 6(12), 41-67. <https://doi.org/10.29092/uacm.v6i12.134>

Herod, A. (2008). Scale: The local and the Global. In S.L. Holloway, S. P. Rice, & G. Valentine (eds.). *Key concepts in Geography* (p. 229-247). London: Sage Publications.

Maldonado, C. (2005). *Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario*. SEED. Documento de trabajo núm. 73, Ginebra: OIT.

Malvido, A., De Haro, A., Ganduglia, F., Acosta, J., Barth, I., & Costella, M. (2016) *¿Nos juntamos? Facilitando procesos asociativos a partir de experiencias de la agricultura familiar*. Buenos Aires: IICA.

Martson, S. (2000). The social construction of scale. *Progress in Human Geography*, 24(2), 219– 242. <https://doi.org/10.1191/030913200674086272>

MINTURDEP. (2020). Protocolo COVID-19 para Prestadores turísticos Anexo Turismo rural. Buenos Aires: MINTURDEP. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/anexo_turismo_rural_0.pdf

Pérez Winter, C. (2019). La diversificación y promoción turística en tiempos de “nuevas ruralidades”: de la costa atlántica al campo pampeano. *ROTUR*, 13(2), 68-85. <https://doi.org/10.17979/rotur.2019.13.2.5267>

Pérez Winter, C. (2020a). Los procesos de patrimonialización en la re-actualización de la nación: la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos en Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 75, 61-81. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022020000100061>

Pérez Winter, C. (2020b). La “vida social” de las políticas públicas de turismo rural en Argentina. *Revista Pampa*, 19, 6-27. <https://doi.org/10.14409/pampa.2020.21.e0016>

- Pérez Winter, C., & Guastavino, M. (2020). Ruralidades turísticas del campo pampeano bonaerense (Argentina). *Rosa dos ventos*, 12(4), 789-810. <https://doi.org/10.18226/21789061.v12i4p789>
- PFETS. (2005). *Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable*. Buenos Aires: Secretaría de Turismo de la Nación. Disponible en: <http://www.sectur.gov.ar> (6 de julio de 2006).
- Posada, M. (1999). El espacio rural entre la producción y el consumo: algunas referencias para el caso argentino. *EURE*, 25(75), 63-76. <https://doi.org/10.4067/S0250-71611999007500003>
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27, 63-76.
- Rufer, M. (2014). La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México. *KLA Working Paper Series*. KompetenznetzLateinamerika – Ethnicity, Citizenship, Belonging, 12, 1-21.
- Salazar, N. (2012). Community-based cultural tourism: issues, threats and opportunities. *Journal of Sustainable Tourism*, 20(1), 9–22. <https://doi.org/10.1080/09669582.2011.596279>
- Santana Talavera, A. (2002). Desarrollos y conflictos en torno al turismo rural: claves y dilemas desde la antropología social. *6° Encuentro Nacional de Turismo Com Base Local: Campo Grande*.
- Santana Talavera, A. (2003). Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes antropológicos*, 9(20), 31-57. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200003>
- Simanecas Cruz, M., Hernández Martín, R., & Padrón Fumero, N. (2020). *Turismo pos-COVID-19. Reflexiones, retos y oportunidades*. Canarias: Universidad de La Laguna.
- Troncoso, C. (2003). El turismo como alternativa a la crisis agraria. Posibilidades y Limitaciones. *Actas de la III Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, UBA.
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze. leisure and travel in contemporary societies*. London: Sage publications.

Fuentes

Decreto Ley 21.680/56. CREASE EL INSTITUTO NACIONAL DE TECNOLOGIA AGROPECUARIA. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/75000-79999/77763/norma.htm>.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA COMO ESTRATEGIA DE GESTIÓN TURÍSTICO-PATRIMONIAL EN EL INTERIOR DE ARGENTINA

Resumen: En los procesos de gestión turístico-patrimonial, tanto estatales como no estatales, la modalidad rural y comunitaria parece haberse legitimado como una forma efectiva de actuar en los pequeños municipios, garantizando la participación de los diversos actores sociales pertenecientes a las comunidades locales que son el objetivo de esta gestión. Sin embargo, esta modalidad no está exenta de tensiones en el contexto previo y posterior a la pandemia. Así, nos proponemos analizar dos casos significativos de Argentina: los proyectos de intervención en turismo rural del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y las iniciativas locales surgidas en pequeños pueblos de la provincia de Santa Fe. Los casos muestran diversas formas de “producción de estadidades” con diferentes resultados en los que se redefine la comunidad, particularmente en el contexto de la pandemia del COVID-19.

Palabras clave: comunidad local; red social; turismo; patrimonio cultural.

COMMUNITY ORGANIZATION AS A TOURISM-HERITAGE MANAGEMENT STRATEGY IN THE INTERIOR OF ARGENTINA

Abstract: In the tourism-heritage management processes, coming from the state as well as the non-state actors, rural and community base modality seems to have been legitimized as an effective form of action in small towns, guaranteeing the participation of different social actors belonging from local communities. However, this modality is not exempt from tensions due to the unequal relations of economic, political and symbolic power that are expressed/silenced within it in a pre and pos pandemic context. In this framework, we propose to analyze two significant cases from Argentina: the rural tourism intervention projects of the National Institute of Agricultural Technology and the local initiatives that emerged in small towns in the province of Santa Fe. The cases show various forms of “state production” with diverse results in which the base community organization is redefined, particularly in the context of the COVID-19 pandemic.

Keywords: Local Community; social network; tourism; Cultural heritage.

A ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA COMO ESTRATÉGIA DE GESTÃO TURÍSTICO PATRIMONIAL NO INTERIOR DA ARGENTINA

Resumo: Nos processos de gestão turístico-patrimonial, tanto estadual como não estadual, a modalidade rural e comunitária parece ter se legitimado como forma efetiva de atuação nos pequenos municípios, garantindo a participação dos diversos atores sociais pertencentes às comunidades locais que são alvo dessa gestão. No entanto, essa modalidade não é isenta de tensões no contexto pré e pós-pandêmico. Assim, propomos analisar dois casos significativos

da Argentina: os projetos de intervenção em turismo rural do Instituto Nacional de Tecnologia Agropecuária e as iniciativas locais que surgiram em pequenos povoados da província de Santa Fe. Os casos mostram várias formas de “produção de estatalidades” com resultados diversos em que o comunitário é redefinido, particularmente no contexto da pandemia de covid-19.

Palavras-chave: comunidade local; rede social; turismo; patrimônio cultural.

RECEBIDO: 27/08/2021

ACEITO: 11/11/2021

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

“Formen filas de emprendedores”. Desarrollo, turismo y pueblos originarios en el norte argentino.

CECILIA M. BENEDETTI

Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

<https://orcid.org/0000-0002-2661-8285>

ceci.benedetti1@gmail.com

Introducción

En las últimas décadas, el turismo ha adquirido relevancia en las agendas del desarrollo orientadas a pueblos originarios y otros sectores subalternos en América Latina, propulsadas por la cooperación internacional (Pérez Galán & Asensio, 2012; Oemichen, 2013; Martínez Mauri, 2015). Este interés se enmarca en los enfoques denominados “desarrollo con identidad”, impulsados y financiados por organismos internacionales y otras agencias, que implican la creación de programas cultural o étnicamente focalizados en la gestión social de la pobreza.

Esto implicó la definición de nuevas modalidades de turismo: turismo comunitario, etnoturismo, ecoturismo, entre otras. Las mismas son presentadas como éticas o sustentables (Coronado, 2014) ya que se vinculan con el modelo global que se ha definido como “turismo responsable”. Esta noción, surgida en la Cumbre de la Tierra en 1992, apunta a relacionar la conservación, protección y desarrollo de las culturas locales y el medioambiente con el desarrollo de la actividad (Santana Talavera, 2008). Así las prácticas y discursos patrimoniales adquieren centralidad en este campo, articulados con discusiones sobre los efectos positivos o negativos del turismo en los procesos identitarios (Salazar, 2006; Pereiro, 2013; Grunewald, 2003).

En este trabajo nos interesa considerar las nuevas relaciones entre turismo, patrimonio y pueblos originarios, a partir de una investigación que estoy desarrollando en la provincia de Salta, en el norte Argentina. Entendemos al patrimonio como una producción cultural y un discurso relacionado con

la regulación de identidades sociales y memoria, como instancia para la construcción de una mentalidad autorizada para entender y lidiar con ciertos problemas sociales (Smith, 2006, 2011). Así apuntamos a analizar el trabajo social y cultural que realiza el patrimonio (Smith, 2006). Esto implica desplazar el foco del análisis respecto a cómo el patrimonio es construido, para situarlo en la comprensión de cómo actúa el patrimonio: qué hace, cómo funciona, cómo es movilizado (Smith, 2006; Macdonald, 2009). Nos orientamos a reflexionar sobre las dinámicas y transformaciones a partir del fomento al turismo en contextos caracterizados por relaciones interétnicas conflictivas, focalizando en cómo los procesos culturales son articulados en términos de turismo, “cómo el turismo es usado” según Cole (2005).

A partir de este propósito, abordamos la consolidación de la categoría de emprendedor en proyectos orientados al fomento al turismo entre sectores definidos como “vulnerables” y considero las definiciones patrimoniales que se establecen a partir de los mismos. Luego nos centramos en la implementación de un circuito del denominado “turismo comunitario”. Contemplamos la dimensión identitaria-política de estos proyectos a partir de la experiencia de una comunidad guaraní que participa en uno de ellos.

Las reflexiones que presentamos aquí surgen de una investigación en curso sobre las especificidades de las transformaciones multiculturales en los contextos locales, centrándonos en las dinámicas patrimoniales vinculadas a pueblos originarios. Consideramos que la índole del problema planteado requiere de una perspectiva metodológica que permita comprender las particularidades de las dinámicas globales en los contextos locales. Por eso, enfatizaremos las diversas representaciones implicadas y abordaremos los aspectos subjetivos involucrados. Nos basamos en un abordaje metodológico a partir de las técnicas de la Antropología Social - observaciones, entrevistas abiertas, recopilación de fuentes - destacando la aplicación del trabajo de campo y enfatizando en una perspectiva básicamente cualitativa.

La mayor parte del trabajo de campo en el cual se basa este trabajo fue realizado entre 2014 y 2019, aunque investigamos en la zona desde 2004 y por lo tanto recuperamos aspectos de estudios anteriores. Realizamos observaciones en instituciones, organismos, comunidades y otros espacios vinculados con la temática de estudio, tanto en el municipio como en la ciudad de Salta. Mantuvimos entrevistas y conversaciones informales con funcionarios y empleados estatales, dirigentes indígenas y población no indígena de la zona. Participamos en diversos eventos locales, tales como festejos, jornadas, reuniones organizadas por instituciones, etc. Recopilamos fuentes diversas: artículos de prensa, folletos, publicidades turísticas, videos institucionales, etc. No mencionamos el nombre del Departamento ni otros nombres propios para preservar la confidencialidad a la que me comprometí en la realización del estudio, asimismo otros nombres (como el del paraje y la comunidad indígena) están modificados con el mismo fin.

Turismo, patrimonio y pueblos originarios

La nueva relación entre turismo y pueblos originarios está atravesada por el giro mercantil que ha experimentado el campo patrimonial en el contexto neoliberal (Coombe, 2012; Sanchez Carretero, 2012). En este marco –tal como señalan Comaroff y Comaroff (2011)– la cultura es concebida como un “capital”: se propone aprovechar las diferencias identitarias para dinamizar económicamente a sectores en condiciones de pobreza, aunque se debe hacer en términos universalmente reconocibles

con los cuales la misma se representa y comercializa. Estas transformaciones son vinculadas con la nueva relevancia de la esfera global en el patrimonio (Santamarina & Moncusi, 2015; Bendix, Eggert & Peselmann, 2012). El desarrollo adquiere centralidad en esta escala: la organización de la gestión y la práctica del patrimonio se enmarca más bien en torno a un paradigma de desarrollo, que en relación a un paradigma de conservación (Lafrenz Samuels, 2018).

En esta línea, el patrimonio es concebido como recurso en los enfoques vinculados al desarrollo local o territorial. Los mismos fueron fomentados por las grandes agencias de cooperación y otros organismos internacionales en América Latina y proponen enfrentar la pobreza rural a partir de programas de intervención focalizados en poblaciones específicas. Adquirieron preeminencia a fines de la década de 1990, cuando las consecuencias negativas de la puesta en marcha de políticas de liberalización, desregulación y privatización de la estructura productiva en la región comenzaron a hacerse cada vez más evidentes (Albuquerque, 2004). Desde esta perspectiva, el desarrollo no es reducido al crecimiento económico, sino que se plantea la necesidad de lograr el desarrollo social, mejorar la equidad, fortalecer la democracia y preservar los equilibrios medioambientales (Kliksberg, 2000). En esta línea, se considera que el desarrollo debe construirse desde “abajo”, a partir de políticas flexibles, que contemplen las diferencias locales y culturales (Manzanal, 2006). La dimensión cultural –considerada históricamente secundaria en el campo del desarrollo– se concibe ahora como un aspecto fundamental, adquiriendo relevancia nociones como la de identidad y patrimonio. Así se propone dinamizar las economías locales a partir de producciones que evoquen la tradición, el territorio, la naturaleza (Aguilar Criado, 2005). En un trabajo de revisión y balance sobre estas perspectivas, Valencia Perafán y otros señalan que estos programas han permitido ampliar la participación y visibilizar reivindicaciones de muchos actores subalternos, pero no han sido efectivos en términos de reducción de la pobreza y las inequidades, a la vez que han persistido los conflictos socioambientales y otros. Tampoco han incorporado las lógicas locales o ancestrales de las comunidades indígenas y campesinas (Valencia-Perafán, Le Coq, Favareto, Samper, Sáenz-Segurae & Sabourin, 2020).

Por otro lado, las comunidades cobran protagonismo en la gestión de en torno a los procesos patrimoniales actuales (Adell, Bendix, Bortolotto, & Tauschek, 2015), dinámica asociada a la noción de autoresponsabilización neoliberal (Coombe & Weiss, 2015). La definición de comunidad es puesta en discusión, criticándose las perspectivas que la reifican y la idealizan como exenta de jerarquías y conflictos (Waterton & Smith, 2010; Quintero & Sánchez Carretero, 2017). Así surgen nuevas definiciones, ya no centrados en la noción de que el patrimonio refleja a la comunidad, sino situando el énfasis en la dimensión performativa (Quintero & Sánchez Carretero, 2017). Adell y otros señalan que en la actualidad el patrimonio no refiere a la “comunidad imaginada”, sino a la “comunidad de prácticas”, formada por individuos dedicados a mantener, restaurar o revivir una tradición cultural, “no necesariamente compartiendo identidades étnicas, pero cooperando en aras de intereses políticos o económicos compartidos” (Adell *et al.*, 2015:16).

La relación entre turismo y pueblos originarios se articula también con la nueva visibilidad de los pueblos originarios a partir del giro desde las perspectivas asimilacionistas de las identidades étnicas hacia las denominadas políticas de reconocimiento, centradas en un conjunto limitado de derechos indí-

genas –vinculados con territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc.¹. Así en el fomento al turismo en la actualidad, se enfatiza en lo que Guillard y Ojeda (2013) definen como la “retórica transnacional del buen turismo”, es decir, el desarrollo de esta actividad debe ser respetuoso de las costumbres y dinámicas de los pueblos originarios, a la vez que se plantea el cuidado del medioambiente. En términos generales, se ha marcado la relación entre afirmación de la diversidad y comercialización de las diferencias (Coombe & Weiss 2015; Comaroff & Comaroff, 2011). Macdonald (2018) señala que cada vez más los debates vinculados a políticas de reconocimiento son enmarcados en términos de patrimonio, en tanto es tomado como evidencia de la diferencia cultural y fundamentación de un pasado en común.

Cabe destacar que a la vez que estas transformaciones en el campo patrimonial han sido asociadas a la gubernamentalidad neoliberal, también se destacan sus efectos inesperados, las posibilidades de apropiación y resignificación por parte de los sujetos, las oportunidades para redirigirlas hacia sus propias agendas (Coombe & Weiss, 2015; Macdonald, 2018; Smith, 2011).

En buena medida, la bibliografía latinoamericana se ha centrado en reflexionar sobre las transformaciones en la dimensión identitaria de estas prácticas al orientarse a las dinámicas turísticas. Si bien gran parte de estos trabajos advierten sobre el debilitamiento de la identidad cultural (Perche, 2012; Zúñiga Bravo, 2013; Kania, 2017), otros se centran en las posibilidades de recreación identitaria y fortalecimiento comunitario (Martínez Mauri, 2012; Ruiz Ballesteros & Hernández-Ramírez, 2010). Varios han mostrado las limitaciones de estos enfoques en cuanto a ganancias económicas y el mejoramiento de las condiciones laborales de los productores (Pérez Galán, 2003; Gascón, 2011). Asimismo, se ha señalado la correspondencia con los imperativos del multiculturalismo neoliberal (Gillian & Ojeda, 2013; Rodríguez Martínez, 2017) o con ideologías postcoloniales (Coronado, 2014); a la vez que se han planteado los usos políticos que surgen en relación a los intereses y las demandas indígenas (Cunha Lustosa & Almeida 2012; De la Maza 2017; Bustos Zúñiga 2011).

El fomento al turismo en la provincia de Salta

Desde mediados de la década de 1990, las políticas turísticas han adquirido relevancia en Salta (Cáceres, Troncoso & Vanevic, 2013). En 2010, la Secretaría de Turismo provincial inició un plan estratégico para acrecentar la importancia de la actividad en la economía provincial denominado Sí+ (Sustentabilidad e Integración para crecer), que recibió la aprobación de un subsidio de 35 millones de dólares del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Este plan fue gestionado durante la gobernación de Juan Manuel Urtubey, que se extendió entre 2007 y 2019. Accedió al poder en el marco del Frente para la Victoria, una de las líneas del Partido Justicialista, representada por la entonces presidenta nacional Cristina Fernández de Kirchner; sin embargo hacia 2012 fue distanciándose. Así, frente al cambio de gobierno nacional en 2015, cuando ascendió a la presidencia Mauricio Macri como representante del partido de derecha Propuesta Republicana (PRO), Urtubey tuvo acercamientos con esta línea política.

1 Richard Hale definió a este modelo como *multiculturalismo neoliberal*. El mismo abre espacios de reconocimiento cultural a pueblos afro-indígenas, pero acorde a la formación de sujetos neoliberales. Por lo tanto establece una imagen del indígena según sus necesidades. Al mismo tiempo, no incide profundamente en la distribución del poder y los recursos (Hale, 2002, 2014).



Imagen 1: Provincia de Salta en Argentina

El plan Sí+ se enmarca en el “turismo sustentable”, línea que el BID implementa en toda América Latina. El organismo destaca a esta actividad como instancia que – además de generar crecimiento económico – “empodere a las poblaciones desatendidas – como las mujeres y las minorías – proteja el medioambiente y promueva la rica diversidad y la herencia cultural de la región”². Por lo tanto, los pueblos originarios son especialmente contemplados dentro de este plan.

El fomento al turismo comunitario está incluido dentro del Si+ como uno de sus programas generales, dentro de los objetivos de sustentabilidad e inclusión a grupos “vulnerables” establecidos por el BID. Se define como orientado a “atraer a un público respetuoso de los saberes y costumbres de los pueblos originarios”, a la vez que debe ser gestionado por dichos pueblos. En esta línea, en 2011 se creó el área de turismo comunitario en el organigrama institucional y en 2013 se sancionó un reglamento de Turismo Comunitario, orientado a definir y ordenar estos emprendimientos, aunque hasta el momento prácticamente no ha sido implementado.

Desde los objetivos del plan, se señala que el desarrollo del turismo debe ser “equilibrado”, en referencia a que debe desarrollarse en forma pareja en toda la provincia. En esta línea, se ha creado la Dirección de Relaciones Municipales y se han planteado actividades en los municipios: acciones de sensibilización, capacitaciones sobre hotelería, gastronomía o administración comercial, auspicios a eventos orientados a la promoción turística, etc. Los municipios deben adecuarse a las propuestas y

2 Información disponible en el sitio del BID: <http://www.iadb.org/es/sectores/sustainable-tourism/overview,18353.html>

estándares de calidad establecidas desde la secretaría provincial para lograr recibir la asistencia y los recursos. Al mismo tiempo, en algunos municipios se han incorporado profesionales del turismo y las dependencias vinculadas a este ámbito adquirieron mayor relevancia, separándose del área de cultura incluso.

Dos programas provinciales han adquirido relevancia en la relación con los Municipios. Por un lado, podemos mencionar una línea llamada “Fondo Ciudadano de Desarrollo Cultural y Turístico”, orientada a financiar “microemprendimientos” o proyectos con el fin de aportar al “desarrollo local”, en áreas vinculadas al patrimonio cultural, las producciones artesanales, la gastronomía o el turismo cultural, entre otras. Por otro lado, desde fines de 2015 comenzó a implementarse el programa *Emprende Turismo* (ET), enmarcado en los componentes “inclusión social” y “emprendimiento local” del *Sí+*. El mismo se implementa por Departamentos y apunta a favorecer la situación de desigualdad de las zonas más pobres de la provincia. Los pueblos originarios – al igual que las mujeres – cobran relevancia en el mismo, así se apunta a que el 20% de los financiamientos se dirijan hacia estos sectores, según me comentó una empleada del programa. Me expandiré sobre el mismo en el próximo apartado.

El Departamento donde se realizó la investigación forma parte de la región denominada “Norte Verde” en el marco del *Sí+* y está promocionada a partir de su “diversidad natural y cultural”. Esta región concentra un número importante de población indígena³, representadas en siete pueblos reconocidos –wichí, chorote, toba, chané, guaraní, chulupí, tapieté– y dos que no poseen reconocimiento provincial: weenhayek y yowis. Constituyen uno de los sectores más relegados en cuanto a distribución de los ingresos y acceso a los servicios; a la vez que la mayoría de las comunidades no poseen los títulos sobre sus tierras, amenazadas por el extractivismo. Las relaciones interétnicas en la zona han sido históricamente conflictivas y así estos pueblos experimentan diariamente la estigmatización a través de diversos discursos y prácticas.

A diferencia de otras zonas de la provincia, el turismo prácticamente no se ha desarrollado en el Departamento. En cambio, las actividades económicas más relevantes de la región son la explotación hidrocarburífera y el cultivo de soja, ambas en manos de capitales transnacionales. Si bien se produjeron importantes tasas de inversión en estos sectores (especialmente en la década de 1990), la situación socioeconómica de la población presenta altos índices de pobreza y marginalidad.

El fomento al turismo adquirió relevancia en el Departamento hacia 2012. A la vez que se propone como una posibilidad de diversificación económica frente a la caída de la actividad hidrocarburífera en los últimos años, también se articula con la construcción de la imagen del municipio. La posibilidad de desarrollar esta actividad indicaría que el municipio es un “territorio de paz” y ya “no es sinónimo de cortes de ruta”, aludiendo a la intensa conflictividad social en la década de 1990 en el marco de la privatización de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales, que implicó un fuerte aumento del desempleo y pobreza en la región. En la misma línea, el turismo es comprendido como muestra de “avance”, “modernidad”, “prosperidad” (Benedetti, 2019).

3 Los datos censales sobre población indígena por Departamento no están disponibles. Según información provista por el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta, aproximadamente el 44% de las comunidades de la provincia se ubican en el Departamento.

Nuestra investigación se desarrolló principalmente en dos municipios del Departamento. Uno de ellos es cabecera departamental; su gestión municipal estuvo en manos del Partido de la Victoria – una de las facciones locales del Partido Justicialista, alineada con Fernández de Kirchner – entre 2007 y 2019. Esto implicó que a partir del cambio de gobierno de 2015 se constituyera como opositor al gobierno nacional y se alejara del gobierno provincial, con quien previamente se presentaba como aliado. El otro municipio estaba encabezado por un representante del PRO. Sin embargo, esto no implicó ventajas para la implementación del plan de turismo; en cambio su avance fue más notorio en el primero, en buena medida debido a las gestiones que ya se venían realizando desde su dependencia de cultura y turismo, que mostraba un especial interés en esta actividad. Cabe aclarar, que en la interacción entre el nivel provincial y municipal, el turismo también se conforma como un modo de gestionar recursos o reconocimientos simbólicos que exceden a esta actividad. Por ejemplo se apela a los fondos del turismo para financiar o promocionar actividades orientadas a la población local, lo cual ha causado numerosas controversias entre ambos niveles (Benedetti, 2019).

El emprendedor en el fomento al turismo

En este apartado apunto a reflexionar sobre la categoría de emprendedor centrándome en el programa “Emprende Turismo” (ET) de la Secretaría de Turismo de la Provincia de Salta – que se implementó en el Departamento a partir de 2017 – aunque también recuperaré consideraciones de otras instancias. Aunque dicha categoría ya desde antes estaba presente en las políticas públicas, presentó mayor protagonismo y consistencia durante el gobierno del PRO, en el marco de la nueva relevancia de los discursos empresariales en la gestión pública.

En términos generales, la noción de emprendedor adquirió relevancia hacia la década de 1980 en diferentes disciplinas, especialmente la economía y la gestión empresarial. Si bien existen múltiples definiciones e interpretaciones en torno a la misma, el emprendedor comienza a ser considerado como la fuente de cambio en la economía a partir de las elaboraciones de Joseph Schumpeter (Cassis & Pepelasis Minoglou, 2005). En líneas generales, la caracterización del “emprendedor” se centra en el énfasis en la iniciativa propia, en el éxito como una cuestión de enfoque, en la capacidad ilimitada del individuo de estructurar su vida según su propio diseño. Se trata de un sujeto innovador, que asume riesgos y supera las dificultades (Bröckling, 2015). En las perspectivas sociológicas, ha sido analizado como central en el régimen de subjetivación en el neoliberalismo” (Bröckling, 2015). Commaroff y Commaroff (2011) señalan que esto implica la transformación de la totalidad de la existencia en una herramienta capitalista: los trabajadores son concebidos como “empresarios de sí mismos” y la población como un conglomerado de emprendedores y consumidores que calculan.

En los lineamientos del programa, se señala que ET está centrado en “emprendedores de bajos recursos”⁴, caracterizados como aquellos que no tienen posibilidades de acceder a los créditos bancarios por su situación económica. Quienes trabajan en el programa se refieren a “sectores vulnerables”, traduciendo esta noción al lenguaje que prima en las políticas sociales. Apunta a involucrar activi-

4 Dicha secretaría tiene otro programa –INCUBA– orientado a pequeñas y medianas empresas.

dades que se vincularían al turismo: alojamiento, gastronomía, excursiones, actividades recreativas, comercios, elaboración y venta de productos locales y artesanías, etc. En la práctica, esto implica que participe un conjunto social de características heterogéneas: comerciantes locales, pequeños productores rurales, artesanos, tanto indígenas como no indígenas o criollos, etc. Para recibir los fondos –aproximadamente 8000 dólares– los participantes deben atravesar diversas etapas. La primera consiste en una capacitación; tras la misma deben realizar una presentación de su “idea proyecto” frente a un jurado; que realiza la selección de los proyectos que serán financiados. En esta línea, el programa es planteado como una competencia entre los beneficiarios.

Tal como su nombre lo indica, “emprendedor” define a los destinatarios de los financiamientos del programa. Esto se expresa en las instancias formales, desde la difusión o descripción del programa, hasta como categoría en los formularios, listados, etc. Pero también se utiliza en las instancias informales y espontáneas de interacción entre empleados del programa y beneficiarios, por ejemplo en las capacitaciones: “¿Cuántos emprendedores vinieron?” “Formen filas de emprendedores”. Este uso, para aludir a quienes participan en estos programas, también se va difundiendo entre los postulantes, que comienzan a referirse entre sí como “emprendedores”. De este modo, la categoría se va naturalizando como forma de gestionar y recibir recursos de los proyectos de desarrollo.

Las capacitaciones apuntan a la profesionalización de las actividades. Se utilizan herramientas estandarizadas provenientes del marketing y la comercialización, como la matriz FODA (fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas) o el modelo CANVAS, para definir negocios a partir de ciertas áreas (clientes, oferta, infraestructura y viabilidad). Estas técnicas son presentadas como “forma de analizar” y modelan un ordenamiento del mundo social en torno al emprendimiento. A partir de estas actividades se producen cuadros, diagramas y esquemas en papel afiche o cartulinas que los grupos suelen conservar e incluso exhibir. De esta forma, se reifican y materializan estas formas de ver el mundo surgidas en las actividades de los programas. Por ejemplo, ciertas prácticas son cuestionadas en estos esquemas. En el marco de la fuerte conflictividad social que históricamente ha atravesado a la región, los cortes de ruta o “piquetes” - una de las formas principales de protesta social - son presentados como “debilidad” en la matriz FODA, ya que “el turista no puede quedar varado”, en palabras de una capacitadora. Cabe destacar asimismo que no participar en las protestas es fundamental para mantener las buenas relaciones con las instituciones municipales y provinciales y tener acceso a estos fondos del turismo. Quienes están “marcados” como conflictivos, no suelen acceder a estos proyectos (Benedetti, 2021).

En las actividades en torno a los proyectos también se transmiten las “actitudes del emprendedor”. Así en las capacitaciones y otras instancias se plantea la importancia de “sumar y no quedarse esperando”, “ser proactivo”. Estas nociones se hacen legibles en el contexto local como opuestas a quienes “se quedan esperando a que venga todo de arriba”, tal como suelen ser definidos los beneficiarios de las políticas sociales. Una profesional de la secretaría de turismo provincial señalaba que la consolidación de la noción de emprendedor había permitido “crear más conciencia”, que antes “estos proyectos eran vistos como “oportunismo” –en referencia a los planes sociales– pero actualmente en cambio son considerados “un medio de vida y una opción de trabajo”. De hecho, se enfatiza en denominar a los

fondos recibidos por el proyecto "donaciones" o "fondos no reembolsables", evitando el uso de la denominación "subsidio" que está más relacionada con los planes sociales. Por lo tanto, la conformación de la categoría de emprendedor se articula con la estigmatización de los beneficiarios de las políticas sociales.

En la misma dirección, la noción de emprendedor se hace legible en términos de esfuerzo: una de las ideas centrales que se transmite es que "para recibir hay que esforzarse", tal como señaló una funcionaria municipal. En esta línea, la disciplina y el esfuerzo son aspectos importantes vinculados a "merecer" estos fondos. Esto se expresaba en un intenso ritmo de trabajo para formar parte del programa: por ejemplo, las capacitaciones consistían en jornadas extensas donde la mayoría de los participantes terminaban exhaustos. Al mismo tiempo, el formato de competencia del ET acentúa estos aspectos.

Las apropiaciones y usos del concepto de emprendedor entre los participantes indígenas son muy diversas. Algunos la conciben como una categoría asociada a lo económico, por ejemplo como "trabajar con la situación que hay". Esto puede referir a las dificultades que tienen los pueblos originarios para acceder a ciertos trabajos que son considerados como parte del mundo laboral de "los blancos"; así una artesana guaraní me explicaba que ellos "no pueden ser costureras o arreglar motos". Una joven que se dedica a la gastronomía en el proyecto de turismo comunitario se definía como emprendedora "porque ella no cobra otra ayuda social". Asimismo, los participantes se van apropiando de la categoría de emprendedor y el vocabulario comercial para demandar recursos. Por ejemplo, en una capacitación del ET una artesana guaraní señala que "una debilidad como emprendedores" es la falta de financiamiento. En un encuentro de turismo comunitario, otra artesana guaraní destacaba que como *mujeres emprendedoras* deben recibir apoyo de las instituciones.

Pero también la noción de emprendedor, más que en términos individuales, es vinculada con la idea de mejorar el futuro de las comunidades; de hecho varios integrantes de los proyectos señalan que no participan con un fin personal. "Como emprendedor, vos podés abrir mucho camino para los que vienen atrás de vos", señalaba uno de los miembros del proyecto de turismo comunitario. En la misma línea, otra integrante señalaba que "ser emprendedora" se relacionaba con el "sueño" de visibilizarse en forma positiva "frente a toda la discriminación que sufren"; así ella vinculaba su participación en el proyecto con la militancia de su madre, una reconocida activista indígena. La idea de que ser emprendedor es un camino para "cumplir sueños" suele ser transmitida en las capacitaciones en relación a las aspiraciones individuales, sin embargo puede ser expresada en términos de las conflictivas relaciones interétnicas que los atraviesan y las demandas políticas de las comunidades.

Patrimonio y nuevas formas de exhibición

El patrimonio y la dinámica de patrimonialización adquieren centralidad en el fomento al turismo. La exhibición de la identidad es destacada como un aspecto fundamental para armar los emprendimientos. En términos de los modelos de negocios, se presenta como central para construir la "propuesta de valor" es decir, aquello que permite al producto turístico diferenciarse de los demás. Esta cuestión adquiere relevancia ya que se enfatiza en que no todos los emprendedores tienen que

ofrecer lo mismo. En palabras de una guaraní, cada comunidad tiene que ofrecer algo distinto “porque sino los turistas se aburren”. El patrimonio se presenta como “fortaleza” en este marco. A diferencia de los turistas “globales”, las comunidades suelen ser caracterizadas como “tradicionales”, expresiones del pasado que se conservan en los contextos locales. Una capacitadora del ET señalaba que el desafío es como “integrarse al mundo moderno sin perder la identidad”.

En esta línea, la producción artesanal indígena –entendida como práctica “ancestral”– adquiere relevancia en los programas de turismo. El interés de los artesanos en la actividad se relaciona en buena medida con la venta de sus producciones, no sólo en el marco de los emprendimientos, sino también a partir del acceso a ferias de turismo y otras instancias en todo el país, donde pueden mercantilizar dichos objetos. El turismo surge como nueva forma de categorizar este trabajo, que implica un mayor reconocimiento social. Una artesana guaraní me comentaba con sorpresa y orgullo que “cuando vendía artesanías a gente que venía de otros lados no sabía que estaba haciendo turismo”. Estas producciones poseen escaso reconocimiento social en el contexto local: en articulación con la fuerte estigmatización de los pueblos originarios, las artesanías indígenas constituyen un trabajo de escasa jerarquía social (Benedetti, 2014). El turismo en cambio es concebido como una actividad de alta jerarquía social: varios me señalaban que antes no pensaban que la gente humilde pudiera dedicarse al turismo.

La relación entre turismo y artesanía implicó nuevas formas de exhibición, entre las cuales adquiere relevancia la realización de talleres de transmisión de estos saberes que son definidos como turismo “vivencial” en términos de la oferta global: prácticas de la vida cotidiana que son compartidas entre anfitriones y visitantes. Mientras que para los indígenas las mismas constituyen su trabajo, para los turistas conforman un espacio recreativo o de “relajación”. En esta línea, los indígenas destacan su asombro por el interés de los turistas en la producción artesanal u otras actividades –como las tareas agrícolas, por ejemplo– que son concebidas como “duras” y poseen escaso reconocimiento en el contexto local.

Al mismo tiempo, el turismo implicó que otras producciones se van configurando y legitimando en tanto patrimonio en este ámbito: comidas y bebidas caseras, plantines, productos de la huerta. Si bien las mismas ya tenían circulación en los mercados locales, no solían ser exhibidas en relación a la etnicidad. Por lo tanto, su inclusión en el turismo ha implicado la mediación del discurso patrimonial, desencadenando nuevas formas de exhibición. Así se presenta a estas actividades como “ancestrales”, “enseñanza de los abuelos”; la utilización del idioma guaraní en etiquetas, tarjetas y materiales de difusión refuerza la construcción de la continuidad con el pasado. Recipientes de plástico (*tupper*), ollas metálicas y otros utensilios que se suelen utilizar en la comercialización en el contexto local son reemplazados por platos de barro o cestería artesanal, evitándose aquellos objetos que denotan la producción industrial. Hortalizas, verduras y otros productos de los “cercos” son resignificados como objetos de decoración.

La calidad constituye otra dimensión que adquiere relevancia en la exhibición de los objetos. Esto suele ser enfatizado en las capacitaciones: “turismo comunitario no implica baja calidad”. Se enfatiza en la prolijidad y “los detalles” y las propuestas son evaluadas por la calidad de las producciones y exhibiciones. También se incorporan nuevas categorías para nombrar trabajos y producciones en

los términos de la oferta global: “gastronomía”, alimentos “orgánicos” o “saludables”, denominaciones que no presentan gran circulación en el contexto local. Se difunden nuevas prácticas, como la utilización de paneras o la organización en términos de “entrada”, “plato principal” y “postre”. Asimismo, adquirió relevancia la profesionalización de las formas de exhibición de los grupos que participan en estos proyectos. Algunos presentan el nombre de la comunidad a través de logos, que son incluidos en tarjetas, calcomanías y otros objetos. En su participación en ferias y otros eventos, utilizan banners, indumentaria y accesorios con el nombre del grupo.

La exhibición a partir de la calidad y de las categorías de la oferta global es utilizada por los participantes para situarse como “avanzados” en las relaciones interétnicas locales (Benedetti, 2021), aunque esto no suele implicar elevar el precio de los productos. A veces los participantes de los proyectos apelan a estos criterios para reclamar mejoras en los recursos que reciben –tales como materiales de buena calidad- ya que ellos ofrecen “cosas bien hechas”. Esto posibilita plantear nuevas peticiones contra ciertas ideas que están ampliamente difundidas en el contexto local: se suele decir que al ser pobres, deben “conformarse” con lo que reciben.

El turismo comunitario en el norte argentino

En el Departamento, el turismo comunitario comenzó ser implementado hacia fines de 2014. El proyecto fue llevado adelante por el BID –en articulación con la Secretaría de Turismo provincial– a través de técnicas en territorio y con experiencia en esta modalidad. En principio se realizaron consultas con empleados del municipio y otros autores locales para explorar las comunidades que podrían participar. Se enfatizó en la participación de las comunidades en el armado de la propuesta. Así se implementaron diversas técnicas –diagnósticos participativos, mapeos colectivos, utilización de la matriz FODA – para que el grupo evalúe su situación, defina qué aspectos considera de valor y quiere exhibir (y cuáles no), reflexione sobre a qué tipo de turismo se quiere orientar.

Esto resultó en la formación de un circuito de Turismo Rural Comunitario, que incluye la visita a tres comunidades guaraníes, involucrando aproximadamente a 40 familias, generalmente emparentadas. En adelante, me centraré en una de las comunidades que integra este circuito en los próximos apartados, a la que denominaré ficticiamente Renda (lugar en guaraní). Constituye uno de los parajes donde se ha expresado la nueva relevancia del turismo en la zona, ubicado a 15 kilómetros de la ciudad cabecera del Departamento. Suele ser destacado como un sitio que “ya atrae turistas”, debido a que allí se emplaza un conocido Santuario católico, gestionado por la orden franciscana, que marca el lugar donde se produjo la aparición de la virgen en un peñasco hacia principios del siglo XX, según relatos que circulan en la zona. Es visitado por feligreses como forma de culto a la virgen durante los fines de semana y para fiestas religiosas. El lugar también presenta espacios verdes y una fuente de agua que son frecuentados por los pobladores de la zona, especialmente en verano.

La visibilidad y relevancia del santuario se incrementó en los últimos años. Hacia mediados de la década de 1990 la provincia San Francisco Solano de la orden franciscana se instaló en el paraje y en 1998 asumió la gestión un fraile de dicha congregación. El mismo reemplazó la capilla rústica que

existía hasta el momento por un edificio de estilo colonial, decorado con imitaciones de mármol, con el objetivo de “ofrecer a la zona algo a nivel cultural”, según sus palabras. Aunque no estuvo directamente alineado con la gestión provincial o municipal, este fraile estableció buenos vínculos con las autoridades de estos niveles. Esto le permitió negociar recursos tanto económicos como simbólicos. Así logró la pavimentación del camino de tres kilómetros de acceso al santuario (desde la ruta 34), realizada en el marco de un plan de obras públicas provincial, aspecto que intensificó la llegada de visitantes al paraje. El fraile fue declarado “personalidad destacada” del municipio y autoridades y figuras reconocidas suelen visitar el santuario.

En la construcción de la nueva visibilidad del santuario, adquirió relevancia su conformación como espacio patrimonial y turístico. El suntuoso edificio suele ser presentado como referente patrimonial en el municipio y fue oficialmente establecido como tal en 2019. El predio que rodea al edificio ha sido declarado “reserva natural”: así los árboles de están identificados con su especie y abundan otros carteles respecto al cuidado del medioambiente. El Santuario ha ampliado sus instalaciones: baños, camping y un patio de comidas a partir del Fondo de Desarrollo Ciudadano. Por otro lado, la visita al santuario está incluida dentro del circuito de turismo religioso provincial.

Con el mismo nombre que el paraje, Renda es una de las comunidades guaraníes incluidas en el circuito de turismo comunitario. Su subsistencia depende en buena medida de la agricultura (maíz, zapallos, cítricos, etc.), alternando con empleos informales y temporarios o “changas”. A diferencia de las otras comunidades donde el proyecto fue llevado adelante en mayor medida por artesanas que comenzaron intentando articular el turismo con dicha actividad, este grupo se involucró a partir del turismo fundamentalmente. El proyecto de turismo comunitario es llevado adelante por un conjunto estable de familias formadas por guaraníes y criollos, a la vez que hay otros integrantes que se involucran temporalmente con el mismo.

Al igual que en el caso de las otras comunidades, la formación y consolidación de la propuesta fue desarrollándose a través de diversos programas y fondos de organismos estatales y no estatales. Tal como ya señalé, las primeras acciones se llevaron adelante en el programa del BID, que permitió consolidar relaciones con una técnica en turismo que ha sido central en el impulso al proyecto. Luego han recibido subsidios del Fondo de Desarrollo Ciudadano y del Emprende Turismo, que les han permitido construir un “quincho guaraní” y acceder a equipamiento por ejemplo. También recibieron fondos de ONG internacionales y de ONG provinciales o regionales. Por otro lado, tienen vínculos con el municipio, que suele aportar con apoyo logístico y financiamiento frente a pedidos puntuales, a la vez que suele invitar al grupo a eventos locales y provinciales. Cabe señalar que mientras que en términos generales los programas estatales suelen contemplar indígenas y criollos, los financiamientos provenientes de organismos internacionales suelen estar centrados en pueblos originarios específicamente (Benedetti, 2021). Asimismo, la participación en encuentros, grupos y redes con otros grupos de turismo comunitario les permitió acceder a información sobre otros temas relevantes además del turismo.

En la definición de turismo comunitario, es central la noción de autogestión. Esto se vincula, por un lado, con la idea de “no imponer el turismo”, “que las comunidades decidan”, nociones que

han adquirido centralidad a partir de las políticas de reconocimiento a la diversidad. Pero también su significado se conforma frente a las políticas sociales, ya que la autogestión se opone a la idea de estar "siempre recibiendo", "no tomar una postura activa" y al denominado "paternalismo del estado". Tal como señaló una empleada del ministerio, se busca romper con la noción de que "porque estoy en una situación de vulnerabilidad tengo que recibir siempre".

Cabe destacar que los miembros de Renda, al igual que los otros grupos que forman parte del circuito, ya tenían experiencia de trabajo en proyectos de desarrollo - ya sea como colectivo o individualmente - lo cual implica saberes en torno a relacionarse con los técnicos, poder demandar recursos en términos de proyectos, cumplir con plazos y requisitos, etc. En esta línea, en el turismo comunitario no participan sólo las comunidades que "quieren" –como suele decirse desde las instituciones– sino las que pueden: para llevar adelante estas iniciativas se requiere cierta experiencia en la gestión de proyectos de desarrollo. Esto también es importante porque tanto entre las instituciones estatales como las ONG usualmente circula información sobre cuáles son las comunidades que presentan capacidades para dar continuidad a los proyectos. Al mismo tiempo, varios provienen de familias de caciques o dirigentes y ya tenían interés por los discursos en torno a la etnicidad.

La propuesta del grupo fue modificándose a través del tiempo. En principio incluía los cercos, unos piletones naturales donde anteriormente se celebraba una festividad guaraní y otros sitios con relevancia histórica para la comunidad. Con el tiempo, la propuesta fue vinculándose también a la historia del santuario, especialmente en relación al turismo escolar. Finalmente, el grupo construyó un sendero al que se accede a través de los terrenos de los referentes del grupo, para evitar tener problemas con el fraile u otros habitantes del paraje. Tal como ampliaré posteriormente, las conflictivas relaciones interétnicas son centrales en la conformación de la propuesta turística. El mismo es promovido como senderismo en las yungas y también incluye la visita a un vivero –que fue financiado por el Instituto de Tecnología Agropecuaria– y gastronomía en el quincho "guaraní". En un centro de visitantes ubicado en la entrada del santuario (al cual me referiré más adelante), se venden dulces caseros, artesanías y souvenirs –principalmente de otros productores de la zona– y se ofrece agua caliente, alquiler de sillas para quienes van a pasear los fines de semana en el predio del santuario, alquiler de bicicletas (que fueron adquiridas con fondos de una ONG internacional). También comercializan sus producciones como grupo de turismo comunitario en ferias y eventos locales.

Si bien la propuesta es promocionada por agencias de turismo extralocales, se ha comercializado principalmente a nivel local, en parte para grupos escolares y durante algunos fines de semana del período vacacional se comercializó con habitantes de la zona. La oferta hacia los pobladores locales ha implicado que la propuesta en la práctica se centre en gran medida en el disfrute de la naturaleza y no enfatice tanto en los aspectos étnicos. Uno de los participantes del proyecto me explicó que esto se debe a que "los turistas locales ya conocen a las comunidades".

Hasta el momento, los ingresos económicos de estas actividades han sido muy limitados y los participantes suelen señalar las dificultades para combinar las actividades implicadas en el proyecto –capacitaciones, visitas de instituciones, participación en eventos, etc.– con sus otros trabajos que constituyen su sustento económico. Pese a esto, el grupo accedió a gran visibilidad a nivel institucional. Comenzó a ser visitado por agentes institucionales, autoridades provinciales, expertos vinculados con el turismo, etc.

Accedieron en encuentros, ferias, jornadas; que les permitieron ser conocidos en diversos espacios institucionales. Esto les permitió consolidar vínculos institucionales que facilitan el acceso a los proyectos “por hacerse conocidos”, a la vez que les permite gestionar otros beneficios, pero también adquirir prestigio. El grupo suele ser reivindicado como un “modelo” respecto a este tipo de turismo y es reconocido tanto a nivel provincial como nacional. Este reconocimiento no proviene tanto del éxito en la comercialización sino de cumplir con los objetivos que las instituciones y sus programas proponen. En esta línea, los integrantes del proyecto expresan estar orgullosos porque se reconoce su “esfuerzo” para los logros obtenidos.

El turismo comunitario en las relaciones interétnicas

La nueva relevancia del Santuario ha implicado varios conflictos con la comunidad indígena. En gran medida, esto se debe a que el fraile ha intentado centralizar la imagen del paraje en torno al santuario, invisibilizando a sus pobladores. Así en los últimos años el paraje ya no es conocido como Renda, sino con el nombre del Santuario. El mismo se usa en instancias cotidianas como el transporte público, medios de comunicación, etc. Los carteles han adquirido gran importancia en las disputas por la construcción de la visibilidad del paraje; de hecho, la cacique guaraní se ha referido a “la guerra de los carteles”. El fraile instaló varios carteles con el nuevo nombre, centrados en la figura del santuario y la virgen. Frente a esta situación, la comunidad instaló otros carteles que indican su presencia, realizados en colaboración con la Universidad de Salta. En varias oportunidades estos carteles han sido retirados y vueltos a colocar. Los proyectos de turismo han contribuido a la profusión de carteles, así el grupo ha construido y colocado varios carteles con su nombre y los servicios que ofrece. Actualmente, en la entrada del paraje, de un lado hay un cartel con la imagen del santuario y del otro uno que representa al grupo de turismo comunitario. Los mismos no están orientados sólo a la promoción turística, sino también a marcar la presencia guaraní en el paraje.

El desarrollo del turismo también ha sido relevante para la disputa por los espacios del paraje y otros recursos económicos. Si bien desde el discurso del fraile el interés por fomentar turísticamente el santuario se orienta a generar beneficios para la población local, los puestos de comida que se instalan en el predio durante eventos y festividades solían ser administrados por una organización vinculada al Santuario y sus beneficios quedaban en manos del mismo. A partir de la formación del proyecto del turismo comunitario y su apoyo institucional, el grupo comenzó a reclamar una edificación abandonada, ubicada estratégicamente en la entrada del predio del santuario, para la construcción de un centro de visitantes. La misma fue entregada con resistencia desde la gestión del santuario y en gran medida debido al aval de las instituciones (entre ellas ONG católicas) que apoyaban el proyecto.

Frente a la visibilidad que adquirió el santuario en la imagen del paraje, el turismo comunitario es concebido por el grupo como una forma de mostrar la presencia histórica de la comunidad guaraní en el paraje. Tal como señaló uno de sus integrantes:

Más que nada nosotros queremos que nos reconozcan como comunidad. [...] Hay mucha gente que no conoce la historia de la comunidad. Que viven familias aborígenes, que viven familias criollas [...]. A eso apuntamos más que conozcan la historia de nosotros. Mucha gente más conoce por el Santuario, para nosotros es un orgullo que sea así, pero también que conozcan la otra parte de la historia de nosotros.

Desde las instituciones se entiende que el carácter “comunitario” de esta modalidad de turismo está asociado a la gestión colectiva y a valores como ser solidario y compartir. Sin embargo, en la implementación de los proyectos de turismo comunitario en el contexto local, lo comunitario es traducido como indígena. Se considera que “comunitario” refiere a “comunidades”, que constituye la única forma de reconocimiento jurídico de la adscripción étnica en Argentina. Aunque la comunidad cuenta con la personería jurídica, estas suelen ser deslegitimadas como falsas o “truchas”, así son necesarias otras formas para acreditar la adscripción étnica. Esto constituye un objetivo central para quienes llevan adelante el proyecto y suelen señalar que este interés identitario y político es más relevante para ellos que lo económico. Por lo tanto, este tipo de turismo es reivindicado por el grupo para visibilizarse como “comunidad”.

Esto adquiere relevancia en la precaria situación territorial que atraviesa la comunidad, que ha resistido violentas disputas territoriales y órdenes de desalojo (Castelnuovo, 2013). Si bien en 2014 logró el reconocimiento territorial enmarcado en la ley 26160⁵, esto no ha implicado el fin de los conflictos territoriales. Uno de los más importantes y sostenidos involucra a los criollos del paraje, que pretenden terrenos que corresponden a la comunidad y han recibido el apoyo del fraile en estas contiendas. Así los miembros de la comunidad han sido acusados de “usurpadores”, señalándose que no son guaraníes, como modo de deslegitimar sus reclamos por las tierras. En esta línea, se han opuesto al “turismo comunitario”, señalando que solo debía ser turismo “a secas”, ya que ellos no constituyen una comunidad. De hecho, en algunos momentos donde la conflictividad se ha intensificado el grupo disminuyó la difusión del proyecto a través de las redes sociales y otras instancias ya que esto era visto como una forma de intensificar las peleas. El múltiple aval institucional del turismo comunitario es concebido como un reconocimiento que contribuiría a cambiar la visibilización como usurpadores de la comunidad.

El otorgamiento de fondos y recursos del ámbito institucional del turismo genera mayor conflictividad en el marco de las disputas preexistentes, ya que los criollos suelen quejarse de que todos los recursos están orientados a los indígenas, tanto en relación al turismo como a otros ámbitos: “hay que ser aborígen para recibir”. Recientemente, la Dirección de Turismo del municipio ha apoyado la formación de un “Patio de comidas criollo” en el paraje, un proyecto gastronómico que busca diferenciarse de la comunidad indígena. En esta línea, las propuestas diferenciales entre turismo indígena y criollos no se conformaron como una forma de construir la “propuesta de valor” a partir de las técnicas mercantiles, sino en términos de las disputas interétnicas.

A modo de cierre

En la actualidad, la actividad turística adquirió una nueva relevancia en los programas de desarrollo y como herramienta para contribuir a solucionar los problemas de pobreza de los pueblos originarios y otros sectores sociales. No ha llegado a consolidar su relevancia económica en las comunidades

5 Esta ley establece el relevamiento de las tierras ocupadas por comunidades indígenas y la suspensión de sentencias y actos procesales que implique despojo de las mismas, pero no otorga la titularidad.

indígenas; de todos modos han implicado la llegada de nuevos recursos estatales y no estatales a través de proyectos focalizados, que son apropiados por los grupos sociales en la disputa por espacios, ingresos y prestigio.

La categoría de emprendedor adquiere centralidad en este marco. A través de estos proyectos, la misma se consolida no sólo como modo de creación de negocios, sino en tanto forma de recibir recursos estatales y no estatales y como modo de definir receptores legítimos de dichos recursos, en articulación con los estigmas respecto a los beneficiarios de las políticas sociales. Los discursos centrados en la iniciativa personal y la superación de las dificultades en cierta medida refieren, más que al éxito en los emprendimientos, al modo de recibir dichos fondos: se obtienen mediante el esfuerzo y el mérito en la competencia, a diferencia de los fondos de las políticas sociales “que vienen de arriba”. La posibilidad de inclusión de las comunidades indígenas en los proyectos requiere de la consolidación de vínculos y negociaciones con estas múltiples instituciones y un entrenamiento a largo plazo en la gestión de proyectos. Así estos programas surgidos en la agenda neoliberal no implicarían una mayor flexibilidad y una mayor consideración de las particularidades locales, sino que las comunidades deben adaptarse a sus requisitos, a la vez que conllevan altos niveles de burocratización.

Las nuevas dinámicas patrimoniales en torno al desarrollo hacen legible a los productos en términos globales, a la vez que generan diferencias locales en las formas de representación de la cultura indígena a partir de la profesionalización de la gestión y exhibición patrimonial. Al mismo tiempo, quienes participan en estos proyectos también se apropian de las nociones para negociar demandas, discutir sus estigmas como “atrasados” o “inferiores”, formular sus aspiraciones políticas. Más que implicar la estandarización y la subordinación de las formas indígenas a los mandatos comerciales, podemos pensar estas dinámicas a partir de la categoría de la fricción productiva de Tsing (2005), como formas culturales emergentes que son efectos impredecibles de los encuentros entre lo global y lo local.

Estas dinámicas conforman comunidad en torno a las prácticas patrimoniales, uniendo a los grupos de turismo comunitario con un conjunto de agentes institucionales con intereses diversos y conformando un modo de legitimar “la comunidad indígena”, a la vez que permite la construcción de nuevas imágenes frente a la estigmatización por el conflicto por las tierras. La visibilización producida a través del turismo comunitario, legitimada por la conformación del mismo como espacio institucional, se conforma como una forma de acreditar la identidad étnica –más allá de las personerías jurídicas– en los conflictos cotidianos. Dichos conflictos son centrales en la configuración de la propuesta turística: tal como vimos en el caso de la propuesta de turismo comunitario de Renda, la misma no se formó tanto a partir de los modelos de negocios, sino a partir de los conflictos que atraviesa la comunidad indígena.

Cecilia Benedetti es Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora Adjunta Interina de la

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

FINANCIAMIENTO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

BIBLIOGRAFÍA

Adell, N., Bendix, R. F., Bortolotto, C., & Tauschek, M. (2015). Introduction: Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage. En N. Adell, R. F. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek. (eds.). *Between Imagined Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage* (pp.7-21). Göttingen: Göttingen University Press.

Aguilar Criado, E. (2005). Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 51-69. <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4466>

Albuquerque, F. (2004). *El enfoque del desarrollo local*. Buenos Aires: Organización Internacional del Trabajo.

Bendix, R.; Eggert, A & Peselmann, A. (2012). Introduction. Heritage Regimes and the State. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State* (pp. 11-20). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Benedetti, C. (2014). *La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Benedetti, C. (2019). De la 'industria del piquete' al 'paraíso verde'. Turismo y pueblos originarios en un municipio del norte argentino. *Revista de Antropología Social*, 28(1), 1-21. <https://doi.org/10.5209/RASO.63764>

Benedetti, C. (2021). Showing themselves: indigenous people, cultural heritage promotion and community development in Northern Argentina. *International Journal of Heritage Studies*, 27(10), 1025-1037. <https://doi.org/10.1080/13527258.2021.1922932>

Bröckling, U. (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bustos Zuñiga, C. (2011). Grupos originarios, patrimonio cultural y turismo indígena en el desierto de Atacama, Chile. En L. Prats, & A. Santana (coords.). *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos* (pp.49-62). Tenerife: PASOS.

- Cáceres, C., Troncoso, C., & Vanevic, P. (2013). Nuevas modalidades turísticas en Argentina. Experiencias de turismo comunitario en la provincia de Salta. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Nacionales de Investigación en Turismo*. Usuahia, del 5 al 7 de diciembre.
- Cassis, Y., & PepelasisMinoglou, I. (2005). Entrepreneurship in Theory and History: State of the Art and New Perspectives. En Y. Cassis, & I. PepelasisMinoglou *Entrepreneurship in Theory and History* (pp. 3-21). New York: Palgrave Macmillan.
- Castelnuovo Biraben, N. (2013). Produciendo conocimiento geográfico: procesos de resistencia indígena en el noroeste argentino. En *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Cole, S. (2005). Cultural Tourism, Community Participation and Empowerment. En M. Smith, & M. Robinson (eds.). *Cultural Tourism in a Changing World Politics, Participation and (Re)presentation* (pp. 89-103). Clevedon: Channel View Publications.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Coombe, R. (2012). Managing Cultural Heritage as Neoliberal Governmentality. En R. Bendix, A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State* (pp. 375-387). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Coombe, R., & Weiss, L. (2015). Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights. En *Global Heritage: a Reader* (pp. 43-69). Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Coronado, G. (2014). Selling culture? Between commoditisation and cultural control in Indigenous alternative tourism. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(1), 11-28. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.002>
- Cunha Lustosa, I., & De Almeida, M. (2012). O turismo macico o turismo comunitário em zonas costeiras do nordeste do Brasil: povos indígenas do Ceará nas redes de turismo comunitário. En B. Pérez Galán & R. Asensio (eds.). *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. (pp. 87-113). Tenerife y Lima: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Maza, F. (2017). Tourism in indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 13(1), 94-111. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416894>
- Gascón, J. (2011). La metodología "Pro poortourism": un análisis crítico. *Opciones en desarrollo*, artículo 9, 1-21. <https://www.albasud.org/publicacion/es/39/la-metodologia-pro-poor-tourism-un-analisis-critico>

- Grünnewald, R. (2003). Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, 9(20), 141-159. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200008>
- Guilland, M., & Ojeda, D. (2013). Indígenas "auténticos" y campesinos "verdes". Los imperativos identitarios del turismo en Colombia. *Cahiers des Amériques Latines*, 71, 119-144. <https://doi.org/10.4000/cal.2689>
- Hale, C. (2002). Does the multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524. <https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>
- Hale, C. (2014). Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso. *Cuadernos De antropología Social*, 40, 9-37. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1276>
- Kania, M. (2017). Protección y salvaguardia del patrimonio cultural de los pueblos indígenas en el Peru. En G. Makaran (coord.) *Estado-nación o estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en America Latina (siglo XXI)*. (pp. 121-146). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kliksberg, B. (2000). El rol del capital cultural y de la cultura en el proceso de desarrollo. En B. Kliksberg, & L. Tomassini (comps.). *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo* (pp.19-58). Buenos Aires: Fondo de CulturaEconómica.
- Lafrenz Samuels, K. (2018). *Mobilizing Heritage: Anthropological Practice and Transnational Prospects*. Gainesville: University Press of Florida
- Madconald, S. (2009). Reassembling Nuremberg, reassembling heritage. *Journal of Cultural Economy*, 2, 117-134. <https://doi.org/10.1080/17530350903064121>
- Macdonald, S. (2018). Heritage. En *The International Encyclopedia of Anthropology*. New Jersey: Publisher John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1709>
- Manzanal, M. (2006). Regiones, territorios e institucionalidad del desarrollo local. En M. Manzanal, G. Neiman, & M. Lattuada (comps.) *Desarrollo rural. Organizaciones, instituciones y territorios*. (pp. 21-50). Buenos Aires: Ciccus.
- Martínez Mauri, M. (2012). Molas, turismo y etnicidad entre los gunas de Panamá. Nuevos modos de relación con los emblemas identitarios. En B. Pérez Galán, & R. Asensio (eds.) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. (pp. 15-33). Tenerife: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos.
- Martínez Mauri, M. (2015). Una mirada sobre la turistificación de la antropología del desarrollo en el Estado español. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13, 2, 347-358. <https://doi.org/10.1016/j.pasos.2015.03.001>

Oemichen, C. (2013). Una mirada antropológica al fenómeno del turismo. En C. Oemichen (ed). *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo* (pp. 35-71). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Perche, G. (2012). Cuando el cuy tuvo que salir de la cocina. Turismo e intimidade na Ilha de Aman-tani, Lago Titicaca, Perú. En B. Pérez Galán, & R. Asensio (eds.) *¿El turismo es cosa de pobres? Patri-monio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina* (pp. 15-33). Tenerife: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos.

Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Es-pañola de Antropología Americana*, 43(1), 155-174. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42308

Pérez Galán, B. (2003). Escenificando tradiciones entre los grupos indígenas en el Cuzco con-tem-poráneo. En B. Pérez Galán, & G. Dietz (eds.) *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Pérez Galán, B., & Asensio, R. (2012). Introducción. En B. Pérez Galán & R. Asensio (eds.) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina* (pp. 1-12). Tenerife: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos.

Quintero, V. & Sánchez Carretero, S. (2017). Los verbos de la participación social y sus conju-gaciones: contradicciones de un patrimonio “democratizador”. *Revista Andaluza de Antropología*, 12, 48-69. <https://doi.org/10.12795/RAA.2017.12.03>

Rodríguez Martínez, Y. (2017). Turismo y gubernamentalidad en Ek Balam: ser maya en el contexto neoliberal. *Alteridades*, 27(54), 119-129.

Ruiz-Ballesteros, E., & Hernández-Ramírez, M. (2010). Tourism that Empowers?: Commodification and Appropriation in Ecuador's Turismo Comunitario. *Critique of Anthropology*, 30(2), 201-229. <https://doi.org/10.1177/0308275X09345426>

Salazar, N. (2006). Antropología del Turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las cul-turas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, 5, 99-128. <https://doi.org/10.25058/20112742.270>

Sánchez Carretero, C. (2012). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En B. Santamarina (coord.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. (pp. 195-210). Valencia: Editorial Germania.

Santamarina, B., & Moncusi, A. (2015). El mercado de la autenticidad. Las nuevas ficciones patrimo-

niales. *Revista de Occidente*, 11, 93-112.

Santana Talavera, A. (2008). El turismo cultural. ¿Un negocio responsable? *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 17(4), 272-290.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. London: Routledge.

Smith, L. (2011). El "espejo patrimonial". ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>

Tsing, A. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Valencia-Perafán, M., Le Coq, J., Favareto, A., Samper, M., Sáenz-Segura, F., & Sabourin, E. (2020). Políticas públicas para el desarrollo territorial rural en América Latina: balance y perspectivas. *Eutopía Revista de Desarrollo Económico Territorial*, 17, 25-40. <https://doi.org/10.17141/eutopia.17.2020.4388>

Waterton, E., & Smith, L. (2010). The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 16(1-2), 4-15. <https://doi.org/10.1080/13527250903441671>

“FORMEN FILAS DE EMPRENDEDORES”. DESARROLLO, TURISMO Y PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL NORTE ARGENTINO.

Resumen: En la actualidad, la actividad turística es propuesta como herramienta para contribuir a solucionar los problemas de pobreza de los pueblos originarios y otros sectores sociales, en vinculación a las perspectivas centradas en el “desarrollo con identidad”. En este trabajo reflexiono sobre estos enfoques a partir de una investigación en el norte de Argentina. Abordo la consolidación de la categoría de emprendedor en el fomento al turismo entre sectores “vulnerables” y considero las dinámicas patrimoniales que se establecen a partir de los mismos. Luego me centro en la implementación de un circuito de “turismo comunitario” y contemplo las disputas y usos políticos en torno a estos proyectos a partir de la experiencia de una comunidad que participa en el mismo.

Palabras clave: turismo comunitario; pueblos originarios; comunidad; patrimonio.

“FORM LINES OF ENTREPRENEURS”. DEVELOPMENT, TOURISM AND INDIGENOUS PEOPLE IN THE NORTH OF ARGENTINA.

Abstract: Currently, tourism is proposed as a tool to solve the poverty problems of indigenous peoples and other social sectors, in connection with perspectives focused on “development with identity”. In this work we reflect on these development perspectives in the north of Argentina. We consider the consolidation of the category of “entrepreneur” and the definition of heritage in the promotion of tourism among vulnerable sectors. Then we focus on the implementation of a community-based tourism circuit and we contemplate the disputes and political uses around these projects.

Keywords: community tourism; Indigenous peoples; community; patrimony.

“FORMEM FILAS DE EMPREENDEDORES”. DESENVOLVIMENTO, TURISMO E POVOS INDÍGENAS NO NORTE DA ARGENTINA.

Resumo: O turismo é atualmente proposto como um instrumento para ajudar a solucionar problemas de pobreza dos povos indígenas e outros setores sociais, em ligação com perspectivas centradas no “desenvolvimento com identidade”. Neste artigo, reflito sobre estas abordagens baseadas na investigação no norte da Argentina. Abordo a consolidação da categoria de empresário na promoção do turismo entre os setores “vulneráveis” e considero as dinâmicas patrimoniais que são estabelecidas através deles. Em seguida, concentro-me na implementação de um circuito de “turismo comunitário” e considero as disputas e usos políticos destes projetos através da experiência de uma comunidade que neles participa.

Palavras-chave: turismo comunitário; povos indígenas; comunidade; patrimônio.

RECEBIDO: 30/09/2021

ACEITO: 08/04/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Turismo, territorio e infancia en Misiones (Argentina). Actividades productivas ligadas al turismo en el Alto Paraná.

LAURA FRASCO ZUKER

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), San Martín, Argentina.

<https://orcid.org/0000-0002-8328-7267>

laurefz@gmail.com

NOELIA ENRIZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IDAES) e Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina.

<https://orcid.org/0000-0001-7918-0822>

nenriz@yahoo.com.ar

Introducción

En este texto nos proponemos abordar la temática del turismo como actividad económica en el norte de la provincia de Misiones (Argentina) desde una perspectiva socioantropológica, desde un abordaje cualitativo y diacrónico de las relaciones socioespaciales que en ese marco se construyen. Las principales actividades económicas que allí se establecen presentan gran presión sobre el territorio y a la vez ofrecen posibilidades de trabajar, aunque en condiciones poco formalizadas e informales. La industria del turismo se instala en este marco, aumenta la presión territorial que se traduce en corrimientos, cercamientos y limitaciones a recursos a la par de ofrecer alternativas laborales. La provincia de Misiones presenta un desarrollo agro-forestal muy particular que ha sido de una escala ligada al consumo local, producido a partir de pequeñas unidades campesinas que se radicaban en el territorio para desarrollar unidades domésticas de producción, altamente diversificadas (Bartolomé, 1975). Algunas actividades se separaban de este modelo, como la producción de la yerba mate, el té o el

tung, con parcelas de mayor escala y la producción de un único cultivo. Pero fue la expansión de la foresto-industria la que llevó al extremo la promoción de los monocultivos de pinos y la intensificación de la concentración de la tierra en empresas nacionales y transnacionales. Desarrollaremos que en ese entramado productivo las niñas y los niños forman parte de la producción de valor que las unidades domésticas necesitan para su subsistencia a partir del análisis de experiencias etnográficas con poblaciones locales para las cuales el turismo es una fuente de trabajo entre otras actividades que forman parte de un esquema de pluriempleo. A su vez, problematizamos las acciones que el Estado¹ emprende para abordar las aristas que considera problemáticas de la participación de los niños y niñas en actividades productivas.

En términos metodológicos, a partir de los resultados de dos investigaciones de tipo etnográficas realizadas allí, buscamos mostrar cómo estas alternativas de subsistencia de las cuales participan niñas y niños son indisociables de un modelo productivo que priva de territorio a las poblaciones. Entre las técnicas usadas, destacamos las entrevistas abiertas y la observación participante. Sostendremos que las prácticas asociadas al turismo ponen en evidencia otros modelos de infancia que desafían a la idea hegemónica según la cual lo productivo (entre otras esferas) resulta opuesto a esta etapa de la vida. En este sentido, indagamos específicamente sobre los sentidos y prácticas que las y los propios niñas y niños (así como sus familias) desarrollan en torno a la confección y venta de artesanías, piedras preciosas y visitas guiadas a comunidades *mbyá-guaraní*². Al mismo tiempo, observamos que se presentan tensiones cuando el Estado interviene en relación con niñas y niños que ocupan, circulan y venden en espacios públicos, sobre todo en aquellos por los que circulan turistas. Argumentamos que, en la mayoría de las ocasiones, dichas intervenciones se dirigen más a sacar a niñas y niños de las calles que a resolver problemáticas de orden estructural que afectan al conjunto de sus familias.

Las principales actividades económicas de la provincia de Misiones, Argentina, giran en torno a la agricultura (sus producciones más importantes son la yerba-mate, el tabaco y el té), la foresto-industria y el turismo. El crecimiento acelerado de la actividad forestal en Misiones, y en Argentina en general, fue favorecida por el Estado nacional a través de leyes³ y créditos fiscales para la forestación y a partir de la década de 1990 se articuló con la demanda del mercado internacional por medio del ingreso de capitales extranjeros. La expansión de esta actividad implicó gran demanda de tierra que tuvo como efecto

1 No es el objetivo de este trabajo analizar las intervenciones estatales destinadas a la infancia. Este tema ha sido ampliamente estudiado en América Latina y en Argentina en particular y sus temáticas son variadas aunque comparten su foco en las formas de regulación de la infancia y se preguntan cómo los dispositivos jurídicos y burocráticos intervienen sobre ciertas categorías de infancia y familias, sobre todo de sectores populares. Destacamos los trabajos de Fonseca, 1999; Santillán, 2009; Villalta, 2010; Barna, 2012; Magistris, 2013; Llobet, 2012; 2015. Junto con estas/as autoras/as, entendemos que es necesaria una aproximación crítica al Estado (Llobet, 2015) que discuta las visiones monolíticas y den cuenta de sus contradicciones, interfaces y márgenes.

2 Las poblaciones *mbyá* habitan en el área comprendida por Brasil, Paraguay y Argentina. En Misiones son 10218 (IPEC, 2019) y 13.006 a nivel nacional (INDEC, 2010)

3 La reforma neoliberal del Estado argentino durante la década de 1990 “estableció un marco jurídico extremadamente favorable para el sector” (Gómez Lende, 2016). El Régimen de Promoción de Plantaciones Forestales y el Plan Nacional de Desarrollo Forestal (1992-1995) desregularon la foresto-industria y adjudicaron subsidios a la plantación de especies de rápido crecimiento y alto valor económico. Como consecuencia de esta política, la superficie forestada “casi se duplicó entre 1992 y 2004, pasando de las 260.700 hectáreas a 420.700, lo cual significó un ritmo de crecimiento de 17.000 hectáreas por año” (Arzeno, & Ponce, 2014, p. 81-82). La actividad forestal continuó creciendo y siendo subsidiada por el Estado nacional, por ejemplo, a través de la Ley Nacional 25.080 “Régimen de Promoción Forestal de Inversiones para Bosques Cultivados” de 1999, que tuvo vigencia hasta 2009 y fue extendida por diez años más a través de la Ley 26.432/08 (Arzeno, & Ponce, 2014).

un fuerte proceso de concentración de tierras y capital, así como de extranjerización en la actividad forestal de la provincia (Manzanal, & Arzeno, 2011; Mastrangelo, 2012). En distintas regiones del país y también en el norte de Misiones, el incremento de monocultivos reduce la biodiversidad y produce el desplazamiento de otros usos del suelo (Ramírez, 2017).

En Misiones esta “promoción forestal” aumentó la destrucción de bosque nativo y su sustitución por plantación forestal de pino resinoso. Según estadísticas oficiales, en 2002 y 2003, se produjeron más de 300.000 m³ de rollos de maderas nativas y reforestadas (Sagpya, Ora, 2007:24-25). Es decir, se extractaron tantos m³ de madera nativa como de pinos reforestados. (Mastrangelo, 2012:25).

Así, la presión de dicha actividad sobre el territorio modificó la estructura agraria de la provincia y produjo la disminución de pequeñas y medianas explotaciones agropecuarias, características de Misiones, sobre todo en las zonas de mayor expansión de la forestación (departamentos situados sobre el Río Paraná).

El turismo, en tanto, también es una actividad promocionada hace décadas por los Estados nacional y provincial que ha sido un nicho de desarrollo económico de gran magnitud, especialmente en la zona norte de la provincia, en torno a la explotación de las Cataratas del Iguazú, así como también ha generado demandas de tierra para su desarrollo. En su expansión, los capitales concentrados llevaron a cabo acciones de envergadura, como la construcción hotelera, a la vez que se desarrolló también un área de servicios de diverso tipo (alimentación, traslado, guías de turismo, etc.) lo que produce muchos puestos de empleo de diverso nivel de reconocimiento formal. La industria del turismo, particularmente en el área de Iguazú, presenta un modelo muy conflictivo en relación con su expansión territorial, dado que su crecimiento y expansión en las últimas décadas obligó al corrimiento de pequeños productores que venden sus chacras así como también profundizó la pérdida de territorios de ocupación ancestral indígena. Por tanto, para las poblaciones locales la relación con este fenómeno económico es controversial y sigue estando en debate, ya que mientras les ofrece algunas oportunidades económicas es también la industria que ha presionado sobre sus territorios.

Las dos investigaciones etnográficas (que desarrollaron trabajo de campo en el período 2013-2016 para el caso de Colonia Wanda y 2013-2019 para el caso de Puerto Iguazú) a las que haremos referencia recuperan un conjunto de supuestos y distintos tipos de aportes del campo de estudios socioantropológicos de las edades y en particular de la infancia. Partimos de pensar que la condición social, histórica y burocrática de la infancia permite poner en tensión su carácter supuestamente universal y los parámetros de normalidad a los que se asocia (Fonseca, 1999; Rabello de Castro, 2002; Llobet, 2009). Por otra parte, al entender que niñas y niños son partícipes activos de procesos sociales y culturales también son interlocutores válidos en investigaciones sociales, pese a que esto haya sido omitido en la antropología clásica (Szulc, 2006). Las reflexiones utilizan registros de campo que incorporan estos señalamientos e incluyen la voz de niñas y niños. Los registros han resultado de investigaciones desarrolladas de manera individual y colectiva en el marco de proyectos de investigación específicos y que han sido puestos en

diálogo en un trabajo conjunto reciente (Enriz & Frasco Zuker, 2021). Por un lado, el proyecto xxx que está inserto en una trayectoria etnográfica de casi dos décadas con población mbyá de la provincia de Misiones (Enriz, 2010). Y, por otra parte, se hace referencia a otra investigación etnográfica desarrollada en Colonia Wanda (a menos de 50 kilómetros de Puerto Iguazú) que indaga sobre formas de participación de niñas y niños en actividades productivas, con foco en aquellas relacionadas con el turismo, en el marco de relaciones familiares (Frasco Zuker, 2016; 2019). El trabajo de campo se realizó en algunos barrios periurbanos con familias cuya principal fuente de subsistencia es la venta de piedras preciosas a turistas que van a visitar yacimientos mineros montados como atractivos lugares de visita (Mastrangelo, 2006). Las dos investigaciones tienen en común el lugar de estudio, el objeto de estudio y el enfoque teórico y metodológico adoptado, aunque no compartan el haber sido realizadas con poblaciones indígenas. En este encuentro y diálogo compartido emergen interrogantes, diferencias y similitudes que giran en torno a las formas de intervenciones estatales en relación con el uso del espacio público por parte de niñas y niños para realizar actividades económicas ligadas al turismo.

Indicadores sociales de la provincia de Misiones

Ambas investigaciones desarrollaron su trabajo de campo en el norte de Misiones, una de las provincias más pobres de Argentina⁴, con una marcada distribución desigual de la tierra y conflictos vinculados al acceso a la misma así como también a la vivienda. Para explicitar esta condición vamos a utilizar informes públicos producidos entre 2018 y 2020.

Misiones tiene indicadores por debajo de la media nacional en el acceso a servicios públicos, escolaridad, acceso al trabajo formal y por encima de la media nacional en cuanto a embarazo infantil y en la adolescencia (IPEC Misiones, 2019; Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia, 2019). En relación con los indicadores de vivienda y hábitat de la provincia es relevante destacar que el 81,4 % de los hogares no cuenta con desagües cloacales, mientras que el 28,1% de los hogares no cuenta con agua corriente, ambos indicadores básicos de calidad de vida (Panel de indicadores de Salud, 2018).

Según un informe diagnóstico⁵ elaborado a partir de información oficial disponible a mayo de 2020, la precariedad material de la vivienda a nivel provincial –es decir aquellas que tienen pisos de tierra o techos precarios– se encuentra en el 0,6% de los hogares. Por su parte, los hogares con hacinamiento, ya sea moderado (de 2 a 3 personas por ambiente en promedio) o crítico (más de 3 personas), alcanzaron 2,6%. Los hogares con saneamiento deficiente, es decir que la evacuación no está conectada a red de alcantarillado o fosa séptica, o bien el baño es compartido o no disponen de servicio higiénico, representan el 9,1% en la provincia. Los hogares que habitaban en zonas vulnerables, sea cerca de basurales, en villas o asentamientos o en zonas inundables, eran alrededor del 5,6% y el 99% de los hogares no contaba con gas de red (Informe diagnóstico Misiones, 2020).

⁴ Según el IPEC la pobreza era de 39.8 % (INDEC, EPH 2019), 5 puntos porcentuales por encima de la media nacional y el analfabetismo es del 4.1 % (INDEC, CENSO 2010) frente a un 2.6% de media nacional.

⁵ Recuperado de: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/20.08.04_informe_mis.pdf

Particularmente respecto de la salud, el 44% de la población tiene como única cobertura el servicio público de salud. Un indicador particular de situación social es la tasa de nacidos vivos de madres adolescentes (mujeres entre 15 y 19 años) por el impacto que esto tiene en los proyectos de vida de estas mujeres en relación con la continuidad educativa y también con la inserción en el mercado de trabajo. Al respecto, en Misiones el 19,9 % de los nacidos vivos son hijos de mujeres adolescentes, muy por encima de la media nacional que es de 13,6%. Y además, es la provincia con la mayor tasa de mujeres adolescentes que tienen más de un hijo en esta etapa, el 25,5% de los nacidos vivos de mujeres adolescentes no son primogénitos de esas mujeres (Unicef, 2019).

Los indicadores educativos de la provincia muestran un panorama general preocupante: el 4% de la población mayor de 10 años es analfabeta, mientras que el 2% de los menores de 10 años en edad escolar se encuentra en la misma condición (Panel de indicadores de Salud, 2018). Según el informe Principales Cifras del Sistema Educativo Nacional (2017) Misiones es una de las provincias con la menor tasa de egreso del sistema educativo a nivel nacional que es 87,49% de estudiantes que logran egresar (frente al 95,3% que es la media nacional) y se encuentra también entre las provincias con mayores tasas de abandono interanual con 1,87% de los estudiantes que dejan el nivel educativo en que se encuentren (frente al 0,79% de la media nacional).

En cuanto al empleo y protección social, durante el segundo semestre de 2019 el nivel de actividad en Misiones se ubicó en 44,1%, por debajo del nivel nacional (46,5%), el empleo en 42,8% (semejante al 42,4% a nivel nacional), y el desempleo en 3% (más bajo que el 8,8% a nivel nacional). Entre los jóvenes de 19 a 24 años el desempleo alcanzó al 12,3%, entre los 25 y 29 al 6,4%, y entre los adultos de 30 a 59 años al 6,4%. Así, el desempleo por edades resulta más bajo en comparación con el promedio nacional, aunque en la adultez tiende a equipararse (23,3%, 11,9% y 5,9% de cada tramo etario respectivamente)⁶.

La población ocupada en empleos no registrados abarcó a más de 109 mil personas sobre un total de poco más de 357 mil asalariados en la provincia, lo que representa a un 30,5% del total de asalariados. Dentro de este segmento de población asalariada no registrada, las personas cubiertas por alguna prestación social alcanzaron el 28,3%, por arriba del promedio nacional (20,5%). Al analizarlo por grupos etarios, se obtiene que la tasa de protección tiende a incrementarse con la edad: los jóvenes de 19 a 24 años no registrados protegidos eran el 19,1%, lo que entre los jóvenes adultos de hasta 29 era de 19%, entre los adultos el 33,9% aunque entre los adultos mayores fue del 86,9%. (Informe diagnóstico Misiones, 2020).

Turismo y territorio en el Alto Paraná

En este contexto provincial, la región noroeste de la provincia que se conoce como Alto Paraná, (denominación que se debe a la pendiente del cauce del Río Paraná) constituye un lugar emblemático de la producción forestal de la provincia y de Argentina. Durante las tres últimas décadas el incremento de las plantaciones forestales con destino industrial modificó sustancialmente el paisaje del norte misionero (Ramírez, 2017) donde realizamos trabajo de campo y donde habitan las familias a las

6 Recuperado de: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/20.08.04_informe_mis.pdf

que haremos referencia en este artículo, algunas de ellas de comunidades mbya guaraní. Tal modificación del paisaje se debe en parte a que el agronegocio forestal implica una demanda de grandes extensiones de tierras que supone el desplazamiento y arrinconamiento de poblaciones locales.

En el encuentro tripartito de Paraguay, Brasil y Argentina se despliegan un conjunto de ciudades entre las que recuperaremos el valor de Puerto Iguazú, que al igual que Foz do Iguaçu son las ciudades lindantes a las Cataratas del Iguazú y en ambos casos han generado infraestructura y atractivos que se nutren del entorno selvático. Por tratarse de una frontera internacional la pluralidad étnica es un punto de partida al que se suma la alta presencia de población indígena y la migración europea del siglo XIX. El amplio complejo que suponen la preservación y el turismo son responsables de fuertes presiones territoriales, que afectan especialmente a las poblaciones indígenas. El desarrollo del Parque Nacional como área protegida así como también la industria hotelera de mayor nivel económico han implicado disminuciones en el territorio de uso de las comunidades indígenas, es decir, cercamientos y despojos (Enriz, 2020; Salamanca Villamizar, 2012)

En el área de Iguazú habitan aproximadamente 1.700 personas que se reconocen indígenas y se agrupan en 6 comunidades mbyá guaraní. El uso territorial indígena en toda la región es reconocido como ocupación ancestral y la regulación de la propiedad de los territorios se encuentra en un proceso heterogéneo de reconocimiento. Mientras algunas comunidades han sido reconocidas oficialmente⁷, otras están aún a la espera del reconocimiento de su ocupación ancestral y otras esperan la demarcación de su territorio, lo que evidencia que la implementación de la Ley Nacional n° 26.160 (2006) de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias de Argentina es despareja e infructuosa (Salamanca Villamizar, 2021).

La ocupación ancestral es previa al desarrollo urbano y se desenvuelve en un modelo disperso y autónomo. Las presiones territoriales desarrolladas por la expansión urbana y la industria del turismo, que hacen sinergia entre sí, han generado una profunda transformación de los espacios que circundan a las comunidades. Como analiza Nuñez (2009), los predios de las comunidades han quedado entre el entramado urbano y las grandes instalaciones hoteleras. Y, especialmente, para el desarrollo de la hotelería de mayor jerarquía se ha perjudicado a las comunidades para el beneficio de privados.

Las Cataratas del Iguazú son el mayor atractivo turístico de la zona y fueron declaradas maravilla natural mundial en el año 2011, lo que tuvo consecuencias estratégicas para la actividad turística de la zona. El área no tiene temporadas altas y bajas, sino que la ocupación de plazas hoteleras es estable (Informe Observatorio de Turismo de Misiones, 2017). La magnitud del flujo turístico (260.000 plazas mensuales) es responsable del crecimiento de la trama urbana, directamente ligada a la demanda de mano de obra en servicios básicos.

7 <http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas>

Turismo y conservación. Experiencias y tensiones

Debido a las transformaciones espaciales señaladas y a la magnitud del flujo turístico, las poblaciones locales quedan arrinconadas a la vez que se desarrollan formas de subsistencia ligadas a la explotación turística que permite la zona por la presencia del Parque Nacional Iguazú.

El Parque Nacional Iguazú es un área natural protegida que fue creado en el año 1934 (Ley n° 12.103/34) y declarado Sitio de Patrimonio Mundial por la Unesco en 1984. La creación de áreas naturales protegidas se articuló con un modelo de conservación predominante, hacia fines del siglo XIX, según el cual era necesario “preservar determinados espacios naturales de la presencia humana, lo que ha llevado a excluir a los intereses de las poblaciones rurales e indígenas de la conservación” (Ferrero, Arizpe, & Gómez, 2014:85). Estas formas de “gubernamentalizar los territorios” y delimitarlos por parte de los Estados han recibido críticas durante el todo siglo XX que, entre otras cosas, han posibilitado la incorporación de nuevos actores a la gestión de estas áreas. Estos actores, además del Estado Nacional y Provincial son el Sector Forestal, los colonos, los Mbya-Guaraní, el sector turístico y las agencias de desarrollo (Ferrero, Arizpe, & Gómez, 2014).

En cuanto a las comunidades mbya-guaraní, y en particular las aldeas guaraníes aledañas al Parque Nacional Iguazú, si bien venden artesanías dentro del Parque (lo que constituye una de sus principales fuentes de subsistencia) y esta actividad económica es regulada tanto por los caciques de las comunidades como por las autoridades del PNI, su participación y voz es aún hoy relegada, del mismo modo que sucede con poblaciones rurales (Ferrero, Arizpe, & Gómez, 2014). Cabe mencionar que las estrategias de conservación del PNI han variado en el tiempo y se han orientado a integrar a distintos actores sociales, entre ellos las poblaciones locales, pero éstas aún son relegadas en el marco de un modelo turístico focalizado en atraer grandes inversiones de capital.

Como hemos analizado, la presión del desarrollo del turismo sobre las tierras de ocupación ancestral ha generado corrimiento, cercamiento y limitaciones en el acceso a diversos recursos (Enriz, 2020). Los emprendimientos hoteleros instalados en la zona selvática preservada por las comunidades indígenas utilizan el ambiente y diversos aspectos de la identidad indígena como elementos de publicidad (Cantore & Boffelli, 2017). De este modo construyen una idea de proximidad con el ambiente natural y la biodiversidad que no refleja las tensiones que su propia existencia en ese espacio supone. Es decir, el emplazamiento de hoteles en zonas selváticas preservadas supone un avance sobre áreas de ocupación ancestral por parte de comunidades indígenas, las cuales no son convocadas para formar parte de acuerdos ni mesas de diálogo en relación con el manejo de los territorios y a la vez se ven perjudicadas por diversas acciones de los emprendimientos hoteleros en el área.

La inmersión en este ambiente selvático, como parte de las estrategias de acercamiento al ecosistema del área cataratas es parte de la oferta que se genera desde las cadenas hoteleras que se instalaron en la llamada “Selva Yriapu”, en alusión a la comunidad históricamente más reconocida del área de las 600 hectáreas, lindante con el PNI. Esa inmersión en el ecosistema selvático atrae a un perfil de visitante que se interesa por el ambiente y que busca una interacción más directa con la biodiversidad de la región.

El turismo en Iguazú supone, en términos generales, una estadía breve de dos o tres días en los cuales la visita a las Cataratas del Iguazú constituye el principal atractivo y los recorridos a las comunidades indígenas o a espacios de protección de animales son opciones complementarias. Cuando los/as turistas optan por conocer a las comunidades indígenas de la zona, motivados por “entender” de un modo sintético y sencillo un universo muy vasto y complejo, la propuesta de las comunidades tiene un formato de presentación como el que se relata a continuación a partir de un registro de campo:

Se ingresa por un sendero que va presentando vegetación, de muchas de las especies se narra un uso genérico siempre asociado a enfermedades corrientes. En cierto momento, en pequeños claros al borde de los senderos se encuentran ubicadas trampas de caza. El guía se detiene, explica el uso y hace una demostración de su funcionamiento. Se recorren de este modo un número de 6/7 trampas. Las casas tradicionales suelen ser el cierre de la visita. Se explica algo sobre la casa. En ocasiones un coro se reúne para cantar. Luego, se ofrece artesanía. (Enriz, 2018).

Esta forma de presentación se implementó de maneras similares en todas las comunidades indígenas de la zona y se basó en una propuesta de una agencia de turismo. Se centra en ciertos aspectos de la tradición de las comunidades y la expresión de la identidad aparece cristalizada y supone una atemporalidad que no permite conectar con el presente de las propias comunidades, con sus condiciones materiales de reproducción y con las diversas problemáticas actuales que atraviesan. Los conflictos quedan totalmente invisibilizados y no se menciona el confinamiento territorial, las limitaciones en el acceso a recursos de la naturaleza, la subalternidad de su cultura en la región, así como tampoco hay lugar para visibilizar los reclamos por derechos básicos de las comunidades, como por ejemplo el emplazamiento de escuelas o centros de atención de la salud. Esta forma de pensar y presentar a los/as indígenas en un tiempo pasado y en un lugar lejano (las trampas, el monte) se inscribe en la historia canónica argentina que si no los/as dio por extintos, los/as esencializó en la naturaleza y el pasado. Esta forma estereotipada es consolidada y reproducida en ciertas formas de turismo indígena.

No obstante, hay también procesos de transformación y diversificación como los que acontecen en la oferta turística desde el año 2019. A partir de ese momento, algunas comunidades dejaron de presentar la misma propuesta y en su lugar cada una de ellas opta por hacer cuestiones específicas tales como presentar senderos, museos, hacer avistaje de aves, recorrer circuitos gastronómicos, entre otras. Estos cambios implican una reactivación para las comunidades y por ello implica a su vez un desafío para el futuro al que estaremos acompañando de cerca.

Actividades productivas ligadas al turismo desarrolladas por niñas y niños en el Alto Paraná

Las calles de la ciudad de Puerto Iguazú, el propio PNI y las avenidas de Colonia Wanda, que son el acceso a las minas que visitan los turistas, son los espacios en los cuales niñas y niños venden artesanías y piedras preciosas, así como también cantan en coros. La comercialización de artesanías y venta en las calles de las ciudades está prohibida por el Estado provincial y es frecuente que se impida la

continuidad de dicha práctica (una vez que ya están en la calle) sobre todo cuando hay mucho turismo y especialmente si las niñas y niños circulan sin compañía adulta. Si bien la participación de niñas y niños en actividades productivas que aportan recursos económicos y contribuyen a la reproducción social de sus familias no se limita a la venta en el espacio público (también realizan “changas” y diversas tareas de cuidado), los mensajes por parte de efectores públicos varían en relación al tipo de práctica y se focalizan en aquellas que tienen lugar en espacios públicos.

En efecto, durante nuestros trabajos de campo hemos presenciado intervenciones estatales orientadas a controlar el espacio público que consistieron en el impedimento de la venta de artesanías por parte de niñas y niños y no estuvieron exentas de juicios morales sobre quienes las y los crían, especialmente sus madres (Frasco Zuker, 2016; 2019). En las calles de Puerto Iguazú y Puerto Wanda vimos cómo agentes estatales de control de tránsito o la policía les pedían a niñas y niños que se fueran de allí, sobre todo en momentos del año de mayor recepción de turistas.

En los últimos años, como parte del manejo del PNI, se han gestionado puestos de comercialización de artesanías y un espacio de exposición para los coros en los cuales participan niñas, niños y jóvenes. Muy cerca de la entrada al PNI, frente a la feria de artesanías, reparados del sol por un techo y la frondosa vegetación se ubican a cantar y bailar. Mientras cantan se acompañan con una caña tacuara muy gruesa y larga que percute sobre la tierra, llamada takuapú. Los niños cantan y los jóvenes varones son los encargados de tocar la guitarra utilizada de un modo muy similar a un instrumento de percusión, llamada mbaraka. En ocasiones el coro incluye un violín, llamado rave, construido con maderas nativas.

Las canciones se cantan muchas veces a lo largo del día, también se descansa, se bebe agua y en muchos casos cambian los niños y niñas que están al frente de la presentación, ya que la jornada es larga y produce agotamiento. El coro pide una colaboración voluntaria como contrapartida de sus presentaciones a través de una canastita que colocan frente al puesto.

En la última década, los coros forman parte de gran cantidad de eventos públicos: festivales, actividades en los hoteles, eventos políticos, entre otros. La retribución sigue siendo compleja. En una entrevista con un gerente de una cadena de hoteles de gran categoría (Autor/a, año), al que los coros van a cantar cada jueves por la tarde, nos manifestaba que desde la gerencia de la cadena de hoteles se los instó a que “se pagará con dinero la presentación, no sólo darles la merienda”, lo que evidencia que la consideración sobre la presentación está muy poco formalizada.

Como veremos en el próximo registro, los coros dialogan con los intereses de quienes se detienen a observarlos, considerando sus opiniones y ponderando diversas modalidades para atraer la atención.

Los niños y niñas estaban circulando por la zona del puesto de artesanías, cuando llegó una pareja de turistas, (...) entonces rápidamente se organizó el coro. Niñas, niños, guitarra, bancos, todo se reunió rápidamente. La pareja de turistas fue invitada a sentarse y niños y niñas cantaron con muchas ganas. La gente se sentía a gusto y ellos continuaron cantando hasta tanto la gestualidad de los visitantes manifestó que querían irse. Se acercó el adulto a cargo de la guitarra para recibir el dinero. Los viajeros se fueron caminando por la calle, mientras niños, niñas y adulto acordaban la distribución del dinero entregado. (Iguazú, Enriz, Registro Mayo 2013).

Imagen 1: Mural que representa la escena de un coro. Comunidad Yriapu. Se autoriza su reproducción.



A través de la gestualidad, de aplausos y hasta de expresiones con el cuerpo, los turistas que no logran comunicación verbal se conectan con los niños y niñas artistas de este show para repetir temas, favorecer que canten más fuerte y celebrar la belleza de su arte. Del mismo modo, las niñas y los niños, incluso muy pequeños, interpretan los mensajes y actúan en consecuencia, cantando más fuerte y por más tiempo, reiterando una canción u ofreciendo la despedida, según consideran que se espera de ellos y ellas.

Este tipo de acciones desarrolladas por niñas y niños en relación con el turismo se registran también en otras poblaciones de la zona, particularmente en localidades cercanas a la ciudad de Puerto Iguazú en las que se encuentran otros atractivos turísticos. Tal es el caso de Colonia Wanda, reconocida por la existencia de piedras preciosas. El trabajo en minería informal es desde hace décadas una fuente de subsistencia para la “población desplazada del trabajo rural” (Mastrangelo, 2006:135) debido, en gran parte, al aumento exponencial de las superficies reforestadas del Alto Paraná. La minería informal, por un lado, es un trabajo que se realiza complementariamente a otros y forma parte de un esquema de pluriempleo al que se suman planes sociales y asignaciones, situación preponderante de las familias de la zona. Por otro lado, no es una actividad realizada solamente por personas adultas, sino que las niñas y niños también se involucran en ella, en diferentes prácticas y espacios según la edad y el género. Esta actividad puede implicar ir al *pedral* (es decir aquella parte del monte en la que se encuentran pozos a cielo abierto de los que se extraen las piedras), la venta a turistas de las mismas y en algunos casos la confección de artesanías

hechas con fragmentos de piedra (o incluso vidrio molido) y alambre que no sólo se venden a turistas sino también a algunas de las empresas mineras de la zona que luego las revenden en sus locales (Frasco Zuker, 2019). Algunas familias hacen todas las actividades y otras sólo algunas, aunque actualmente la que más dejó de hacerse de manera generalizada es la de ir al *pedral* debido al esfuerzo cada vez mayor que implica encontrar piedras en una zona de la que se extraen hace más de una década: “lo que antes sacabas de la superficie de la costa del Río Paraná, al tiempo tenías que hacer un pozo de 1 metro, después de 2 metros y después cada vez más profundo” (Fragmento entrevista, Frasco Zuker, 2019).

La comercialización de estas piedras y artesanías está orientada a la subsistencia en un contexto de pobreza estructural y de transformaciones productivas pero no se reduce a una dimensión material. La participación de niñas y niños en estas actividades económicas conecta el tiempo de trabajo con el tiempo de juego entre pares, el espacio doméstico con el de trabajo, está ligada al cuidado y al aprendizaje de un valor moral (“ganarse lo propio como fruto del esfuerzo”) así como al de una herramienta que podría servirles en un futuro en un contexto de escasas posibilidades de trabajo remunerado. Así, en este tipo de trabajo desarrollado en el marco de relaciones familiares las niñas y niños juegan en la calle mientras esperan que pasen turistas o bien mientras les venden y a la vez son cuidadas/os por sus madres y padres que están cerca observando ya que en muchos casos las calles en las que se vende están cerca de sus propias casas.

Las dos investigaciones advirtieron acciones similares a las descritas, es decir que niñas y niños señalan el interés, entablan diálogos, generan propuestas de captación del interés de los viajeros y desarrollan estrategias para lograr vender las piedras o artesanías. Generalmente, niñas y niños están junto a sus madres (sobre todo) en la calle, ya sea sentados sobre algún tronco de árbol que sirve también para apoyar las piedras y/o arbolitos elaborados con alambre y fragmentos pequeños de piedras o bien parados mostrando un plato plástico o metálico en el que tienen las piedras para vender. Por otro lado, aquellos/as que viven sobre las calles por las que pasan los autos y micros con turistas (que van a visitar los yacimientos mineros formalizados) muchas veces dejan una mesita con piedras exhibidas y cuando escuchan o ven que pasa un auto salen de su casa para vender. En cualquiera de estos casos, la dinámica es la misma: cuando advierten que pasa un auto o micro con turistas se aproximan a éstos corriendo, generalmente con las piedras en la mano para mostrarlas y van gritando que paren, que compren piedras y en algunos casos diciendo el precio y explicitando lo barato que es. Corren hasta quedar apenas a pocos centímetros de las ventanillas de los vehículos, situación que lleva al conductor a disminuir la velocidad o bien detener el auto. Cuando esto ocurre, comienza el proceso de ofrecer los productos a un determinado precio, la duda de los turistas sobre si comprar o no, el regateo, hacer una nueva oferta para lograr que compren. En este proceso, niñas y niños no solamente desarrollan propuestas para captar su atención y establecer un diálogo, sino que además advierten si finalmente comprarán o no y a partir de allí rebajan los precios de la mercancía u ofrecen alguna piedra de regalo (Frasco Zuker, 2019).

Imagen 2: Niño vendiendo piedras a turistas.



Fonte: Foto del trabajo de campo realizado por Frasco Zuker, 2019. Se autoriza su reproducción.

Estas experiencias de infancias no se ajustan a los parámetros hegemónicos de protección que aluden a sujetos pasivos y vulnerables sino que hacen referencia a niñas y niños que forman parte activa de las economías familiares, que son activos en la protección de sus derechos y que participan de su entorno de un modo muy distante a dichos parámetros (Szulc, 2006). Más bien, estas investigaciones muestran experiencias de infancias situadas en un contexto histórico, productivo y territorial específico que no solamente son distantes de una idea de infancia hegemónica ligada a carencias y a una figura de sujeto receptor pasivo (Colangelo, 2005) sino que también explican las condiciones de desigualdad en la que vivieron y viven sus familias. Es en este marco que la atención en las actividades productivas ligadas al turismo desarrolladas por niñas y niños –y sus familias– ilumina diferencias socioculturales y desigualdades socioterritoriales.

Sin duda, estas experiencias de infancias no se ajustan a los parámetros hegemónicos de protección, que aluden a sujetos pasivos y vulnerables. Se trata en cambio de niños y niñas que forman parte activa de las economías familiares, que son activos en la protección de sus derechos y que participan del mundo de un modo muy distante a dichos parámetros hegemónicos de niñez (Szulc, 2006).

Consideraciones finales

En este texto se han presentado distintas formas de participación de los niños y niñas en actividades productivas que están vinculadas al turismo y que son parte de las estrategias de subsistencia de sus familias y comunidades que habitan la zona del Alto Paraná. Al mirar esas formas de participación en el contexto familiar, social y territorial en el que se dan privilegiamos un abordaje relacional de la infancia y explicitamos el escenario desigual en el que tienen lugar.

Pusimos un énfasis especial en mostrar indicadores contextuales que permitan ubicar estas prácticas en un contexto de fragilidad económica generalizada, con una infraestructura débil y un marco laboral preeminentemente irregular que obliga a las familias de bajos recursos a diversificar muy ampliamente las estrategias laborales para mantener ingresos. Mostramos que la vida de estas niñas y niños sucede en el concierto de una economía familiar que se nutre de trabajo temporario en diversos sectores agrícolas y forestales informales e inestables, de los que los niños y las niñas también participan en la medida de sus posibilidades.

En ese marco el turismo como industria dialoga con esa trama de empleos irregulares, aportando más fuentes de trabajo de igual nivel de irregularidad, pero contando con el beneficio de un flujo turístico estable, que lo lleva a ser considerado como un modelo de trabajo más regular que otros como la cosecha de la yerba mate o el desmonte. Si bien las ocupaciones ligadas al turismo no representan un trabajo registrado para los sectores que analizamos, permite ser complementado con otros trabajos temporarios y también con planes sociales. En una provincia con oferta de trabajo tan endeble, las economías familiares se sostienen a partir de entramar todas estas actividades, y los niños y niñas participan en todas, aunque en el turismo sea más visible.

El turismo es una de las pocas alternativas económicas que se desempeñan concretamente en la zona de estudio y está centrado en las visitas al PNI y colateralmente a otros espacios cercanos. En este escenario, la venta de artesanías y piedras preciosas expone especialmente un tipo de participación de niñas y niños en actividades productivas porque se desarrolla en espacios que son puntos de interés para el turismo de gran escala.

El desarrollo de la industria del turismo en Iguazú, centrado en un mensaje de preservación de la naturaleza, avanza sobre áreas naturales en su expansión. A la vez que hace de la naturaleza selvática su emblema, avanza sobre territorios selváticos que las poblaciones indígenas han preservado a lo largo del tiempo. Las poblaciones locales, indígenas y no indígenas son tratadas como espectadoras de las transformaciones, porque su voz no es convocada; y mientras se los considera “guardianes de la selva” se los priva de territorio propio y se los excluye del territorio preservado (Wilde, 2007).

A su vez, si bien la vinculación de estas poblaciones con el turismo a gran escala supone un lugar subordinado para ellas en el sistema capitalista, también les permite explotar el territorio de una manera en la que pueden sostener una relación con los espacios comunitarios sin que éstos sean intervenidos por las dinámicas extractivistas preponderantes. La búsqueda de recursos para las artesanías, así como la producción musical para los espacios vinculados al turismo, no atentan contra el sostenimiento de las huertas domiciliarias, ni contra el uso de los pequeños espacios de monte existentes, sino que coadyuvan a la reproducción social.

Finalmente colocamos el foco en las acciones de niños y niñas para visibilizar su lugar en el contexto contemporáneo y como parte de un enfoque antropológico que visibiliza su participación en diversas actividades (históricamente consideradas no apropiadas, tales como la participación política o bien la participación en actividades productivas) y se propone recuperar sus puntos de vista para entender el mundo y las transformaciones sociales. Los niños y las niñas que participan activamente de las economías domésticas, en muchos casos lo hacen como parte de la protección cotidiana de derechos que no les están asegurados de otro modo y como una de las tantas tareas de construcción de relaciones de vinculación familiar en escenarios de muchas privaciones. A treinta años de la Declaración de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes las deudas de los Estados en el cumplimiento de obligaciones se hacen muy visibles –en el plano alimentario, sanitario, territorial, etc.–, tan visibles como las acciones cotidianas de los niños y niñas que entienden el contexto en el que habitan y participan de la reproducción social en función de garantizar para ellos y sus familias un futuro digno.

Laura Frasco Zuker es Doctora en Antropología Social por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Profesora de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM).

Noelia Enriz es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora de la UBA.

FINANCIAMIENTO

Trabajo financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Beca postdoctoral y Carrera de Investigador (CIC).

AGRADECIMIENTO

Agradecemos especialmente a Valeria Llobet por la lectura de este artículo así como por sus comentarios y aportes. Agradecemos también a los/as evaluadores/as anónimos/as por las sugerencias realizadas

REFERÊNCIAS

Administración Nacional de Parques Nacionales (2016). Plan Nacional de Gestión del Parque Nacional Iguazú 2017-2023.

- Arzeno, M., & Ponce, M. (2014). Las contradicciones de las políticas públicas: desarrollo territorial rural en la provincia de Misiones, Argentina. *Cuadernos del Cendes*, 31(85), 69-93.
- Barna, A. (2012). Convención Internacional de los Derechos del Niño: hacia un abordaje desacralizador. *Kairos: Revista de temas sociales*, (29), 1-19.
- Bartolomé, L. J. (1975). Colonos, plantadores y agroindustrias. La explotación agrícola familiar en el sudeste de Misiones. *Desarrollo económico*, 239-264. <https://doi.org/10.2307/3466260>
- Cantore, A., & Boffelli, C. (2017). Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina). *Runa*, 8(2), 53-69.
- Colangelo, A. (2005). La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje. Serie “Encuentros y seminarios”, Mesa: Infancias y Juventudes. Pedagogía y formación.
- Enriz, N. (2010). *Juegos, saberes y experiencias infantiles mbyá-guaraní en Misiones: Jeroky Pona*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Enriz, N. (2018). Turismo internacional de gran escala e identidad étnica en la triple frontera misionera. *Revista Etnografías Contemporáneas*. 4 (ed. especial). <https://www.unsam.edu.ar/escuelas/idaes/etnografias/ec-veinte-07-Enriz.html>
- Enriz, N. (2020). No hay palabra indígena para decir turismo. *Diálogos Revista Electrónica*, 104-157. <https://doi.org/10.15517/dre.v21i2.39466>
- Enriz, N., & Frasco Zuker, L. (2021). Narrar la cultura para los visitantes: Infancia indígena y turismo internacional en el norte de Iguazú (Misiones, Argentina). *Indiana*. 38(1), 103-120. <https://doi.org/10.18441/ind.v38i1.103-120>
- Ferrero, B, Arizpe, N. & Gomez, E. (2014). Definiendo la Conservación: el caso del Parque Nacional Iguazú, Argentina. *Ecología Política*, 21, 85-88.
- Fonseca, C. (1999). O abandono da razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família. In E. A. L. de Souza (org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil* (pp. 255-274). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Frasco Zuker, L. (2016). Investigación etnográfica sobre experiencias de trabajo infantil en el nordeste argentino. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), 1205-1216. <http://dx.doi.org/10.11600/1692715x.14222070216>
- Frasco Zuker, L. (2019). *Cuidar a la gurisada. Etnografía sobre trabajo infantil y cuidado en la localidad de Colonia Wanda, Misiones*. Tesis de Doctorado. IDAES-UNSAM, San Martín.
- Gómez Lende, S. (2016). Industria forestal y Acumulación por desposesión en la Argentina: el caso de

Alto Paraná SA en la Provincia de Misiones. *Campo – Território*, 11(22), 38-68.

Informe diagnóstico Misiones (2020). Recuperado de:

https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/20.08.04_informe_mis.pdf

IPEC 2019. Recuperado de:

<https://salud.misiones.gob.ar/wp-content/uploads/2020/03/Panel-Misiones-2018-Parte-I.pdf>

Llobet, V. (2009). Las políticas sociales para la infancia, la psicología y el problema del reconocimiento. *Revista de investigaciones en Psicología*, 14(2), 73-94.

Llobet, V. (2012). Políticas sociales y ciudadanía: Diálogos entre la teoría feminista y el campo de estudios de infancia. *Frontera norte*, 24(48), 7-36.

Llobet, V. (2015). La infancia y su gobierno: una aproximación desde las trayectorias investigativas de Argentina. *Política e trabalho*, 37-48.

Magistris, G. (2013). El magnetismo de los derechos: desplazamientos y debates en torno a los derechos de niñas, niños y adolescentes. CLACSO.

Manzanal, M., & Arzeno, M. (2011). Desarrollo, territorio y conflicto En el nordeste de Misiones. *Avá*, 19, 289-316.

Mastrangelo, A. (2006). Miserias preciosas: trabajo infantil y género en la minería artesanal (Misiones, Argentina). In Z. C. Castilhos, M.H. R. Lima, & N. F. Castro. *Gênero e trabalho infantil na pequena mineração: Brasil, Peru, Argentina, Bolívia* (pp. 135-151). Rio de Janeiro: Centro de Tecnologia Mineral. CETEM/CNPQ.

Mastrangelo, A. (2012). De enemigo vencido a tesoro cercado: un estudio etnohistórico sobre el ambiente en la producción forestal del Alto Paraná de Misiones (Arg.). *Avá*, 20, 9-32.

Núñez, A. (2009). En Puerto Iguazú (Misiones-Arg.) Ordenamiento territorial y políticas hegemónicas. Una visión crítica. *Actas del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología. pp. 1-15

Observatorio de Turismo de la provincia de Misiones. 2017. Informe anual. Universidad Gastón Darichary. <http://www.ugd.edu.ar/images/odem/datos/obsturistico/2017/informe2017.pdf> (Acesso, 12/03/2020)

Rabello de Castro, L. (2002). A infância e seus destinos no contemporâneo. *Psicologia em Revista*, 8(11), 47-58.

Ramírez, D. (2017). Un abordaje histórico de la actividad forestal en Misiones: del frente extractivo al agronegocio forestal. *Folia Histórica del Nordeste*, 30, 29-49. <https://doi.org/10.30972/fhn.0302717>

- Salamanca Villamizar, C. A. (2012). *Alecrín: Cartografías para territorios en emergencia*. Santa Fé: Editorial Universidad Nacional de Rosario.
- Salamanca Villamizar, C. (2021). *Salir de la emergencia. Cumplir la Ley (26160) de relevamiento territorial, un paso urgente para garantizar la propiedad comunitaria indígena*. Santa Fé: Editorial Universidad Nacional de Rosario
- Santillán, L. (2009). Antropología de la crianza: la producción social de “un padre responsable” en barrios populares del Gran Buenos Aires. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 13(2), 265-289.
- Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (2019). *El embarazo y la maternidad en la adolescencia en la Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia. Plan Nacional de Prevención del Embarazo no Intencional en la Adolescencia.
- Szulc, A. (2006). Antropología y Niñez: de la omisión a las “culturas infantiles”. En G. Wilde, & P. Schamber (comps.). *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos* (pp. 25-50). Buenos Aires: SB.
- Unicef. (2019). Estadísticas de los Hechos Vitales de la Población Adolescente en la Argentina.
- Villalta, C. (2010) Infancia, justicia y derechos humanos. Introducción. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Wilde, G. (2007). De la depredación a la conservación: génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. *Ambiente y Sociedad*, 10, 87-106.
<https://doi.org/10.1590/S1414-753X2007000100006>

TURISMO, TERRITORIO E INFANCIA EN MISIONES (ARGENTINA). ACTIVIDADES PRODUCTIVAS LIGADAS AL TURISMO EN EL ALTO PARANÁ

Resumen: El norte de la provincia de Misiones (Argentina) se caracteriza por el fuerte impacto del turismo internacional en las economías locales y en la organización y uso del territorio. En este artículo nos proponemos, en primer lugar, sistematizar el entorno productivo y de desarrollo local en que se inserta el turismo como industria, a partir de estadísticas oficiales. Luego, analizamos las formas de participación infantil en diversas actividades productivas ligadas al turismo, en especial aquellas que se desarrollan en las calles, a partir de dos investigaciones etnográficas realizadas allí. Por último, colocamos una serie de interrogantes en torno a las formas en que sucede la venta en la vía pública y argumentamos que, en la mayoría de las ocasiones, las intervenciones estatales que buscan resolver ese problema se dirigen más a sacar a niñas y niños de las calles que a atender y solucionar problemáticas de orden estructural que afectan al conjunto de sus familias.

Palabras clave: Infancia; Actividades productivas; Turismo; Territorio; Misiones.

TOURISM, TERRITORY AND CHILDHOOD IN MISIONES (ARGENTINA). PRODUCTIVE ACTIVITIES LINKED TO TOURISM IN ALTO PARANÁ

Abstract: The north of the province of Misiones (Argentina) is characterized by the strong impact of international tourism on local economies and on the organization and use of the territory. In this article, we propose, first, to systematize the productive and local development environment in which tourism as an industry is inserted, based on official statistics. Then, we analyze the forms of child participation in various productive activities linked to tourism, especially those that take place in the streets, based on two ethnographic studies carried out there. Finally, we raise a series of questions about the ways in which street vending occurs and argue that, in most cases, state interventions that seek to solve this problem are aimed more at getting children off the streets than at addressing and solving structural problems that affect their families as a whole.

Keywords: Childhood; Productive activities; Tourism; Territory; Misiones.

TURISMO, TERRITÓRIO E INFÂNCIA EM MISIONES (ARGENTINA). ATIVIDADES PRODUTIVAS LIGADAS AO TURISMO NO ALTO PARANÁ

Resumo: O norte da província de Misiones (Argentina) caracteriza-se pelo forte impacto do turismo internacional nas economias locais e na organização e utilização do território. Neste artigo pretendemos, em primeiro lugar, sistematizar o ambiente produtivo e de desenvolvimento local em que o turismo como indústria está inserido, com base em estatísticas oficiais. Em seguida, analisamos as formas de participação infantil em diversas atividades produtivas ligadas ao turismo, especialmente as que têm lugar nas ruas, com base em dois estudos etnográficos aí realizados. Finalmente, colocamos uma série de questões sobre as formas como o comércio de

rua ocorre e argumentamos que, na maioria dos casos, as intervenções estatais que procuram resolver este problema têm mais como objetivo tirar as crianças das ruas do que abordar e resolver problemas estruturais que afetam as suas famílias como um todo.

Palavras-chave: infância; atividades produtivas; turismo; território; Misiones.

RECEBIDO: 24/08/2021

APROVADO: 08/04/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGOS

“Meu samba é bife e feijão com arroz”: sobre o restaurante Zicartola e a arte culinária de Dona Zica da Mangueira

RODOLFO TEIXEIRA ALVES

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro/RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-2687-9036>
alves.rodolfo@gmail.com

Introdução, ou início de conversa e couvert de alguns temas importantes

A construção de espaços de sociabilidade negra é recorrente na história urbana do Rio de Janeiro. Nesses locais de ajuntamento formados em sobrados, casas, quintais, terreiros, ruas e praças, criaram-se formas de existência e resistência de culturas afrodiáspóricas. Suspeitos de serem ambientes conspiratórios, de organização política e de revolta, esses agrupamentos sempre motivaram o medo e vigilância senhorial-policial. À revelia da repressão, ao longo dos anos, esses espaços de ajuntamento negro se atualizaram e assumiram outros formatos.

Mocambos, irmandades católicas, zungus e as casas das tias baianas da Cidade Nova, no início do XX, são alguns exemplos. Nas ruas e praças, em volta de barracas e tabuleiros de venda de comida, nesses lugares circulavam notícias e novidades sobre o cotidiano da cidade (Velloso, 1990). As quitandas como fonte de renda, mas também como ponto de articulação e comunicação no meio urbano. A historiografia destaca as práticas religiosas, alimentares e festivas como mediadoras da sociabilidade nesses espaços de ajuntamento negro (Soares, 1998). O encontro promovido para o lazer e festividade, acompanhado de comida e música, é pensado como uma forma de organização política negra. Esses ambientes, que marcaram a cultura urbana carioca, foram responsáveis pela constante (re) africanização da cidade (Moura, 1995).

Podemos entender a sociabilidade como relação de convívio, dinâmica de interação e afetação mútua, orientada por certos impulsos ou finalidades (Simmel, 2006). E entender que o encontro também é criativo, ele gera relações que reverberam nas dinâmicas culturais (Glissant, 2021). Quando falo de espaços de sociabilidade negra quero chamar a atenção para a dimensão espacial das relações que (re)elaboram culturas afrodiáspóricas.¹ Não significa, porém, que esses lugares sejam frequentados apenas por pessoas negras. A presença de outros grupos étnicos, em especial pessoas brancas, a depender do contexto, pode representar alianças e redes ampliadas de apoio para manutenção desses agrupamentos (Moura, 1995).

A comida é uma “força socializante” (Simmel, 2004) nesses espaços de sociabilidade. O comer junto, nesse sentido, alimenta o corpo e fortalece laços comunitários. É a alimentação que garante o “equilíbrio social das comunidades que se alimentam” (Flor do Nascimento, 2015:63) em festividades, em cultos religiosos, nos comércios. Uma questão importante é entender como essa tradição de espaços de sociabilidade negra no Rio de Janeiro reverberou na formação das culturas de alimentação afro-carioca que tem a ver com ingredientes, com comidas, formas de fazer e de comer.

No Rio de Janeiro dos anos 1960, o restaurante Zicartola fez grande sucesso e foi um importante espaço de sociabilidade nas noites cariocas. A articulação entre música popular – o samba, em especial – com comida era a principal atração do restaurante que se anunciava como uma “casa de samba” (Castro, 2004). À frente do negócio, estavam Zica e Cartola, figuras proeminentes da escola de samba Mangueira. Os dois eixos que organizavam o Zicartola – comida e música – representavam o papel que os donos ocupavam no funcionamento do restaurante.

Mas a memória social construída do Zicartola, mesmo que reconheça a importância dessa articulação no seu sucesso, privilegiou o quesito musical e defendeu as atividades do restaurante como movimento cultural de consolidação do samba no Rio de Janeiro. A historiografia desse espaço destaca o encontro entre sambistas, a conciliação entre classes sociais e a atuação de intelectuais na construção desse “fenômeno” que foi o Zicartola (*ibidem*). Com isso, as atenções se voltam para a biografia Cartola, e Zica, em geral, assume papel coadjuvante nessa história.

Neste artigo, trato da história do Zicartola tomando como referência Euzébia da Silva Oliveira (1913-2003), conhecida popularmente como Dona Zica. Abordo, principalmente, sua formação e ofício de cozinheira e chef-proprietária do Zicartola. A trajetória profissional de Dona Zica, como uma mulher negra – atravessada por dificuldades e desigualdades sociais – exemplifica o que Beatriz Nascimento chamou de continuidade do colonialismo patriarcal nos processos de modernização do mercado de trabalho brasileiro. Mulheres como Dona Zica passaram a ocupar majoritariamente papéis atribuídos a elas desde a escravidão, como empregos domésticos e funções de baixa remuneração na indústria. Nisso se observa, aponta Beatriz Nascimento, a preservação do fator racial como um importante elemento para discriminar e hierarquizar grupos sociais (Nascimento, 2021:58).

Lélia Gonzalez, ao discutir o Censo brasileiro de 1950, aponta a tríplice discriminação que atinge as mulheres negras – raça, classe e gênero – e fundamenta a divisão social da força de trabalho. Predominava entre elas o analfabetismo, e no mercado de trabalho, 90% viviam de serviços pessoais. Seus dados são impor-

1 Essa questão tem relação com minha pesquisa de doutorado, dedicada ao circuito contemporâneo de restaurantes afros do Rio de Janeiro.

tantes porque ilustram o contexto social de Zica, como veremos. De todo modo, é também Lélia Gonzalez quem defende que, mesmo com a condição de superexploração da mulher negra no Brasil, devemos considerar “as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa” (Gonzalez, 2020:62).

A cozinha foi um dos projetos de vida de Zica. Em geral, esse projeto é tratado pela bibliografia como “sonho” de realização pessoal. Por aludir a um fenômeno psíquico, ou de desejo e aspirações no seu sentido figurado, deixo de lado essa palavra. Não pretendo tratar a biografia de Zica pelo viés da singularidade individual e não discuto nenhuma qualidade *sui generis* dela. Nem defendo a ideia de valorização de méritos pessoais deslocados de circunstâncias sociais, políticas e econômicas mais amplas. Com isso, recorro ao conceito de *projeto* porque entendo como mais coerente com as questões que apresento. Ele nos leva a entender objetivos, meios e possibilidades para sua realização. A compreensão de circunstância, negociações e possibilidades nos afasta do racionalismo, por destacar, na trajetória de vida analisada, processos de adequação e reelaboração dos projetos, de acordo com a interação com o mundo social, com suas redes de apoio e de sociabilidade (Velho, 1994). Ressalta, portanto, a agência de Zica e seus projetos em busca de melhores condições para ela e sua família. O uso da culinária para esse propósito é o que discuto neste artigo.

Pensar o ofício de Dona Zica como arte culinária é mais uma provocação do que uma proposta conceitual. Ao definir como arte o gesto humano de transformação e combinação de ingredientes (Montanari, 2013: 56), quero dar destaque às habilidades de quem o faz e como elas são reconhecidas socialmente como algo especial. Aposto no caráter formativo dessas habilidades por desconsiderar a genialidade como uma qualidade inata.

Aqui, quero ressaltar as sabedorias, técnicas e domínio de Zica na culinária como qualidades adquiridas tanto via mulheres de sua família quanto pelas suas experiências práticas de trabalho. Sua notoriedade na culinária é resultado dos anos que ela dedicou ao projeto de melhorar de condição de vida. Entendo, portanto, a cozinha e o comércio de comida como um recurso social e político possível para a autonomia financeira de famílias negras, sobretudo aquelas chefiadas por mulheres, para mais conforto e financiamento de projetos familiares (Caduda, 2019; Machado, 2021).

Para elaboração deste artigo, busquei na imprensa carioca dos anos 1960 notícias e crônicas sobre o Zicartola. Através da Hemeroteca Digital² da Biblioteca Nacional, tive acesso aos principais jornais em circulação nesse período, como Jornal do Brasil, Diário de Notícias, Correio da Manhã e Última Hora, que cobriram a programação do restaurante e ressaltaram a importância daquela “casa de samba” ao longo dos seus anos de funcionamento.³ A escolha de trabalhar com material de imprensa como recurso metodológico para elaboração do texto foi importante porque possibilitou mapear representações, imaginários e conflitos envolvendo o restaurante. Reafirmo que jornalismo nos anos 1960 era uma profissão que agenciava o cotidiano da cidade (Alves, 2021), e esse é um ponto importante para entender o sucesso do Zicartola. Assim, conforme a imprensa narrava o que acontecia por lá, o conjunto de reportagens, crônicas e notas que o restaurante recebeu colaborou para a construção de sua fama.

2 No sistema de busca, selecionei período (1960-1969), Rio de Janeiro, com as palavras-chave: “Zicartola” e “Zica comida” (sem aspas nas duas). Li o material que apareceu como ocorrência e elaborei relatório, anotando os pontos que julguei importantes, que usei posteriormente para escrever o artigo que segue.

3 O material do jornal O Globo, que não está disponível na hemeroteca, acessei no seu acervo digital particular.

Também discuto os desdobramentos do Zicartola após seu fechamento ainda em meados dos anos 1960. Nos anos seguintes, Zica e Cartola tentaram reerguer o restaurante em outros formatos e até mesmo em outra cidade, em São Paulo. Mostro que o modelo Zicartola – casa de samba, com música e comida – inspirou outras iniciativas que se projetaram como espaço de sociabilidade da boemia carioca. É nesse período pós-fechamento que a memória social do Zicartola entrou em disputa. Nesse contexto emergem discursos acusatórios que buscam justificar o fracasso comercial do restaurante. Aqui o jornalista João Antônio (1937-1996) se destaca com suas crônicas, que apontam as diferenças de classe e geracional como fatores da derrocada do restaurante.

Na seção que segue, falo da formação profissional de Dona Zica e como das suas experiências de trabalho emergiu o projeto de ter um restaurante. Nas seções seguintes, falo das expectativas com a inauguração do Zicartola; das mudanças que o projeto teve, a construção de sua fama até o fechamento; e encerro analisando os desdobramentos nos anos seguintes, o modelo que tentou ser replicado e a consolidação da memória social dessa “casa de samba”.⁴

Para o começo de conversa, quero que se entenda que a tradição dos espaços de sociabilidade negra no Rio de Janeiro mostra que, nesses ambientes, comida nunca foi coadjuvante. Pelo contrário, é a comida que dá inícios aos trabalhos. A comensalidade, nesse sentido, está ligada a técnicas de cuidado do corpo e à reafirmação de laços comunitários que envolve questões sociais e simbólicas. Por essa razão, para narrar a história do Zicartola, não podemos colocar a culinária em segundo plano. Foi a arte culinária de Dona Zica, aliás, que motivou a realização desse fenômeno nas noites cariocas dos anos 1960.

Trajetória profissional e formação culinária de Dona Zica

Na biografia que escreveu sobre Dona Zica, Odacy de Brito Silva (2001) constrói sua personagem como uma mulher forte e perseverante, que enfrentou as dificuldades da vida com afinco, sempre em busca de melhores condições para sustento de sua família. Denilson Monteiro (2012:78) diz a mesma coisa no livro que escreveu sobre Cartola, afirmando que a esposa do compositor de Mangueira “era uma mulher movida pelo sonho de uma vida mais confortável para sua família”.

A moral do trabalho e da superação é o que marca a narrativa da trajetória de vida de Zica, uma mulher negra e pobre, quase inabalável diante de perdas e adversidades. Mas também aparece sentimentos de carência e solidão; a falta de companheirismo em alguns relacionamentos e a sobrecarga de ter que cuidar e prover o sustento dos filhos. Uma luta por sobrevivência que muitas vezes Zica enfrentou sozinha, amparada, vez ou outra, por sua rede de ajuda, que incluía sua mãe e irmãos.

4 Escolhi construir o texto apontando a sucessão cronológica dos fatos para mostrar o processo em que os projetos foram engendrados. Por essa razão o artigo ficou tão extenso. Com a necessidade de indicar e analisar os pontos importantes desse processo, de articular fatores ao longo do tempo, não pude prescindir de informações, nomes, situações e acontecimentos. Enxuguei o máximo que pude, e talvez aí se apresentem algumas lacunas do argumento. Deixei de lado, entre outros assuntos, a discussão sobre Ditadura civil-militar. Sobre essa questão na história do Zicartola, Castro (2004) já trabalhou muito bem. Aponto, para pesquisas futuras, a existência de documentos interessantes no Arquivo Nacional que mostram a vigilância e imaginários dos militares sobre as articulações Zicartola. Do formato do texto, busquei uma forma cadenciada, fluida, e isso explica a ausência de citações em recuo.

Essas dificuldades, segundo Zica, fizeram dela “uma mulher disciplinada, trabalhadora e digna” (Silva, 2001:60). Sua força de trabalho empregada nas múltiplas funções que ocupou aparece, em sua narrativa biográfica, como o caminho da superação das adversidades. Mas é importante ressaltar que a biografia de Zica foi escrita nos anos finais de sua vida, quando ela já era uma figura renomada no meio artístico, social e político. Era, portanto, momento privilegiado para Zica elaborar sua história de vida, dando respostas para explicar escolhas, situações e experiências que viveu ao longo dos seus quase 90 anos de idade. Foi aí que a narrativa da superação ganhou força. De todo modo, suas experiências profissionais ajudam a entender como, no decorrer de sua vida, a culinária se tornou um recurso para garantir condições mínima de existência para ela e sua família.

Zica, como sua avó e mãe, iniciou sua vida profissional nos serviços domésticos desde a infância. Trabalhou em casa de família na Zona Sul carioca; lavou e passou roupa “para fora”, serviços que ela fazia em casa; em certa altura de sua vida adulta, trabalhou no chão de fábrica. Zica aprendeu suas primeiras habilidades na cozinha com as mulheres de sua família. Quando tinha aproximadamente 12 anos, era ela quem ajudava sua mãe, Gertrudes Efigênia dos Santos, a preparar jantares, almoços e pratos avulsos que fazia sob encomenda, como forma de complementar a renda familiar.

Depois de trabalhar como empregada doméstica e operária, Zica iniciou sua carreira de cozinheira no Clube Embaixada do Sossego. Começou lavando pratos e pouco tempo depois já era ajudante de cozinha. Por volta de 1945, segundo Silva (2001:72), Zica já era cozinheira no restaurante de um tal Albano no Clube Bola Preta. Anos depois, nas vésperas da inauguração do Zicartola, Zica lembrou dessa passagem pelo Bola Preta numa reportagem do Jornal do Brasil (JB). Contou que no Bola Preta começou como auxiliar de Dona Gabriela e com ela “aprendeu os últimos requintes que faltava à arte de temperar”. Quando Dona Gabriela caiu doente, foi Zica quem assumiu a posição de cozinheira-chefe. A partir daí, ela trabalhou nas cozinhas de Albano por alguns anos, no Bola Preta e em outros restaurantes que o empresário abriu na cidade (Jornal do Brasil, 9/11/1963). Mas teve deixar o emprego quando sua filha Vilma ficou doente. Sem rede de apoio que lhe auxiliasse com os cuidados da filha, Zica pediu demissão e voltou a lavar e passar roupa em casa para estar próxima de Vilma.

Nos finais dos 1950, Zica já dividia a vida com Cartola. Ela foi fundamental para a recuperação física e artística do compositor, que antes de reencontrá-la, enfrentava problemas com doença e amargurava certo esquecimento no meio artístico.⁵ Após o renascimento de Cartola, a residência do casal em Mangueira passou a ser frequentada por jornalista, intelectuais e artistas. Circulavam por lá figuras como Jota Efegê, Lucio Rangel e Sergio Porto, que além de ver o Cartola tocar, iam “saborear a carne seca com abóbora, a língua com purê de batatas e o feijão” de Zica (Monteiro, 2012:78).

Certo dia quem subiu o morro foi o compositor Lamartine Babo com o cineasta francês Marcel Camus, que estava no Rio de Janeiro para produzir seu filme *Orfeu Negro* (1959). O cineasta queria experimentar a “autenticidade” da vida no morro, ambiente que seu longa metragem buscava retratar. Essa visita foi lembrada pelo JB na ocasião da morte de Lamartine Babo, em 1963. Segundo a reportagem,

5 Como o objetivo deste artigo é trabalhar a trajetória profissional de Zica, opto por não me aprofundar na história de vida de Cartola. Para entendimento mais aprofundado sobre biografia do compositor, sugiro consultar os seguintes livros: “Cartola: os tempos idos”, de Marília T. Barboza da Silva e Arthur L. de Oliveira Filho (1989); “Zicartola: Política e samba na casa de Cartola e Dona Zica”, de Maurício Barros de Castro (2004); e “Divino Cartola: uma vida em verde e rosa”, de Denilson Monteiro (2012).

o falecido tinha apreço pela moqueca de camarão de Zica, comida que foi feita para recebê-lo naquele dia em que ele subiu a Mangueira acompanhado de Camus. O francês se lambuzou com o prato, só teve dificuldade com a pimenta. Não estava acostumado (Jornal do Brasil, 9/10/1963).

O contato do casal com o cinema não parou por aí. Zica e Cartola atuaram como ponta em Orfeu Negro e, posteriormente, em Ganga Zumba (1963), de Cacá Diegues. Neste último filme, Zica também trabalhou na cozinha durante as filmagens em Campos (RJ), quando foi contratada por Cacá Diegues para preparar as refeições da equipe. Na mesma reportagem do JB supracitada, Zica fala dos pratos que fazia e do sucesso da sua cozinha nos bastidores do filme, “sem poder esconder um pequeno toque de orgulho pelas suas próprias qualidades de cozinheira”, considera o jornalista Mauro Ivan, autor do texto (Jornal do Brasil, 9/10/1963).

Aos poucos, Zica conquistou o paladar de gente importante do Rio de Janeiro, e isso lhe abria portas e criava oportunidades. Assim, a cozinha se forjou como principal caminho de atuação profissional de Zica, algo que lhe rendia reconhecimento social, renda e orgulho pessoal. Mário Saladini, diretor do Departamento de Turismo do Rio de Janeiro nos finais dos anos 1950, era uma dessas pessoas. Segundo Castro (2004:55), como Zica e Cartola eram referências comunitárias na Mangueira, era comum que em época de eleições eles fossem procurados por candidatos atrás de voto. Foi assim que se aproximaram de Saladini.

Monteiro (2012:78) afirma que Zica era a “cozinheira predileta” de Saladini, então foi a ele que ela recorreu quando as coisas apertaram em Mangueira, em finais de 1950. Ela buscava moradia no centro da cidade com o objetivo, segundo Castro (2004:55), de conseguir oportunidades de trabalho fora do Morro de Mangueira. E Saladini ajudou cedendo um sobrado na Rua dos Andradas, 81, onde também abrigaria a Associação das Escolas de Samba. Zica e Cartola ficaram como zeladores do espaço, em troca da moradia.

Por volta de 1961, o casal já estava no sobrado, e a turma que antes subia a Mangueira passou a frequentar a casa nova para acompanhar aquilo que Monteiro (2012:78) chamou de “samba gastronômico”. Nesses encontros, Zica vendia comida para complementar a renda da casa. O jornalista Sergio Cabral, que na época escrevia sobre samba no Jornal do Brasil, lembra que acompanhava Lucio Rangel, Sergio Porto, Jota Efegê, Lamartine Babo, entre outros, nos almoços do sobrado: “a Zica fazia comida, fazia uma feijoada e comprávamos bebidas, aquelas coisas todas” (Castro, 2004:56).

Nesse mesmo período, Zica investiu na construção de um carrinho de mão e foi vender marmitas para os trabalhadores rodoviários num ponto dos ônibus da Praça Mauá. A ideia partiu de seu amigo Mangueirinha, que era motorista e falou para Zica da dificuldade que ele e seus colegas tinham de comer bem e barato nos arredores. Zica iniciou com 10 marmitas; não demorou muito para começar a servir uma média de 40 jantares e 20 almoços, diariamente. Quantidade essa que, aliás, não atendia a demanda. A marmita simples, em geral com feijão, arroz e carne bovina ou peixe, fazia sucesso. Era a escolha de motoristas, trocadores, vendedores de jornal e transeuntes da região que buscavam uma opção boa e barata.

A reportagem do Jornal do Brasil de 19 de julho de 1961 já considera Zica “uma das maiores cozinheiras do Rio”. O título vem pelos anos que trabalhou em cozinhas profissionais e, sobretudo, por

ser a cozinheira predileta de pessoas ilustres do meio social, cultural e político do Rio de Janeiro. "É tão boa na cozinha e tão famosa [...] que tem freguesia certa e fervorosamente adepta dos almoços e jantares que prepara", diz a reportagem. Uma dessas pessoas é o já citado Mário Saladini, apresentado pelo JB com um articulador de encontros no sobrado da Rua dos Andradas. A reportagem encerra dizendo que Zica tinha planos de arrendar uma cozinha ou uma pensão para se dedicar com afinco ao seu ofício. Àquela altura, ela certamente entendia que a fama que vinha conquistando com suas habilidades culinárias poderia criar oportunidades. Deixar de vender comida na rua – ou em encontros ocasionais em casa – para ocupar um espaço com essa atividade, era uma projeção que Zica fazia em 1961.

Dias antes da publicação da reportagem do JB, e talvez por essa razão ela tenha sido feita, as habilidades culinárias de Zica foram reverenciadas pelo cronista Stanislaw Ponte Preta (pseudônimo de Sergio Porto) no Diário da Noite. Intitulada "Grão de bico com Cartola", a crônica fala do ambiente da casa dos sambistas e da simbiose de comida com samba que entrelaça Zica e Cartola. O texto, na galhofa característica de Stanislaw Ponte Preta, diz que o "grão de bico, acompanhado de violão, arroz de forno e carnes diversas" servido aos convidados era de qualidade tal que deixou o pintor Raimundo Nogueira estarelecido. Para Sergio Porto, que era uma pessoa próxima do casal e da turma que frequentava sua casa, Zica era "uma espécie de José Fernandes⁶ dos pobres", só que ao invés de "Au Bon Gourmet" em Copacabana, "ela tem uma bateria de 40 marmitas, que bota num carrinho com comida de sua autoria (letra e música) e leva para Praça XV, à noitinha" (Diário da Noite, 11/7/1961).

O sobrado da rua dos Andradas 81 foi um marco na trajetória de Zica e Cartola. Lá eles estreitaram relações, fizeram novos amigos e ampliaram o campo de possibilidades para outros projetos. Baseado nas informações expostas acima, creio que é nesse período (finais dos anos 1950 e início dos 1960) que Zica amadureceu para si o projeto de atuar como cozinheira, dedicando-se a iniciativas para ampliar sua renda e melhorar a condição de vida ao lado de Cartola. A culinária, paulatinamente, foi se mostrando um recurso para essas finalidades. A notoriedade que conquistou de figuras importantes, a exaltação nos jornais cariocas, o sucesso de suas marmitas na Praça XV, naquele momento, talvez tenha alimentado em Zica o desejo de ter um espaço apropriado para exercer seu ofício. E, como vimos, além de prover uma fonte de renda, a comida de Zica também se tornou uma questão de orgulho pessoal.

As atividades no sobrado e venda das marmitas de Zica na Praça XV durou até a chegada da ordem de despejo para demolição do prédio, provavelmente em meados de 1963. Há notícia de que a Associação das Escolas de Samba ainda tinha sede na rua dos Andradas 81 até fevereiro desse ano, e que lá aconteceu a apuração do concurso "Cidadão Samba 63" (Correio da Manhã, 5/2/1963). Em agosto, uma reportagem do JB sobre Cartola afirmou que ele residia no mesmo endereço, e que era lá que ele fazia planos de casamento com Zica (Jornal do Brasil, 7/8/1963).

Um mês depois, em 5 de setembro de 1963, Zica assinou contrato com seus sócios para fazer o Zicartola na Rua da Carioca, 53. Nesse período, segundo Maurício Barros de Castro (2004:60-61), Zica trabalhava como cozinheira em um restaurante do Edifício Avenida Central, no Centro do Rio, quando

6 – Maître especializado em cozinha francesa que gozava de certo prestígio na imprensa carioca dos anos 1960. No final dessa década, José Fernandes abriu o Chez Toi na Rua Cinco de Julho, 312, em Copacabana.

o empresário Eugênio Agostini, frequentador dos pagodes no sobrado da rua das Andradas, resolveu investir no projeto de Zica de ter um restaurante.

Acompanhar as notícias na imprensa carioca dos anos 1960 a respeito de Dona Zica possibilitou costurar informações valiosas sobre sua formação, na prática, como profissional de cozinha. Os ensinamentos matrilineares que ela adquiriu em casa, desde a infância, foram se aperfeiçoando ao longo dos anos com sua atuação em restaurantes do Rio de Janeiro. A cozinha como ofício, como vimos, apresentou-se com um campo de possibilidade para prover melhores condições de vida para sua família. Zica investiu tempo, dinheiro e esforço pessoal nisso. Ela trabalhou para outras pessoas, vendeu comida em casa, nas ocasiões festivas, e na rua, com seu carrinho na Praça XV.

Era um ofício que lhe dava uma condição diferente de suas atividades laborais anteriores. Assim, mesmo que nem sempre rendesse ganhos financeiros expressivos, o reconhecimento público e o orgulho pessoal pelo seu trabalho também eram ganhos importantes. Por esse motivo, defendo que o desejo de Zica de ter o seu próprio restaurante foi um projeto amadurecido diante dessas circunstâncias, que envolvia a busca por autonomia financeira, notoriedade e autoestima, para superar as adversidades da vida.

Partindo dessas questões, devemos reconhecer que Eugênio Agostini e seus primos, que vieram a ser sócios de Zica, não tiveram a brilhante ideia que gerou o Zicartola. Vejo como um equívoco atribuir a construção do restaurante à benevolência financeira de empresários ricos. Prefiro acreditar que essa foi uma aliança estratégica de Zica para realizar seu projeto, que vinha sendo ventilado pelo menos desde 1961. O que faltava era dinheiro, e isso a família Agostini tinha de sobra.

Inauguração do Zicartola: uma pensão casa de samba

Nos meses finais de 1963, antes mesmo de inaugurar, o restaurante de Zica e Cartola já era assunto nos jornais. Trazia a novidade de ser a primeira “casa de samba” da cidade, como se anunciava, com a promessa de reunir ali os compositores cariocas e servir a afamada comida de Zica. Mario Cabral, em sua coluna no Tribuna da Imprensa (5/10/1963), escreveu que ali seria “o novo endereço dos sambistas e dos *gourmets* de paladar requintado” do Rio de Janeiro.

Após encontrar o imóvel e assinar o contrato, os sócios⁷ investiram na reforma do espaço para inaugurar dentro dos conformes. O jornalista Mauro Ivan informou em outubro de 1963 que a reforma estava em andamento e que as expectativas do casal com a inauguração do restaurante eram grandes (Jornal do Brasil, 9/10/1963). Em 14 de novembro, Jacinto de Thormes escreveu que as obras estavam finalizando e que a abertura seria ainda naquele mês (Última Hora, 14/11/1963). Mas a obra atrasou, pois em 7 de fevereiro de 1964 o mesmo jornal noticiou que o Zicartola abria nas semanas seguintes para os “boêmios mais autênticos” (Última Hora, 7/2/1964).

A inauguração, porém, só aconteceu no dia 21 de fevereiro de 1964. Foi uma festa reservada para amigos do casal que durou toda a madrugada daquela sexta-feira, regada a música, bebidas e “angu à baiana à altura dos talentos de Zica” (O Jornal, 1/3/1964). Estiveram presentes compo-

7 O contrato foi assinado no dia 5 de setembro de 1963, firmando sociedade entre Zica e os primos Eugênio Agostini Xavier Neto, Renato Agostini Xavier e Fábio Agostini.

sitores, cantores e representantes de escolas de samba, jornalistas, políticos, empresários; alguns desses já frequentadores assíduos dos pagodes nas casas de Zica e Cartola, com o crítico musical Lucio Rangel e o jornalista Jota Efegê.

A abertura ao público aconteceu na segunda-feira seguinte, no dia 24. Era mais uma opção para o almoço dos comerciários do entorno da movimentada rua da Carioca. O som das panelas no fogão, o falatório dos clientes e o cantar dos pedidos para a cozinha substituíram as violas e batuques da véspera. Naquele dia, o prato abre-alas do Zicartola foi o famoso feijão manteiga com lombo de porco à mineira da chef Zica.

"Comida caseira" e "cozinha brasileira" são categorias que aparecem nos jornais para caracterizar o cardápio do Zicartola. Elas significam, nesse universo analisado, comida simples, popular e cotidiana, algo não sofisticado. E era valorizada justamente por essa razão, uma vez que comida sofisticada era associada às cozinhas estrangeiras que mobilizavam a classe média nos restaurantes da Zona Sul do Rio de Janeiro.⁸ Lembro, mais uma vez, a aproximação que Sergio Porto (Stanislaw Ponte Preta) fez entre Zica e José Fernandes – este que era um *bon gourmet* de Copacabana.

Zica fazia a comida brasileira e, vez ou outra, chamava o Zicartola de pensão, palavra que remete à comercialização de refeições em ambiente doméstico. Talvez fizesse isso para afastar seu negócio da ideia de *restaurante*, essa instituição cultural urbana que ganhou ares de sofisticação com a cultura gastronômica da modernidade (Spang, 2003). O essencialismo que atravessava o imaginário intelectual em torno da "cultura popular" como tipificação de autenticidade encontrava, no Zicartola, seu melhor exemplo, na culinária e na música.

Veremos, na seção seguinte, com existia naquele contexto um apelo intelectual à cultura popular. De todo modo, era no Zicartola que se encontravam as "iguarias singelas e gostosas típicas da cozinha brasileira" (O Globo, 28/2/1964).⁹ A simplicidade era, portanto, a estética que caracterizava a comida, a música, a ornamentação do espaço. Não havia "nada de requinte nem de preciosismo na decoração e ambiente do Zicartola", a moda da cozinha de Zica era brasileira e nada tinha a ver com o francesismo gastronômico da época (O Globo, 28/2/1964).¹⁰

O restaurante foi anunciado pela imprensa como novidade por aliar música e culinária, especialmente pelas competências e notoriedade de Cartola e Zica no meio cultural da cidade. Inicialmente, servia almoço até o fim da tarde e, à noite, funcionava como um bar, servindo bebidas. O almoço, segundo

8 Com sarcasmo, Mário Cabral reconheceu seu receio de que fosse dado ao restaurante de Zica e Cartola "um nome sofisticado que deturpasse a pureza dessa iniciativa", algo como "Cartola's", à exemplo dos "abomináveis genitivos possessivos que infestam Copacabana" (Tribuna da Imprensa, 5/10/1963). Zicartola, como uma junção de nomes, para ele, representava bem a simplicidade de seus proprietários.

9 No seu livro de receita, organizado por sua neta, Zica listou as "receitas do Zicartola": angu à baiana, arroz com leite de coco, arroz com linguça, arroz de carreteiro, bobó de camarão, carne seca com abóbora, costela de boi com aipim, couve à mineira, cozido, farofa amarela, feijoada, frango com quiabo, galinha de cabidela, mocotó, moqueca de peixe, pirão, rabada com batata e agrião, tripa à lombeira, vatapá e xinxim de galinha (Nogueira, 2004).

10 Anos depois, considerando o fracasso comercial do Zicartola, o jornalista Sergio Bittencourt escreveu que o restaurante "nunca passou de uma pensão de terceira categoria, no que tange às instalações", com uma "comidinha pra lá de decente, a melhor que se comeu, àquela época, no Rio de Janeiro" (O Globo, 27/5/1966).

o jornal O Globo, era “concorridíssimo” e por lá se encontrava pessoas ilustres, com a atriz Germana de Lamare, que esteve no restaurante com seu namorado para comer “o bife de Zica” (O Globo, 28/2/1964).

No calor da inauguração, encontrei mais menção à comida de Zica do à música de Cartola. Walda Menezes ressaltou em sua coluna “Jornal de Mulher” que, além de Zica ser muito ativa na Escola de Samba de Mangueira, estava mostrando em seu restaurante “que em arte culinária, é a maior” (O Jornal, 27/2/1964). A comida prevalecia nesse momento porque a programação musical ainda não tinha tanto espaço no restaurante. Nas informações que encontrei nos jornais, sexta-feira era o dia de samba. Nota-se que nos seus primeiros dias inaugurado, o Zicartola apareceu como novidade nos roteiros para as noites de final de semana nos principais jornais da cidade. Maria Adelaide Ferreira indicou para suas leitoras do Caderno Ela que, para a ceia de sábado, além das opções de restaurantes na Zona Sul, havia o Zicartola no Centro (O Globo, 7/3/1964).

A bibliografia que aborda a história do Zicartola dá demasiada atenção ao quesito samba e à articulação entre sambistas, jovens universitários e intelectuais. Assim, Cartola ganha centralidade na narrativa, e a culinária de Zica, mesmo que mencionada, fica em segundo plano (Castro, 2004; Monteiro, 2012). A construção dessa memória centrada no samba e na figura de Cartola também se observa nas crônicas jornalísticas da época. Por mais que louvassem a culinária de Zica, é o samba a grande atração nos noticiários do Zicartola. Com isso, a “pensão” de Zica, pouco sofisticada aos olhos de alguns, perde seu lastro histórico de anos dedicados à cozinha como projeto de vida.

Obviamente, não estou propondo ignorar a importância do Zicartola para o samba e toda resistência à ditadura civil-militar que ali se formou. O problema é perder de vista que esse restaurante, hoje entendido como lendário, foi a realização de um projeto de vida de Zica. Estou propondo entender a culinária como recurso de sustento de famílias negras, sobretudo aquelas chefiadas por mulheres. É uma estratégia ancestral de sobrevivência, passada de mães para filhas como forma de proteção.¹¹

O samba temperado do Zicartola

O jornalista Sergio Cabral, lembrando das noites do Zicartola, escreveu que Zica era “tão craque” na cozinha quanto Cartola era no samba (O Pasquim, 2/11/1971). Foi a junção da comida de Zica com a música de Cartola, da panela e violão, que garantiu o sucesso do restaurante. Jota Efegê relata a mesma experiência, fala dos shows improvisados de Cartola, Zé Ketti, Clementina de Jesus, entre outros, e que a presença na casa era constante “para saborear o *ragu* condimentado pela Zica entre goles de *bia*, ou de *ceva* bem geladinha” (Efegê, 1979:104).

Por mais que as qualidades artísticas do casal fossem notórias, é inegável que na receita do sucesso do Zicartola a imprensa foi um agente importante de propaganda. Frequentavam o restaurante figuras renomadas do jornalismo, da literatura, pessoas envolvidas com política, que tinham espaço na imprensa carioca. Do material aqui analisado, as crônicas jornalísticas são as mais interessantes. É um gênero de escrita situacional que opera como registro do cotidiano a partir da experiência pessoal de

11 Tia Cincinha, neta de Tia Ciata, relata que as mulheres de sua família todas sabiam fazer doces. O ensinamento passado pelas mais velhas era saber fazer “qualquer coisa pra ganhar dinheiro” em momento de desamparo. “Cada um nas suas casas, os que iam nascendo são sabiam ainda e ia-se ensinando” (Moura, 1995:69).

quem escreve. Com uma dose de literatura, a crônica constrói representações sobre situações, lugares e pessoas em momentos específicos, gera reconhecimento e conexão com quem lê. Além dos já citados Jota Efegê e Sergio Porto, circulavam pelo Zicartola Rubem Braga, Vinícius de Moraes, João Antônio, Sergio Cabral, Walter Wendhausen, Lucio Rangel, Mauro Ivan, Juvenal Portella, entre outros.

Essas figuras escreviam sobre as noites de samba e, com pessoas ilustres, tinham suas presenças notadas nas páginas dos jornais dedicadas à vida da sociedade carioca. Com prestígio social, eram esses nomes que, na imprensa, davam certa legitimidade ao restaurante musical de Zica e Cartola. Esses cronistas, como produtores de discurso em uma plataforma de legitimação e de prestígio social como era o jornal à época, consolidaram a memória do Zicartola centralizada no samba. A culinária como uma atração do restaurante, passa a ser mencionada apenas aqui e ali. O que ganha destaque nas crônicas (e nos registros fotográficos) é a "cambada de divinos" – Cartola, Zé Ketí e Nelson Cavaquinho –, como escreveu Hermínio Bello de Carvalho (1964). Comida e Dona Zica, nesses registros, foram apequenando e assumindo papel de coadjuvantes nessa memória onde prepondera a voz, a imagem e feitos dos homens.

Imagem 1: Noite de samba no Zicartola. Ismael Silva ao violão, Cartola sentado aos seus pés, Sergio Cabral com o microfone e Jota Efegê atrás, à esquerda (de óculos), observando o show.



Fonte da imagem: Acervo Biblioteca Nacional (1964).

Os shows musicais, antes improvisados às sextas-feiras, passou a ser constante na programação do Zicartola. A fotografia acima retrata o memento de uma "noite de homenagem" à Ismael Silva. Esse era o evento de quarta-feira que passou a acontecer a partir maio de 1964, organizado por Sergio Cabral e Hermínio Bello de Carvalho com o intuito de consagrar, no Zicartola, pessoas importantes da música

popular brasileira. Além de Ismael Silva, foram condecorados com a “Ordem da Cartola de Ouro” nome como Elizeth Cardoso, Dircinha Batista, Aracy de Almeida, Dorival Caymmi, Ciro Monteiro e Heitor dos Prazeres. A ocasião contava com a presença e show dos homenageados, e com público que “se comprimia no salão do Zicartola para aplaudi-los” (Diário de Notícias, 15/5/1964). Na programação semanal da casa também tinha a noite do “samba sem compromisso”, “noite de partido alto” e “noite de samba”.

Essa programação musical se consolidou em maio de 1964. No período que precede esses eventos musicais, a atração principal do Zicartola era os almoços de Zica. No mês que o restaurante abriu, Mauro Ivan e Luiz Paulo escreveram na coluna “O samba cá entre nós” que o menu do Zicartola era feijão e samba, e que lá era ponto de encontro de todas as camadas “que almoçam e jantam nele só para dizer que comeram o feijão que Zica” (Jornal do Brasil, 27/2/1964). O texto, publicado numa quinta-feira, convida os leitores a irem a casa no dia seguinte para aproveitar o feijão com samba: “Mas é bom chegar cedo porque a frequência é muito grande e lugar para sentar não sobra”, advertem.

No dia seguinte, a reportagem “Meu samba é bife e feijão com arroz” deu destaque à história de vida de Zica (O Globo, 28/2/1964). Quase um mês depois, Wilson Figueiredo escreveu no “Segunda Seção” do JB que o sucesso do Zicartola vinha da união da comida de Zica com o samba de Cartola. Mas os frequentadores, segundo ele, não estavam satisfeitos com almoço diário e o jantar apenas às sextas-feiras, então passaram a reivindicar uma programação noturna semanal, com comida e música. Foi quando o restaurante, “cedendo à pressão de seus clientes, passou a servir jantar e música todas as noites, de segunda a sexta” (Jornal do Brasil, 19/3/1964).

Com a criação da “Ordem da Cartola Dourada”, o samba assumiu protagonismo no Zicartola. Hermínio Bello de Carvalho, um dos criadores do programa, escreveu que a referência era a “Ordem das Jarreteiras” outorgada pelo “nobre império britânico”. Para ele, no entanto, “Ordem da Cartola Dourada” era de maior nobreza (Carvalho, 1964). Aos poucos, nos meses seguintes de sua inauguração, o Zicartola se tornou um importante espaço de culto ao samba, como escreveu o crítico musical Walter Wendhausen (Leitura, 1964).

No “Panorama” do JB, se recomendava o seguinte: “Está sendo considerado muito bem ir ao Zicartola às quartas-feiras. Quem chega depois das sete da noite já não encontra lugar para parar seu carro na Rua da Carioca” (Jornal do Brasil, 19/5/1964). Em junho, com shows frequentes, o Zicartola ganhou um palco e aparelhagem de som nova (Jornal do Brasil, 18/6/1964). A fama do restaurante corria a cidade e ia além, como notou Mauro Ivan e Juvenal Portella: “[...] terça-feira, apareceu no restaurante um grupo de moças e rapazes paulistas que vieram ao Rio exclusivamente para conhecer a boa música de Cartola, Zé Ketí, Nelson Cavaquinho e Ismael Silva” (Jornal do Brasil, 25/6/1964).

O Zicartola se tornou parada obrigatória para as pessoas interessadas em “samba do morro”. Mesmo que nem todo artista fosse propriamente do morro (de Mangueira ou outros), era essa geografia simbólica, atrelada à vivência dos sambistas na Zona Norte e seus subúrbios, que justificava a autenticidade do que se experienciava naquelas noites. O escritor Rubem Braga relatou sua visita ao restaurante: “a verdade é que o Zicartola inaugurou um gênero que fazia muita falta no Rio e que vai pegar: a Casa de Samba” (Jornal do Brasil, 11/9/1964).

Afamado sobretudo pelo ritmo musical e pelos encontros que proporcionava, nas páginas dos jornais, a culinária do Zicartola foi perdendo espaço. Não perdeu sua importância, é claro. Ideias com “o samba temperado com azeite de dendê do Zicartola” (Jornal do Brasil, 6/9/1964), vez ou outra, representava a articulação entre comida e música da casa. Mas tudo se curvou ao samba, até mesmo o cardápio, que apresentou a novidade de nomear os pratos em homenagem à artistas: moqueca de peixe à Sinhô; xinxim de galinha à Ari Barroso; peixe de coco à Lamartine Babo; frango de cabidela à Noel Rosa; caruru à Carmem Miranda; Angu à Assis Valente (Diário Carioca, 4/10/1964). Ser uma “casa de samba” era o principal marketing do restaurante. Era no Zicartola que se encontrava o “samba mesmo”, o mais autêntico da cidade. Até vir os problemas.

A memória construída do Zicartola privilegiou o aspecto da harmonia e não deu espaço para os conflitos e problemas que resultaram, ao menos em parte, no declínio do restaurante. Colaboraram com isso as crônicas jornalísticas da época e dos anos subsequentes; a memória oral de quem frequentou as noites daquela “casa de samba”, apropriada e ecoada pela historiografia dedicada ao assunto. Esse aspecto aglutinador do Zicartola é representado pela formação de um microuniverso de interação entre distintas classes sociais e pessoas oriundas de diferentes partes do Rio de Janeiro. Na construção dessa memória, o binarismo entre “morro” e “cidade”, “Zona Norte” e “Zona Sul”, “povo” e “universitários” são categorias mobilizadas para reforçar o imaginário de uma cidade partida que se encontrou, momentaneamente, no lendário Zicartola. Foi lá, portanto, que essa gente se reuniu e produziu juntos – o que é inegável. Mas correm nas margens memórias de conflitos que merecem atenção por mostrar aspectos importantes desse microuniverso de convergência.

O jornalista Mauro Ivan esteve atento, desde o início, ao potencial do Zicartola para a cultura carioca. No espaço que tinha no Jornal do Brasil, não deixou de tecer elogios às atrações do restaurante, destacando sempre as habilidades artísticas de Zica e Cartola. Falava, também, da programação e da presença constante de personalidades da música popular. Mas não só. O jornalista também começou a relatar a presença de “frequentadores indesejáveis”, rapazes e moças que, segundo ele, praticavam algazarra e descortesia (Jornal do Brasil, 28/5/1964). Esses “indesejáveis” representam o perfil de uma juventude vista como alheia ao espaço e seus códigos de conduta. O mesmo Mauro Ivan noticiou, dias depois, que os “sambistas” estavam se afastando do Zicartola porque o restaurante “foi invadido pelos sambeiros”. Em consequência disso, segundo Mauro, Acyr Pimentel, Jorge Zacarias e Padeirinho pensavam em fixar “um ponto de encontro do pessoal do samba em outro lugar do Rio - provavelmente na Zona Norte”. Para Mauro, os “sambistas” tinham razão e a atitude se justificava pela invasão da “rapaziada de camisa vermelha e cabelão comprido” (Jornal do Brasil, 4/6/1964).

Era necessário à administração do restaurante inibir a “invasão” dessa juventude cuja desconstrução não vinha agradando àqueles que se viam como legítimos apreciadores de samba. Antes de visitar o Zicartola, Rubem Braga foi alertado por amigos sobre os “sambeiros”, e escreveu: “Tinham me dito que a frequência no Zicartola era má, com meninos da Zona Sul a fazer atoarda. Não vi nada disso” (Jornal do Brasil, 11/9/1964). Esse conflito entre frequentadores que supõe um perfil desejável e um indesejável no recinto perdurou e foi usado por jornalistas, nos meses seguintes, como justificativa para

o declínio do Zicartola. A harmonia entre “Zona Norte” e “Zona Sul” nem sempre prevaleceu. Nesse aclamado ambiente revolucionário, também pairava certo conservadorismo de algumas partes.

O modelo de negócio “casa de samba” era promissor, como notou Rubem Braga. Ainda em junho de 1964 começaram a surgir na região do entorno da Carioca outras iniciativas nesse sentido, para disputar o público do restaurante de Zica e Cartola. O “Carioca Samba”, por exemplo, foi inaugurado na Praça Tiradentes com uma programação semanal de samba, como um espaço de shows e dança (Jornal do Brasil, 11/6/1964). A cantora Elizeth Cardoso considerou investir nesse modelo, naquilo que seria a “Casa de Elisete”, um restaurante de “comida típica brasileira” para cantar e receber amigos. Segundo a cantora, sua “Casa de Elisete” seria “um lugar realmente brasileiro e de categoria” (Jornal do Brasil, 18/6/1964). A semelhança não era coincidência.

A inovação em termos de modelo de negócio que o Zicartola trouxe é um desdobramento importante que recebeu pouca (ou nenhuma) atenção nos trabalhos que contam a história da “casa de samba”. O foco só nos ganhos artísticos e culturais negligenciou, também, o aspecto comercial do empreendimento. Insisto: o ambiente caseiro do Zicartola, com comida e música, era reflexo das iniciativas de longa data de Zica para provimento de renda e melhores condições de vida. De quando ela aproveitava as oportunidades para vender refeições e sopas ao público que frequentava sua casa, desde meados dos anos 1950, quando ela e Cartola moravam em Mangueira. Como definiu Maurício Castro (2004:81), foi uma convergência de interesses que culminou na realização do Zicartola. Para ele, a necessidade econômica de Zica aliou com “as expectativas pessoais dos boêmios amigos de Cartola e as inquietações políticas e culturais daquela época”. Entretanto, a centralidade que se deu às inquietações políticas e culturais escamoteou o projeto de Zica.

Outro desdobramento importante e igualmente pouco tratado é o impacto do Zicartola nos empreendimentos do entorno da Carioca e Tiradentes. A “esticadinha” para as gafeiras da região era uma prática comum da juventude da Zona Sul indesejável. Com isso, a alteração do perfil social nesses espaços é algo que aparece nos jornais como uma questão no início de 1965. Desse ano em diante, após o fechamento do Zicartola, não faltou iniciativas com o intuito de substituir, em outras cercanias, aquela lendária “casa de samba” da Rua da Carioca.

Antes de concluir este trabalho, na próxima seção falo dos desdobramentos do Zicartola, como ele virou modelo de negócio que orientou outros projetos nos anos subsequentes. Inclusive projetos de Dona Zica, que com suas necessidades econômicas, insistiu em reviver o Zicartola nos anos 1970, só que em São Paulo.

Fechamento, desdobramentos e a arte culinária de Dona Zica

Na retrospectiva de 1964 do O Globo, entre perdas e louvores que o jornal fez ao golpe civil-militar, a inauguração do Zicartola também foi lembrada como um acontecimento importante (O Globo, 31/12/1964). Entre erros e acertos naqueles primeiros meses funcionando, o restaurante de Zica e Cartola iniciou 1965 com expectativa de se consolidar como atração nas noites cariocas. Trazia na bagagem importantes feitos desses primeiros meses, como um espaço de revelação e divulgação de artistas

e de articulação de pessoas engajadas na resistência à ditadura. Lá foi revelado o jovem Paulinho da Viola e se arquitetou a produção dos espetáculos como Show Opinião, A Voz do Morro e Rosa de Ouro. O trabalho que melhor discutiu esses aspectos do Zicartola é de Maurício Barros de Castro (2004).

Mudança comportamental, o desejo de renovação dos padrões sociais, a moda, o intelectualismo e a fruição da vida boêmia eram valores defendido por parte da juventude dos anos 1960 (Ridenti, 2001). Para esse público, não faltava dica nos jornais sobre o que ler, assistir, aonde ir e como se vestir, trazendo características e propagandeando um estilo de vida de gente jovem. Martha Alencar, por exemplo, escreveu para suas leitoras do "Caderno Feminino" que era conveniente, para as noites de samba no Zicartola, usar um vestido "bem malemolente" e florido (O Globo, 16/1/1965). A noite que começava no Zicartola, poderia ser "esticada" para a Estudantina Musical, na Praça Tiradentes. O samba cultuado na "casa de samba", era dançado na Estudantina em "coreografia autêntica" (O Globo, 8/1/1965). Com esse fluxo juvenil de um sobrado para o outro, a mudança no perfil social das casas noturnas era um fato notado e nem sempre bem visto.

O Zicartola canalizou público para a região da Praça Tiradentes e esse foi um mérito louvado pela imprensa carioca. Aquela área que teve sua época de ouro como circuito de teatro na primeira metade do século XX, passou por um período sem muita expressão cultural na cidade, até voltar a ser movimentada em 1964. Com o movimento de revalorização do samba, a praça "readquirir uma parcela desse prestígio, devido à afluência de público para casa de samba Zicartola e à gafeira Estudantina Musical" (O Globo, 9/4/1965).

Não era unânime, porém, o interesse da chegada dessa "juventude da Zona Sul" a esses espaços. O jornalista João Antônio, por exemplo, tomava partido contra e usava suas crônicas para destilar ironia e repulsa a presença desse público nos ambientes visto por ele como populares e autênticos. Ele foi um crítico a essa conciliação de público e fez questão de expor isso em jornais e revistas, o que fez até finais dos anos 1980. Poucos meses antes do restaurante fechar, João Antônio louvou o que chamou de nova fase: o "Zicartola-65", uma retomada pelo morro do espaço que foi da Zona Sul. Sua expectativa era que, nessa nova fase, outros artistas ocupariam o palco do restaurante. Agora, no lugar de Zé Ketí "cantando para a grã-finagem da Zona Sul", ia se ouvir Manoelzinho da Flauta no tablado; se antes Nara Leão "lotava a casa de cabeludos de Copacabana", era a vez da "mulata Vitória, que, quando canta, faz até a cozinha parar". Para João Antônio, o Zicartola estava retornando a seu público original depois que os "cabeludos" da "esquerda festiva", que preferia uísque e cuba libre a cachacinha, debandaram para outros cantos (Jornal do Brasil, 23/3/1965).

Em junho de 1965, João Antônio voltou a elogiar a nova fase do Zicartola como "Templo do partido alto", sem deixar de criticar os "cabeludos da esquerda-festiva-perfumada-lítero-intelectual, de voz macia e bom nascido na Zona Sul" (Jornal do Brasil, 10/6/1965). No dia 16 o jornalista voltou a elogiar à nova fase do Zicartola, mas nesse meio tempo Zica teve uma crise de nervos e o empreendimento já não ia muito bem. Até que, no final de julho, o restaurante foi vendido para Jackson do Pandeiro, que deu outra cara ao lendário sobrado da Rua da Carioca 53. Sem êxito, o negócio degingolou de vez, meses depois.

Embora às vezes se associe o fechamento à inabilidade de Zica e Cartola para administrar um negócio, outros fatores pesaram no fracasso comercial da "casa de samba". Contas penduradas e cheques

sem fundo cresceram e esvaziaram o caixa do empreendimento; a debandada da Zona Sul, mesmo que louvada por alguns, fez diminuir a frequência de público do restaurante. Além disso, os sócios saíram e retiraram dinheiro, deixando Zica e Cartola responsáveis por tudo. Em outubro de 1964, por exemplo, a venda de 80% da quota do restaurante foi anunciada nos classificados do JB (24/10/1964). Somava-se a isso a exaustão do casal com o trabalho árduo para manter as portas abertas, o que levou Zica a ter crises de nervos devido ao estresse. Vale dizer que, à época, eles já passavam dos 50 anos de idade. Cartola explicou que por trás da aparente normalidade do funcionamento da casa, os dois enfrentavam uma série de crises sozinhos, já sem os antigos sócios, o que exigia esforço redobrado. “Ultimamente dormimos umas três horas, quando muito”, disse Cartola (O Globo, 30/7/1965).

Com o fechamento do Zicartola, outras casas noturnas passaram a oferecer as atrações da antiga casa de samba. No dia 15 de outubro de 1965 se apresentaram João do Vale, Zé Ketí, Elton Medeiros e Nelson Cavaquinho na Gafieira Elite, no evento “Bossa na Gafieira”. Tradicional reduto de sociabilidade recreativa de pessoas negras no Rio pelo menos desde os anos 1950 (Costa, 2021), a Gafieira Elite vinha “substituindo o Zicartola, que durante algum tempo concentrou o pessoal do chamado samba do morro” (O Globo, 15/10/1965). João Antônio, sempre preocupado com a corruptela dos “redutos mais autênticos”, analisou aquela primeira noite de show da Gafieira. Para ele, talvez tenha sido a primeira vez que “as luzes da Elite receberam uma juventude diferente, sem paletó e sem gravata, sem gingas de corpo” (Jornal do Brasil, 26/10/1965).

Nesses textos, fica evidente o conflito geracional carregado de conservadorismo por parte de seus autores. “Esquerda festiva”, “cabeludos”, “garotada”, “intelectuais etílicos”, entre outras, são categorias mobilizadas por esses jornalistas para criticar e ironizar a aparência, a conduta e os valores libertários pregados pela juventude da época. O problema, como estamos vendo, não era exatamente a existência dessa juventude, e sim a presença dela em espaços sociais vistos como populares e “autênticos”. A questão era a possível subversão da autenticidade desses ambientes. Para esses jornalistas, o lugar dessa juventude era uma “Zona Sul” igualmente idealizada.

Mas é importante notar que tanto essa juventude quanto seus críticos viam esses espaços como de cultura popular autêntica. A diferença está na fruição que faziam disso. Os críticos defendiam uma posição conservadora em relação a essa autenticidade. Para eles, o “samba do morro” oferecido no Zicartola era elemento genuíno da brasilidade e deveria ser blindado das modernidades da época. Queriam valorizar, assim, a qualidade artística como expressão da cultura nacional. O problema se apresentou quando essa juventude (em especial os universitários organizados no Centro Popular de Cultura da UNE, que fizeram do Zicartola um espaço de articulação) passou a atrelar arte e política como forma de contestação (Ridenti, 2001). Dessa forma, além da qualidade artística, essa juventude universitária começou enxergar no “samba do morro” a possibilidade de um discurso crítico ao subdesenvolvimento brasileiro. O morro (e seus moradores), nessa perspectiva, é idealizado como a antítese da modernidade urbana capitalista e seus valores.

No texto “Querem reviver a casa de samba”, de Sergio Bittencourt, essa diferença fica mais evidente. Diante de uma possível reabertura do Zicartola em 1966, o jornalista se manifestou contrário e acusou a “garotada” pelo fracasso do restaurante. Sua opinião é conservadora em relação ao comporta-

mento da juventude e romântico a respeito do samba como uma arte descompromissada. Para Sérgio Bittencourt, o problema começou quando a "garotada distante, vaga, inútil e desocupada para lá se bandeou", atrás de mensagem política nas letras dos sambistas da casa (O Globo, 27/5/1966).

Em 1966 o Zicartola foi usado como marca para espetáculos musicais, sempre com o intuito de fazer reviver aquelas lendárias noites de samba. Sérgio Cabral foi uma das pessoas que investiu nisso. Ele organizou no Teatro Casa Grande, em meados do ano, a apresentação "A fina flor do samba" que contava com a participação dos músicos que tocavam na antiga "casa de samba". Era o novo Zicartola, "apenas sem a comidinha caseira de D. Zica e, por enquanto, sem o violão rouco de Cartola" (O Globo, 5/8/1966). A experiência de ter "uma noite no Zicartola" começou a aparecer na programação dos teatros, botequins e casas noturnas, sobretudo na Zona Sul, espaços que passaram a ser ocupados com "samba do morro". O próprio Zé Ketí investiu em 1967 na sua "Casa de Zé Ketí", que prometia ser um ponto de encontro para os sambistas cariocas, "no estilo do primitivo Zicartola" (Jornal do Brasil, 23/5/1967).

Zica e Cartola não ficaram de fora dessas iniciativas de recriar sua lenda "casa de samba". Houve o interesse de "financistas" de investir na recriação da casa, talvez na própria rua da Carioca ou na Cinelândia. Isso foi notícia depois da festa de aniversário de 60 anos de Cartola, comemorado em 11 de outubro de 1968 na churrascaria Tijucana. Como roda de samba e comida feita por Zica, aproximadamente 300 pessoas foram prestigiar Cartola (Jornal do Brasil, 12/10/1968).¹²

Diante da possível recriação do Zicartola, se abriu na opinião pública a discussão sobre seus ganhos e erros que teriam levado o restaurante a fechar. Daí emergem as críticas à juventude que "invadiu" o restaurante e fez com que ele perdesse sua identidade original. De acordo com reportagem do O Globo, "O Zicartola, casa de samba autêntica do centro da Cidade, fechou porque perdeu suas características e transformou-se em estabelecimento puramente comercial" (O Globo, 22/10/1968).

O projeto de recriação não andou nos anos 1960. Depois do aniversário de Cartola, Zica começou a trabalhar na churrascaria Tijucana e era de sua responsabilidade preparar o menu de pratos da cozinha brasileira (Jornal do Brasil, 19/10/1968).¹³ Três anos depois, o JB noticiou que, embora não fosse a intenção de Cartola, Zica pensava em reabrir o Zicartola (12/11/1970). Essa reportagem fala que os últimos anos foram de dificuldades financeiras, mas que o casal vinha se recuperando. Em 1971 o Zicartola II nasceu, só que no formato de show no teatro Opinião, em Copacabana. Com apresentações de Cartola, Nelson Cavaquinho, Clementina de Jesus e Paulinho da Viola, o show produzido por Jorge Coutinho também contava com a participação de Zica, com suas comidas oferecidas ao público (Jornal do Brasil, 7/11/1971).

12 O objetivo do almoço, mais do que comemorar os anos de Cartola, era arrecadar dinheiro para o casal construir uma casa no sopé do Morro da Mangueira. O dinheiro arrecadado foi suficiente para erguer a casa no terreno cedido pelo Estado a pedido do Ministério da Indústria e do Comércio, por onde Cartola era aposentado, e que contava também com o apoio de alguns deputados estaduais, entre eles Mário Saladini, que era amigo de longa data e padrinho de casamento.

13 A fama de cozinheira de Zica lhe garantiu algumas vagas de emprego depois do Zicartola. Antes de assumir a cozinha da churrascaria Tijucana em 1968, ela já tinha passado pelo Terrasse Clube. "A famosa Zica (do antigo Zicartola) está agora encarregada da cozinha do Terrasse Clube. Vatapás, feijoadas, doces de coco e de abóbora e batidas cujo segredo só ela tem, são agora as mais recentes atrações do restaurante do Terrasse" (Jornal do Brasil, 1/2/1966).

Além de atuar no projeto do Zicartola II no formato show, Zica fez o Zicartola III na recém-inaugurada quadra da Estação Primeira de Mangueira, com comidas e apresentações musicais (Correio da Manhã, 20/4/1972). Na escola de samba Mangueira, Zica era a responsável de fazer as comidas comemorativa, junto com sua amiga Neuma, a exemplo da feijoada do título de 1973 (Jornal do Brasil, 19/3/1973).

Em 1974, o modelo Zicartola entrou na programação da churrascaria Belvedere no Méier, na Zona Norte, que reservou a segunda-feira para Zica e Cartola. “Considerando o grande prestígio do casal da Estação Primeira de Mangueira, espera-se uma grande afluência àquela casa noturna do Shopping Center no Méier”, informou o Correio da Manhã (17/1/1974). Nos finais de 1974, o casal tentou recriar o Zicartola em São Paulo. A ideia surgiu da conversa com amigos que resolveram investir no Zicartola paulistano, na Vila Formosa, seguindo o modelo panela e violão. Durou apenas um ano. O deslocamento da semanal do Rio para São Paulo era cansativo e não compensava o esforço. Além do mais, naquele ano, Cartola já havia gravado seu primeiro disco e circulava fazendo shows. Depois de anos de sucesso, só no final da vida, em 1975, o renomado compositor de Mangueira conseguiu viver de samba (Monteiro, 2012).

As habilidades de Zica não eram menos notáveis, como vimos até aqui. Seu reconhecimento público vinha dos anos que dedicou à cozinha, seja pelo seu regozijo pessoal ou pelas necessidades econômicas que teve. A convergência disso, da cozinha como prazer e ofício de Zica, justifica a criação do Zicartola e parte substancial de seu sucesso. Espero que depois de transcorrer todas essas páginas isso tenha ficado evidente. Que foi pelo uso de suas habilidades culinárias que Zica abriu muitas portas, que o projeto de ter uma pensão ganhou corpo nos almoços que oferecia em Mangueira, no sobrado da rua dos Andradas, na Praça XV, e depois, finalmente, no Zicartola.

A consolidação desse projeto, sem dúvida, veio com o Zicartola, que funcionou com o esforço dela em parceria com seu esposo. As iniciativas do casal para reerguer o projeto anos depois não prescindiram da parte de Zica, como alguns outros fizeram, em geral buscando reproduzir apenas a experiência musical. Desconsideraram que aquela “casa de samba” era sobretudo uma casa de sambistas, e como tal, a comida é elemento fundamental para o bom andamento dos seus pagodes.

Conclusão, ou uma saideira, para encerrar o trabalho

Em seus textos sobre o Zicartola, João Antônio sempre reconheceu Zica como uma “cozinheira cutuba”. “Quem comeu um feijão da Zica, no Morro de Mangueira, não esqueceu tão cedo. Havia nele o dom mágico de fazer riqueza da coisa pobre, havia nele mãos de propriedade, sabedoras das coisas”, afirmou (O Pasquim, 7/11/1975). No extenso material jornalístico que consultei para escrever este artigo, a oscilação entre dom inato e sabedoria adquirida são representações correntes usadas para qualificar as habilidades de Zica. Ela mesmo joga com isso em seus depoimentos quando recorre à ideia de amor para justificar seu ofício, mas sem deixar de reconhecer as raízes matrilineares dessas habilidades. Aqui, dei atenção às suas apostas, investimentos e dedicação como dimensão formativa de Zica como “cozinheira cutuba”. Mostrei como, nos caminhos que tomou, a culinária emergiu como forma

de provimento de melhores condições de vida, e que o Zicartola vem disso. E que além das necessidades econômicas, a culinária lhe trouxe reconhecimento pessoal e público.

Autoras como Taís Machado (2021) e Tâmis Caduda (2019), quando olham para o *mercar* como tecnologia africana diaspórica, chamam a atenção para a cozinha também como espaço de exercício político e de construção de autonomia financeira para mulheres negras. São estratégias de existência e resistência, como Lélia González (2020) convida a pensar. Busquei ressaltar esse aspecto na história do Zicartola, que muitas vezes é negligenciada para privilegiar o samba e sua "cambada de divinos". Em trabalhos desse feitio, embora a habilidade culinária de Zica seja reconhecida, sua representação mais comum é de musa inspiradora de Cartola. A narrativa centrada no samba e no Cartola, portanto, oferece um universo masculino e deixa escapar a importância substancial que Zica teve para a criação e sucesso do Zicartola. Nesses moldes se consolidou a memória do restaurante nos últimos anos e é assim que ela se reafirma em trabalho recente (Mello, & Sebadelhe, 2015).

Zica criava oportunidades e abria portas com seu ofício. Suas habilidades com o manejo de ingredientes e preparo de comidas eram notórias e reconhecidas socialmente, e por ter despertado tantos sentimentos e sensações em quem provou, creio que isso deve ser visto como arte. A publicação de seu livro de receitas "D. Zica – tempero, amor e arte" (Nogueira, 2004) foi o seu coroamento. Ela fazia arte na panela enquanto Cartola fazia no violão – e essa foi a receita do lendário Zicartola. Como disse a própria Zica na frase que dá título a este artigo: "Meu samba é bife e feijão com arroz" (O Globo, 28/2/1964).

A construção da memória envolve processos, atores sociais e sobretudo "pontos de referência" que escolhemos para narrá-la (Pollak, 1989). Embora entenda que o papel fundamental que Zica cumpriu na criação e funcionamento do Zicartola permaneça como "memória subterrânea" – no sentido de que é pouco trabalhada –, não vejo essa memória em regime de disputa. Ou seja, ela não rivaliza com a memória já consolidada. Um reconhecimento acho mais apropriado, mas que ele não se limite à poucas citações dentro de uma obra sobre Cartola. Quando assumi a história de vida de Zica como "ponto de referência" para entender o Zicartola, inevitavelmente emergiu a culinária da "casa de samba" como primeiro plano de análise. Essa foi uma escolha metodológica importante e que enriquece a construção da memória do Zicartola e resolve, em parte, a sub-representação de Dona Zica nessa história.

A representação colonial e estereotipada da cozinheira "preta velha" é recorrente nas páginas dos jornais que analisei. Busquei me desvencilhar dessa imagem assumindo outros referenciais epistemológicos, me atentando, nos limites do material que dispus, para a dimensão da experiência prática de Zica *contra* as circunstâncias sociais que atravessaram sua vida. Nesse sentido, a culinária emerge como ofício, mas também como uma atitude política de existência e resistência (Santos, 2015). Como argumenta Jurema Werneck (2007:57), devemos estar sempre atentos à "atuação criativa das mulheres negras, reconhecendo-as como sujeitos ativos no tecido social, independente de época e de contexto em que vivem".

Usei como fonte a imprensa escrita ciente de suas limitações metodológicas. O jornal, como qualquer outro produto cultural de comunicação, é um meio importante para mapear representações, imaginários e tensionamentos de um contexto espaço-temporal, e, portanto, possibilita interpretar

fatos e seus desdobramentos (Barbosa, 2005). O uso desse material foi fundamental para a escrita deste artigo por trazer conflitos e disputas de memória para uma história consolidada em cima de harmonia de classes e gerações. É uma história aberta e as vozes divergentes demonstram como a interação social sempre é complexa.

Para fechar a conta, vale uma breve digressão sobre comida e samba. Muniz Sodré fala da função da síncope como uma força mobilizadora da música negra nas Américas: “é uma alteração rítmica que consiste no prolongamento do som de um tempo fraco num tempo forte” (Sodré, 1998:25). A síncope marca o tempo e deixa um espaço (rítmico) vazio a ser preenchido pela expressividade corporal, como palmas, balanço e dança. A interação no samba, na dimensão do encontro, da roda e do pagode, tem esse terceiro elemento que é fundamental – o corpo. A comida, como entendo, não é menos que isso. O caráter socializante do alimento no seio das culturas negras também é forma de se comunicar com o intangível (Flor do Nascimento, 2015). Não me parece ser à toa a constante referência que é feita em letras de samba a comida em casas-terreiro de sambistas. A lista é imensa. Podemos afirmar que comida é um quarto elemento para o bom andamento dos pagodes. Mas, quando entendo que é a comida que traz vitalidade ao corpo e equilíbrio e aos ritos comunitários, então é também ela que preenche o espaço vazio da síncope. Ela comunica. Para começar bem os trabalhos, é necessário dar comida. Como canta Jovelina Pérola Negra: “Com o pagode bom de fato, já estava pronto o feijão...”. E Dona Zica estava lá.

Rodolfo Teixeira Alves é Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFRJ).

FINANCIAMENTO

Bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

REFERÊNCIAS

Alves, R. T. (2021). Imprensa, urbanismo e produção da cidade: o processo de urbanização da Barra da Tijuca. In R. S. Guimarães, A. A. Barbosa, & G. C. Moreira (orgs.). *Mediações arquitetônicas. Redes profissionais e práticas estatais no Rio de Janeiro* (pp. 59-88). Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.

Barbosa, M. (2005). O que a história pode legar aos estudos de jornalismo. *Revista Contracampo*, 12, 51-62. <https://doi.org/10.22409/contracampo.v0i12.558>

Barboza da Silva, M. T., & Oliveira Filho, A. L. (1989). *Cartola: os Tempos Idos*. Rio de Janeiro: Funarte.

Caduda, T. M. (2019). *Alimento ingerido e comercializado: dietas e hábitos alimentares dos escravi-*

- zados no Rio de Janeiro oitocentista (1800-1831) (Monografia (graduação). Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Castro, M. B. de. (2004). *Zicartola: política e samba na casa de Cartola e Dona Zica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Castro, S. R. da. (2021). O jogo movediço da liberdade: notas sobre estratégias de afirmação e resistência negra no campo educacional. *Revista Maracanan*, 27, 374-390. <https://doi.org/10.12957/revmar.2021.57329>
- Flor Do Nascimento, W. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. *das Questões*, 1(2). <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v1i2.18323>
- Efegê, J. (1979). *Figuras e coisas da música popular brasileira (volume 2)*. Rio de Janeiro: Funarte.
- Glissant, É. (2021). *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Machado, T. de S. (2021). *"Um pé na cozinha": uma análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil* (Tese de Doutorado). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.
- Mello, P. T. de, & Sebadelhe, J. O. (2015). *Memória afetiva do botequim carioca*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
- Montanari, M. (2013). *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Monteiro, D. (2012). *Divino Cartola: uma vida em verde e rosa*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Moura, R. (1995). *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração.
- Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Nogueira, N. (2004). *D. Zica: tempero, amor e arte*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15. <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>
- Ridenti, M. (2001). Intelectuais e romantismo revolucionário. *São Paulo em perspectiva*, 15, 13-19. <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000200003>
- Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB.

- Silva, O. de B. (2001). *Na passarela de sua vida: biografia de Dona Zica da Mangueira*. São José dos Campos: Editora Observação Jurídica.
- Simmel, G. (2004). Sociologia da refeição. *Revista Estudos Históricos*, 1(33), 159-166.
- Simmel, G. (2006). *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Soares, C. E. L. (1998). *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- Sodré, M. (1998). *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Sodré, M. (2019). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Spang, R. L. (2003). *A invenção do restaurante*. Rio de Janeiro: Record.
- Velho, G. (1994). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Velloso, M. (1990). As tias baianas tomam conta do pedaço... Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Revista Estudos Históricos*, 3(6), 207-243.
- Werneck, J. P. (2007). *O samba segundo as ialodês: mulheres e a cultura midiática* (Tese de Doutorado). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MATERIAL DE IMPRENSA

- Correio Da Manhã. (1963). Concursos empolgam sambistas: baterias e Cidadão Samba 63. Rio de Janeiro, 5 fev., 1º Caderno, p.8.
- Correio Da Manhã. (1970). Zica é formada em samba e cozinha. Rio de Janeiro, 24 set., 1º Caderno, p 2.
- Correio Da Manhã. (1972). Zicartola em fase 3. Rio de Janeiro, 20 abr., 1º Caderno, p. 5.
- Correio Da Manhã. (1974). Show da cidade. Rio de Janeiro, 17 jan., p. 6.
- Diário Carioca. (1964). Noel é prato no Zicartola. Rio de Janeiro, 4 out., p. 15.
- Diário Da Noite. (1961). Grão de bico com Cartola. Rio de Janeiro, 11 jul., Stanislaw Ponte Preta, p. 9.
- Diário De Notícias. (1964). Zicartola. Rio de Janeiro, 15 de mai., Segunda Seção, Encontro Matinal, p. 3.

- Jornal Do Brasil. (1961). Motorista é quem lucra com jantar de D. Zica. Rio de Janeiro, 19 de jul., Caderno B, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1963). Cartola, o amante de Mangueira, encontrou a Divina Dama. Rio de Janeiro, 7 de ago., Caderno B, Hamilton Almeida, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1963). Zica, inspiração de Cartola, faz do sonho um restaurante. Rio de Janeiro, 9 out., Caderno B, Mauro Ivan, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). Menu do Zicartola é feijão e samba. Rio de Janeiro, 27 fev., Caderno B, Luis Paulo e Mauro Ivan, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). Pressão na panela. Rio de Janeiro, 19 mar., 1º Caderno, Segunda seção, Wilson Figueiredo, p. 8.
- Jornal Do Brasil. (1964). O samba cá entre nós. Rio de Janeiro, 14 mai., Caderno B, Mauro Ivan e Juvenal Portella, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). Panorama. Rio de Janeiro, 19 mai., Caderno B, Peter, p. 2.
- Jornal Do Brasil. (1964). O samba cá entre nós. Rio de Janeiro, 28 mai., Caderno B, Mauro Ivan e Juvenal Portella, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). O samba cá entre nós. Rio de Janeiro, 4 jun., Caderno B, Mauro Ivan e Juvenal Portella, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). O samba cá entre nós. Rio de Janeiro, 11 jun., Caderno B, Mauro Ivan e Juvenal Portella, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). O samba cá entre nós. Rio de Janeiro, 18 jun., Caderno B, Mauro Ivan e Juvenal Portella, p. 6.
- Jornal Do Brasil. (1964). Carnet. Rio de Janeiro, Revista de Domingo, 6 set., p. 7.
- Jornal Do Brasil. (1964). Caymmi no Zicartola. Rio de Janeiro, 19 set., Caderno B, Rubem Braga, p. 3.
- Jornal Do Brasil. (1964). Zicartola. Rio de Janeiro, 25 out., 3º Caderno (Classificados), p. 9.
- Jornal Do Brasil. (1965). Morro retoma o Zicartola que já foi da Zona Sul. Rio de Janeiro, 28 mar., Caderno B, João Antônio, p. 1.
- Jornal Do Brasil. (1965). Templo do Partido Alto. Rio de Janeiro, 10 jun., Caderno B, João Antônio, p. 7.

- Jornal Do Brasil. (1966). Picadinho. Rio de Janeiro, 1 fev., Caderno B, p. 3.
- Jornal Do Brasil. (1967). Casa de Zé Ketí. Rio de Janeiro, 23 mai., Caderno B, p. 3.
- Jornal Do Brasil. (1968). Cartola, um poeta de 60 anos. Rio de Janeiro, 12 out., Caderno B, p. 2.
- Jornal Do Brasil. (1968). Cozinha brasileira. Rio de Janeiro, 19 out., Caderno B, p. 3.
- Jornal Do Brasil. (1971). O samba de segunda-feira. Rio de Janeiro, Carols Alfredo Macedo Miranda, Caderno B, 7 nov., p. 9.
- Leitura. (1964). Zicartola, rua da carioca, 53 - 1º. Rio de Janeiro, Música, Walter Wendhausen, Ano XXII, nº 81/82, abr./mai., p. 64-65.
- O Globo. (1964). No Zicartola há comida boa e samba de Mangueira. Rio de Janeiro, 25 fev., Geral, p. 12.
- O Globo. (1964). “Meu samba é bife e feijão com arroz...”. Rio de Janeiro, 28 fev., Geral, p. 7.
- O Globo. (1964). Hoje e amanhã. Rio de Janeiro, 7 mar., Ela, Maria Adelaide Ferreira, p. 4.
- O Globo. (1964). A revolução de março foi o grande acontecimento de 1964 no Brasil. Rio de Janeiro, 31 dez., Geral, p. 20.
- O Globo. (1965). Torneio de samba revive na Praça Tiradentes uma tradição quase esquecida. Rio de Janeiro, 8 jan., Geral, p. 4.
- O Globo. (1965). Moda que é tão Rio. Rio de Janeiro, 16 jan., Ela, p. 7.
- O Globo. (1965). Homenagem a Luis Peixoto vai evocar a Praça Tiradentes do “forrobodó” ao Zicartola. Rio de Janeiro, Geral, 9 de abr. de 1965, p. 11.
- O Globo. (1965). Jackson do Pandeiro é o novo dono do Zicartola. Rio de Janeiro, Geral, 30 jul., p. 3.
- O Globo. (1965). “Bossa na Gafieira” vai lançar Janira. Rio de Janeiro, 15 out., Geral, p. 6.
- O Globo. (1966). Querem reviver a casa de samba. Rio de Janeiro, mai., Geral, Sérgio Bittencourt, p. 7.
- O Globo. (1966). Samba pra lá do túnel. Rio de Janeiro, 5 ago. 1966, Geral, p. 5.
- O Globo. (1968). Zicartola pode renascer com bom samba e feijoada. Rio de Janeiro, 22 out., Geral, p. 22.
- O Globo. (1968). Rio à noite. Rio de Janeiro, 25 out., Geral, Sérgio Bittencourt, p. 7.

O Jornal. (1964). Zicartola. Rio de Janeiro, 23 fev., 3º Caderno, p. 2.

O Jornal. (1964). A respeito de mulheres. Rio de Janeiro, 27 fev., 2º Caderno, Jornal de Mulher, Walda Menezes, p. 3.

O Jornal. (1964). De restaurantes. Rio de Janeiro, 1 mar., 3º Caderno, p. 2.

O Pasquim. (1971). ABC de Sérgio Cabral. Rio de Janeiro, 2 nov., nº 122, p. 15.

O Pasquim. (1975). Zicartola, recordações de uma casa de samba. Rio de Janeiro, nº 332, 7 nov., p. 19.

Tribuna De Imprensa. (1963). Cartola não quer "maçantes"! Rio de Janeiro, 5 out., Música, Mario Cabral, p. 9.

Última Hora. (1963). Coluna de Jacinto de Thormes. Rio de Janeiro, 14 nov., p. 10.

Última Hora. (1964). Tempo consagra cartola: ganhou filme e bar. Rio de Janeiro, 7 fev., p. 4.

Última Hora. (1964). Rio noite e dia. Rio de Janeiro, 15 fev., Thor Carvalho, p. 2.

DOCUMENTOS

Brasil. (1966). Infiltração comunista nos meios musicais. Ministério da Aeronáutica, 24 jan.. Acervo: Arquivo Nacional.

Carvalho, H. B. (1964). São Ismael, o sambista. Discurso para Noite de Homenagem de 6 de maio de 1964. Acervo: Casa de Lucio Costa.

“MEU SAMBA É BIFE E FEIJÃO COM ARROZ”: SOBRE O RESTAURANTE ZICARTOLA E A ARTE CULINÁRIA DE DONA ZICA DA MANGUEIRA

Resumo: O artigo trata da história do restaurante musical Zicartola (1964-1965) à luz da trajetória de sua chef-proprietária, Dona Zica da Mangueira (1913-2003). Como uma “casa de samba”, o Zicartola foi um importante espaço de sociabilidade e produção artístico-cultural no Rio de Janeiro dos anos 1960, no contexto de instauração da ditadura civil-militar. O texto reconstrói a memória desse espaço a partir da imprensa escrita da época, mapeando representações, imaginários e tensionamentos no microuniverso do Zicartola. Defende a culinária como meio de autonomia financeira e de reconhecimento pessoal e social de Dona Zica.

Palavras-chave: sociabilidade urbana; culinária; samba; Zica da Mangueira; Rio de Janeiro.

“MY SAMBA IS STEAK, BEANS AND RICE”: ABOUT THE ZICARTOLA RESTAURANT (RJ) AND THE CULINARY ART OF DONA ZICA DA MANGUEIRA

Abstract: The article deals with the history of the musical restaurant Zicartola (1964-1965) in light of the trajectory of Dona Zica da Mangueira (1913-2003), its chef-owner. As a “samba house”, the Zicartola was an important space of sociability and artistic-cultural production in Rio de Janeiro in the 1960s, in the context of the establishment of the civil-military dictatorship. The text reconstructs the social history of this space based on the press of the context, mapping representations, imaginaries and tensions in the micro-universe of Zicartola. It defends cooking as a means of financial autonomy and personal and social recognition for Dona Zica.

Keywords: urban sociability; cooking; samba; Zica da Mangueira; Rio de Janeiro.

“MI SAMBA ES UN FILETE Y FRIJOLES CON ARROZ”: EL RESTAURANTE ZICARTOLA Y EL ARTE CULINARIO DE DOÑA ZICA DA MANGUEIRA

Resumen: Este artículo rescata la historia del restaurante musical Zicartola (1964-1965) a la luz de la trayectoria de su chef-propietaria, Doña Zica da Mangueira (1913-2003). Como “casa de samba”, el Zicartola fue un espacio importante de sociabilidad y producción artístico-cultural en el Rio de Janeiro de los años 1960, en el contexto de instauración de la dictadura civil-militar. Este texto reconstruye la memoria de ese espacio a partir de la prensa escrita de la época, mapeando representaciones, imaginarios y tensiones en el microuniverso del Zicartola. Se destaca la culinaria como medio para alcanzar la autonomía financiera y el reconocimiento personal y social de Doña Zica.

Palabras clave: sociabilidad urbana; culinaria; samba; Zica da Mangueira; Rio de Janeiro.

RECEBIDO: 09/11/2021

ACEITO: 05/08/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGOS

Urbanização e diversidade: endemias, males cardiovasculares e escravidão (Rio de Janeiro e Niterói, 1838-1875)

CARLOS ALBERTO MEDEIROS LIMA

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de História, Curitiba/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-0712-4594>
aulas2021lima@gmail.com

Entre a modelagem e a relevância de comparar

Aborda-se a incidência de males cardiovasculares nas partes centrais do Rio de Janeiro, no extremo oeste da mesma cidade e na freguesia de São Lourenço (então incluindo o Fonseca), em Niterói, entre meados da década de 1850 e o início da de 1870, acrescentando-se uma incursão comparativa relativa à década de 1840 – os casos da freguesia do Engenho Velho e da Candelária, da cidade do Rio. Objetiva-se verificar, sob esse ângulo, o impacto muito rápido da urbanização, a intensa vulnerabilidade da população escravizada às variações conjunturais e a necessidade de pesar a importância dos choques mórbidos derivados da colonização e da presença europeia em face dos males derivados da opressão e da relação com o meio ambiente reformulado por séculos de ocupação luso-brasileira.

Apesar do foco estar direcionado para Rio de Janeiro e para Niterói, um relato vindo da cidade de São Paulo pode introduzir muitas questões:

Ataque - em a rua do palácio foi ontem repentinamente acometido de um ataque, um preto liberto de nome Gabriel Cruz. Compareceu o sr. subdelegado do norte, que fez com que fossem ministrados os prontos socorros ao enfermo. O sr. Pires de Albuquerque, que tem o seu estabelecimento farmacêutico próximo ao lugar em que se deu o sucesso ocorreu logo com seu trabalho e remédio, o que foi de muito efeito para o doente que deu sinais de vida. O sr. Aurelio Fernandes, por sua vez, prestou um benefício facilitando a entrada do aludido enfermo para o hospital da Santa Casa da Misericórdia, dando-lhe a respectiva guia (*Correio Paulistano*, n. 2804, 1/10/1865, p. 2).

Como será visto, cenas assim se tornavam mais frequentes na cidade do Rio de Janeiro. Mas o que se quer abordar neste momento é o tom com que se fez referência ao “ataque”. Ele difere daquele tradicionalmente acionado pelas doenças. Antes dessa época, o que se seguia à aterradora visão dos efeitos das mesmas era uma sensação de ameaça aos observadores, que se evadiam, ou do corpo doente ou do agente externo que supunham tê-lo acometido, o que condizia fortemente com a origem infecciosa de parcela enorme dos padecimentos. Europeus haviam passado séculos isolando doentes, mesmo que não dispusessem de nada parecido com uma teoria microbiana da infecção e do contágio (Harrison, 2012: 8-79); deve-se levar em conta igualmente que o debate médico no Rio de Janeiro, mesmo que contivesse anticontagionistas, opostos, evidentemente, a contagionistas, enfatizava fatores externos aos corpos e assim a vulnerabilidade destes últimos (cf.: Pimenta, Barbosa, & Kodama, 2015: 156-157; Marinho, 2014: 14). Pela altura de 1865 até leigos corriam para acudir um doente. É claro que alguma coisa parecida sempre aconteceu; a novidade estava na naturalidade expressa no texto jornalístico e é essa naturalidade que sugere mudança nas concepções.

Ela indicia que ganhava espaço a percepção do corpo doente como a origem mesma do mal que o acometia. Decisões rápidas e, além disso, tomadas por leigos indicam que a endogenia suposta começava a fazer parte de um conjunto compartilhado de concepções, sinal de que a percepção vigente acerca do corpo enfrentava mudanças, acrescentando-se aos temores despertados pela “insalubridade” do ambiente e pelos contágios. Um corpo passava a ser visto como possível *locus* de degeneração e não mais apenas como um ponto de suscetibilidade em relação a agentes externos, fossem eles “miasmas”, vetores/patógenos ou os contatos com outros acometidos.

A urbanização diferenciava as áreas estudadas, que, embora próximas, diferiam muito quanto à urbanização, aqui entendida mais como modo de vida diferenciado do rural e menos como um agregado de funções urbanas (atividades econômicas, etc.) ou como um fenômeno construtivo e arquitetônico (isso será mais explicitado adiante). A primeira delas é a parte mais central da cidade do Rio de Janeiro entre 1856 e 1875. No extremo da ausência de urbanização no período, está o curato de Santa Cruz (Pereira, 2011). No meio do caminho, esteve a área do Fonseca/São Lourenço, em Niterói, marcada por estruturação rural combinada ao intenso trânsito para ali de gente e de negócios provenientes da cidade do Rio de Janeiro, impondo este caso o acréscimo da análise das conexões ao raciocínio comparativo que está no centro do presente estudo. Isso significa que, para além do paralelismo – observado para analisar convergências ou divergências –, há de considerar processos, influências concretas de cada caso (especialmente da cidade do Rio de Janeiro) nos outros (conexões acrescidas às comparações aparecem em Prado, 2005 e Marques, & Silva Jr., 2019).

O Rio de Janeiro foi o maior porto de desembarque de africanos capturados da história registrada da humanidade, ficando atrás apenas de Luanda como porto escravista (vide D. Eltis *et al.*, s/d), impondo considerar (sem pretensão de resolver) uma polêmica sobre os sistemas circulatorios de descendentes de africanos. Na década de 1980, Kiple (1984: 46), levando em conta um consenso que se estabeleceu entre muitos médicos quanto à medição desproporcionalmente alta da hipertensão entre afrodescendentes nas Américas do final do século XX, contribuiu para que passasse a circular entre historiadores uma hipótese que apontava para fenômenos desenrolados na África. A falta de sal em diversas paragens desse continente – especial-

mente de áreas interioranas onde eram sequestrados muitos dos prisioneiros do tráfico atlântico – teria acionado uma espécie de gatilho para que tivessem maior chance de sobrevivência as pessoas casualmente aptas a reter o mineral em seus organismos. O tráfico de pessoas escravizadas, drenando-as com muita violência para as Américas, teria implicado sua transferência para um ambiente onde, inversamente, o sal era abundante, e essa hipertrofia da oferta teria transformado em desvantagem e risco o que Kiple entende como vantagem adaptativa às condições do continente de origem.

Provavelmente em virtude do sequestro da hipótese por diversos racismos, Curtin (1992) reagiu duramente a ela, negando que faltasse sal na costa ocidental da África e que a pressão arterial dos afrodescendentes americanos fosse efetivamente mais alta. Mais frontalmente, Laguardia (2005: 375) apontou falhas graves em modelos ligados à transmissão mendeliana da suposta propensão à hipertensão. Vinculou as influências sobre esta a uma gama diversa de regiões cromossômicas, acrescentando a natureza multifatorial de sua determinação. O “caráter não-mendeliano da hipertensão e a associação entre a pressão sanguínea e polimorfismos em múltiplos genes ao longo de grupos raciais” criam dúvidas sobre o motor da tragédia: se é metabolismo interno ou a pressão sobre ele exercida pelo meio, especialmente pela desigualdade. Vincular ancestralidade africana e tendência à hipertensão é simplista e reducionista. Acrescentou-se (Armélago, 2005; Lujan, & DiCarlo, 2018: 413) que a capacidade de reter sal não diferencia resistentes e suscetíveis ao mineral. Assim sendo, mesmo havendo tendência à retenção salina, isso, isoladamente, não aumentaria riscos cardiovasculares.

Esses debates envolvem o problema dos choques civilizacionais e étnicos ocorridos no âmbito alargado das relações e interações, através da colonização e do tráfico de africanos escravizados, entre pessoas provenientes da América, da Europa e da África. Abordar doenças degenerativas calibra as concepções centradas exclusivamente na transmissão da Europa para a América de patógenos, imunidades e adaptações. Muitos realizam esse ajuste ainda em relação ao longo período de prevalência quase absoluta da morbidade infecto parasitária (Livi Bacci, 2007), e o fazem apontando para um ambiente endêmico avassalador, composto de males que, endógenos ou exógenos ao continente americano, enraizaram-se e endemizaram-se, produzindo mais uma tragédia quotidiana do que uma sucessão de crises alarmantes. É preciso evitar resumir a histórias das doenças no continente a trocas microbianas súbitas. A sugestão de Kiple aponta para uma abordagem atlântica, inclusive das doenças degenerativas, mas as aborda entendendo o oceano como cruzamento de rotas pelas quais transitavam os resultados da operação de longos processos de adaptação a condições ambientais ocorridos nas localidades conectadas. Essas transferências podiam inclusive transformar sucessos adaptativos em desvantagens após os deslocamentos. Isso por si só aponta para o fato do mundo das trocas intercontinentais de doenças ter sido mais complexo que o da imagem corrente de um gigantesco circuito de conexões rápidas. Ao lado das catástrofes subitamente inseridas nas ordens coloniais pelos portos e das endemias rurais capacitadas para exercer uma opressão lenta, operava um tipo de morbidade muito enraizado em dinâmicas multisseculares de opressão, escravidão e carência.

Pensar como Curtin ou Laguardia também calibra as abordagens centradas na dimensão relacionada à saúde dos choques entre pessoas provenientes de diferentes continentes e postas em contato pela colonização e pelo tráfico de gente em cativeiro. A diferença reside no fato dos resultados serem mais centrados em movimentos intrínsecos às sociedades locais, dando ainda mais lugar a dominação, cativeiro e privação.

Observar indícios acerca do aumento da importância de males degenerativos ou da atenção àqueles que podiam ser interpretados como sintomas seus implica atentar para mudanças na sociedade brasileira do século XIX. Não se pode, evidentemente, fazer referência a uma transição epidemiológica no Brasil desse século, entendendo-a como a passagem da prevalência de doenças infecto parasitárias para a das degenerativas e externas. Num apanhado recente dessas discussões, Scott (2020: 28ss) aponta queda nas taxas de mortalidade e redução de suas crises, diminuição do impacto das doenças infectocontagiosas e ampliação da incidência das crônicas e degenerativas. Scott lança mão das ideias de Lebrão (2007: 139), sugerindo uma fase intermediária, de recuo das pandemias, entre a época da prevalência absoluta das doenças infecto parasitárias e aquela das doenças degenerativas (transição também de baixas para altas expectativas de vida). Essa fase intermediária teria sido marcada por incrementos no saneamento e na saúde pública (Scott, 2020: 32). Ver-se-á que a cidade do Rio parece ter passado por recuo das endemias enquanto explodiam as pandemias, com aquele recuo abrindo caminho ao aumento da importância dos males degenerativos, embora não com a intensidade que as análises de Lebrão e Scott apontaram, com razão, para períodos posteriores.

A plena consumação da transição se ligou, segundo minha leitura, à instauração de uma perspectiva sobre corpo e sujeito marcada por uma ideia de externalidade do primeiro em relação ao segundo. Penso ser possível por acento na circunstância de que enxergar a degeneração como algo endógeno relaciona-se a considerar o próprio corpo como uma espécie de ameaça. Essa foi uma das fontes do isolamento do sujeito quanto a seu próprio corpo, visto como potencial ameaça ao sujeito. Isso se ligaria, quando se manifestasse, a uma “cesura”, um isolamento do sujeito “em relação a ele mesmo (ter um corpo, mais que ser o seu corpo)”, conforme Le Breton (2011: 9).

A transição se ligou à instauração da “cesura”, mas aqui não se sugere ter havido relação causal entre ambas ou que a instauração tenha sido completa ou onipresente. Le Breton (2011: cap. 2) se referiu tanto a pessoas e grupos atravessando transições às vezes longas para essa percepção do corpo que considera moderna quanto a respeito de épocas inteiras durante as quais grupos sociais diferentes se relacionaram diversamente com tudo isso. Faz-se referência aqui tão somente à afinidade entre o aumento da importância dos males degenerativos e a sua chegada às percepções correntes, de um lado, e a instauração de um externalidade entre corpo e sujeito, de outro.

Lembrando o caso brevemente referido acima, é preciso manter em mente que o “preto liberto” Gabriel Cruz e as pessoas que o atenderam provavelmente mantinham relações diversas com a instauração da “cesura”. Mas é necessário igualmente recordar um achado importantíssimo de Juliana Barreto Farias no interior do trabalho de João do Rio. Em texto jornalístico de 1905, no qual inseriu frases que lhe teriam sido ditas por um *alufá*, João do Rio atribuiu-lhe a seguinte: “houve escravas, como a mãe de Henriqueta, que juntaram dinheiro para comprar o próprio corpo e mais o das filhas” (*apud* Farias, Soares, & Gomes, 2005: 111). Nem sua liberdade, nem sua pessoa; seu corpo (e os das filhas).¹

1 É verdade que o uso da expressão corpo articulava-se, nesse caso, à relação entre corpo e alma em termos religiosos. Mas uma enunciação assim tão enfática da externalidade do corpo em relação ao sujeito não era algo comum até esse final do século XIX e início do seguinte.

Embora seja difícil usar o conceito de transição epidemiológica, uma incidência provavelmente menor das endemias tradicionais (associadas a parasitas, à qualidade da água ou à malária) permitiu que doenças degenerativas aparecessem mais nas fontes, mesmo que pandemias e males ligados à aglomeração ainda fossem muito importantes ou que tenham ganhado mais relevância. Isso não abafava o aumento da relevância das doenças degenerativas, pois aquilo que sempre o fizera fora o conjunto dos impactos ambientais, os quais haviam tido mais efeitos sobre crianças.

Contextos e endemias rurais

O problema da urbanização importa na análise também pelo fato de médicos interferirem mais na produção dos registros (a imposição dos campos santos pela Câmara da cidade, em 1832, tornou imprescindível atestados de óbito lavrados por formados em Medicina; cf. Rodrigues, 1997: 90). Quem conhece assentos de óbito rurais percebe o contraste: nos urbanos, era bem maior a capacidade de identificar doenças degenerativas.

A especificidade da situação das cidades motivou a abordar também áreas menos urbanizadas, com suas incontornáveis endemias impondo barreiras à difusão de males degenerativos, mas também de males ligados à aglomeração ou de pandemias (não se registraram casos de febre amarela em Santa Cruz entre 1861 e 1869). As comparações se relacionam ao intervalo circundante à década de 1860, e são aqui precedidas por uma avaliação rápida, dada a menor qualidade das fontes, da urbana freguesia da Candelária e da paróquia tida por suburbana do Engenho Velho (a enormidade desta última fazia com que ela abarcasse áreas de chácaras, partes “aristocráticas” – São Cristóvão – e fazendas ainda produtivas, como a do Macaco; em 1835-43, eram africanos cerca de 2/3 das dezenas de pessoas em cativeiro nesta fazenda e que morreram em idade adulta).

A documentação usada para a cidade em seu conjunto sobrerrepresenta sua parte mais central, a mais densamente povoada. Constituem-na os obituários publicados em três jornais: *O Globo* (1875), o *Diário do Rio de Janeiro* (1861 e 1870) e o *Correio Mercantil* (maio/1856 a abril/1857 e 1866; sobre esse tipo de registro, vide Kodama *et al.*, 2012). Pela falta dos dados de alguns dias, buscar toda a informação disponível criaria distorções derivadas da sazonalidade, preferindo-se tratar de um a cada quatro dias (também se usa, quanto a 1875, uma amostragem maior, com dados de um a cada dois dias). No tocante ao período 1856-1857, falhas de cobertura quanto a 1857 conduziram a iniciar o levantamento em maio de 1856 e neste mês ainda se esbarrou com os últimos casos da epidemia de cólera que vinha do ano anterior.

Esses obituários eram nominativos em relação aos livres, quase sempre expondo nomes, idades, procedências, causas de morte e estado conjugal ou filiação. A propensão a comunicar cores e condições jurídicas será discutida adiante. Já quanto às pessoas escravizadas, os obituários só expunham os números de mortos por cada causa, sem quaisquer detalhes sobre gênero, idade ou procedência. A falta de dados sobre as pessoas sujeitadas à escravidão na amostra mais robusta – a da cidade do Rio – levou que todos os casos fossem observados sem considerar idade e gênero.

As mortes de libertos e libertas (ou então o reconhecimento dessa condição) só apareceram de modo um pouco mais consistente em 1875, mas mesmo nesse ano os números foram pequenos, o que se estima considerando que as taxas de alforria cresciam fortemente então (Florentino, 2005: 338; uma taxa de alforria é uma medida da proporção entre o número de pessoas alforriadas em um ano e o tamanho da população escravizada nesse mesmo ano). Sua relativa escassez nos obituários sugere escamoteamento dessa condição. Parece haver falha também por ser grande demais a presença de gente vinda da África entre as pessoas referidas como alforriadas. Em 1875, entre as 5033 pessoas que não eram escravizadas na amostra ampliada, foram registrados apenas 158 libertos e libertas, dois terços dos quais anotados como provenientes do continente africano. Da mesma forma, as cores das pessoas mortas sem terem vivido em escravidão raramente eram informadas, deixando mal identificada a gente branca e aquela que, embora livre, descendia de escravizados e escravizadas, apesar de sua participação na população provavelmente ter sido alta (Florentino, & Góes, 2013: 7). As referências aos escravizados não eram nominativas, mas aquelas a africanos livres e ingênuos (crianças precariamente libertadas pela Lei do Ventre Livre, de 1871) eram semelhantes às referentes aos livres.

Quanto aos assentos de óbitos de Engenho Velho, Candelária, Santa Cruz e São Lourenço, as atribuições de causas de morte nem sempre foram boas. Isso se tornou menos grave em São Lourenço a partir de 1858, na verdade tornando ótimos, como fontes, os até então péssimos registros. Essas questões levaram a selecionar, dentre os registros coletados, aqueles referentes a anos completos com informações mais ricas. Mas havia em geral falhas quanto às condições jurídicas de forros e forras e em relação às cores atribuídas socialmente às pessoas livres. Isso não parece problemático em São Lourenço, mas é gravíssimo no tocante a Santa Cruz, Engenho Velho e Candelária. Tudo isso deve permanecer como indicativo de precaução na leitura das informações.

Foram considerados os registros que contivessem as palavras “coração”, “centro circulatório”, “aneurisma”, “aorta”, “angina de peito”, “congestão”, “eclampsia”, “mitral”, “hipertrofia”, “derramamento”, “hemiplegia”, “apoplexia” (às vezes, com a expressão “cerebral” associada a si), “moléstia de peito” e “síncope”, ou então alguma derivação da palavra “artéria” e da partícula “cárdio”. A isso, acrescentaram-se os registros referindo afecção, amolecimento, ataque, comoção ou anemia cerebrais, além dos que apontassem para apoplexia, cianose, congestão ou embolia pulmonares e para “estupor”, “hemorragia”, “hiperemia” (nesses dois últimos casos, especialmente quando aparecia juntamente a expressão “cerebral”), “paralisia” e “de ar que lhe tocou”. Isso totaliza 57 causas, quando se pensa no Rio de Janeiro mais central, 40, no caso de São Lourenço, e tão somente sete em Santa Cruz. Essas diferenças nas categorias deixam bem claro o impacto da urbanização sobre a incidência de males cardiovasculares sobre a identificação desse tipo de mal na hora de registrar óbitos ou sobre ambos os elementos. Em geral, as categorias fazem referência à endogenia dos males, apontando para a “cesura” sujeito/corpo a que se refere Le Breton. Mas a incompletude dessa transformação se manifesta no manejo de expressões como “ar que lhe tocou”, embora a ocorrência tenha sido muito rara. Importa ressaltar esse impacto sem precedentes da urbanização. Observe-se que, ao se fazer referência à vida urbana, o que se tem em mente não é estresse, correria ou o que seja (seria anacrônico). Antes, e mais simplesmente, o uso dessa expressão serve para por ênfase no recuo das endemias rurais ou então o aumento da importância daquilo que se denominava “solo enxuto”

(a expressão era mais usada para fazer referência a áreas cafeeiras, com seus declives, e confrontadas às da lavoura canavieira; mas a percepção também era usual para aludir a áreas urbanizadas, comparadas às rurais; cf., por exemplo, o Projeto de um dicionário geográfico do Brasil, 1990: 147).

Recuando no tempo, as causas consideradas foram 21 na Candelária de 1845-49 e 24 no Engenho Velho de 1838-40. Embora esta fosse uma freguesia menos urbanizada que a primeira – por conter fazendas, chácaras e sítios –, a maior diversidade de causas provavelmente ligadas ao sistema circulatório devia-se ao fato de São Cristóvão, onde viviam o imperador e seus áulicos, fazer parte do Engenho Velho nessa época, espalhando médicos pela área (além disso, os dois cemitérios públicos municipais estavam em seu âmbito).

Segundo o primeiro recenseamento imperial, de 1872, havia na cidade do Rio de Janeiro quase 50 mil pessoas mantidas sob cativeiro e mais de 230 mil livres. Apesar desses números, tudo indica ter se reduzido o peso de escravizados e escravizadas na população. Observando a amostra utilizada e considerando a evolução da quantidade de óbitos como indício indireto acerca do avanço ou recuo da população, estima-se pela amostragem em quase 2.550 o número total de enterros de gente escravizada nos cemitérios públicos em 1856-1857; diversamente, foram bem menos que 2.000 em 1870 e 1875, enquanto o total de sepultamentos de livres passou de cerca de 6.000 em 1856-1857 para quase 10.000 em 1875 (*O Globo*, 1875; *Correio Mercantil*, 1856-57). O fato de menos homens e mulheres escravizadas morrerem na cidade no último ano significava que menos pessoas *haviām vivido* sob essa condição.

O fato de haver mais livres e menos gente sob cativeiro na população atesta a relevância do tráfico interno, exportando pessoas escravizadas para o campo. No conjunto do Império, esses deslocamentos (inter ou intraprovinciais) certamente movimentaram algo como 400 mil pessoas de 1850 a 1888 (Slenes, 1999; Motta, 2012: 64-67), enquanto a população escravizada de todo o país se aproximava de 1,5 milhão em 1872.

Por vezes, idealizam-se as condições de vida de quem vivia sob o escravismo das cidades da época. Florentino (2005), no entanto, mostrou quanto ao início do século uma dependência maior de suas vidas quanto ao mercado, aprofundando o isolamento e o desenraizamento constitutivos do cativeiro (alta africanidade, alta masculinidade e proporção de crianças menor do que no campo). A mobilidade física e o trabalho sem supervisão, embora presentes, eram circunscritos: quem trabalhava ao ganho costumava também estar sujeito ao serviço doméstico; nem todas as ocupações exercidas em cativeiro eram marcadas por mobilidade e ausência de supervisão (o trabalho artesanal em oficinas, por exemplo). Um único elemento dava suporte à idealização: o elevado grau de hierarquização social vigente nas urbes se combinava frequentemente com a vigência de chances de mobilidade social para poucos. Paralelamente, o fim do tráfico africano em 1850 e o tráfico interno inverteram a preponderância numérica masculina, inversão esta que ocorreu na segunda metade do século (Farias *et al.*, 2006: 11-13; Motta, Nozoe, & Costa, 2004: 164-165; Lago, 2014: 119).

Era surpreendentemente masculina a população livre da parte central da cidade, repleta como era de marinheiros, migrantes internos e imigrantes portugueses. Há na amostra indicações sobre sua presença: continentais e vindos das Ilhas Atlânticas eram 38% do total de homens adultos livres sepultados (*O Globo*, 1875; Alencastro, 1988).

Em meados do século chegaram as pandemias. As informações aqui coletadas sobre o período maio/1856-abril/1857 mostram os últimos casos da epidemia de febre amarela iniciada no verão de 1855-56 ocorrendo em maio e junho (3 ou 4% dos falecimentos); os primeiros poucos casos da temporada seguinte incidindo em novembro (apenas 3% dos óbitos do mês), com progressão a partir de então, até alcançarem grandes proporções em fevereiro de 1857 (36% dos óbitos) e se tornarem catástrofe em março do mesmo ano, auge da incidência (41% dos falecimentos). A doença foi responsável por 16% do total de mortes de 1856-57; 3% em 1861; um caso na amostra em 1866 e 10-11% em 1870 e 1875 (*O Globo*, 1875; *Correio Mercantil*, 1856-1866; *Diário do Rio de Janeiro*, 1861-1870; vide Chalhoub, 2017: 86). Assim, a febre amarela de 1873 assustou novamente e o alerta ainda devia estar vigente em 1875. As mais graves epidemias dos anos 1870 ocorreram em 1873, 1875 e 1876 (Pimenta *et al.*, 2015: 151). Para comparar, a tuberculose oscilou na casa dos 16-18% das mortes durante todo o período, sem modificações.

Paralelamente, alterava-se com alguma importância a incidência de endemias tradicionais. Desde o início do século, a cidade era vista como um imenso foco de “miasmas” supostamente provenientes de matéria orgânica putrefata. Quando da entrada da febre amarela, em 1849-50, as autoridades misturaram as preocupações com as pandemias e com os “miasmas” e passaram a agir. Em 1850, estabeleceram-se a Junta Central de Higiene Pública e, subordinadas a ela, comissões de saúde pública nas freguesias. Paralelamente, a Câmara Municipal legislou sobre a coleta do lixo e dejetos, em 1863, tendo antes disso contratado uma empresa inglesa “para instalar uma rede subterrânea de água e esgotos”. A Guerra do Paraguai (1865-1870) e a redução da incidência da febre amarela nos anos 1860 minimizaram os esforços, mas eles foram renovados pelo difícil retorno do vômito negro no início dos anos 1870 (Graham, 1992: 131-132). Criaram-se comitês destinados a propor e reclamar medidas para o fornecimento de água potável, a limpeza das ruas e um sistema de esgotos adequado (Araújo, 1982: 101). Apesar de timidez das medidas tomadas, houve algumas intervenções, especialmente no sentido de dar continuidade a esforços para drenar pântanos, esforços esses que vinham do século anterior. As endemias retrocederam em alguma medida. Algumas, como a malária, costumavam recuar, ao menos na Europa, pelo simples fato de uma maior aglomeração substituir terreno abandonado (a presença humana, mesmo quando desordenada, tomava lugares antes ocupados por matos ou poças). Havia tempo que se notava a redução da importância do paludismo conforme avançasse a urbanização (vide os posicionamentos setecentistas colecionados no século seguinte por Colin, 1870: 77-83, 508-509).

O recuo das endemias, que afetavam majoritariamente crianças, teve relação com o avanço dos males cardiovasculares. Estes, por outro lado, não foram muito afetados pelo peso continuado das pandemias nos anos 60 e 70, pois estas incidiam majoritariamente em adultos. A varíola, novamente crescente no século XIX em virtude da desorganização da vacinação, dada a turbulência política geral, afetava, no Rio, mais crianças que adultos entre 1856 e 1861, mas tomou um rumo mais adulto a partir de 1866. Já quanto à febre amarela, a esmagadora maioria dos mortos entre 1856 e 1875 foram adultos (entre 85 e 93% do total, conforme o ano).

Assim, anotam-se aqui aspectos importantes da experiência da vida urbana. Percepções de tipo político ou social também trataram o intervalo ao redor de 1870 como marco para a urbanização das experiências. Carvalho (2003: 72) enfatizou a decadência rápida nesse intervalo daquilo que chama de “metáfora do ‘jardim sóbrio e firme’ com que os conservadores representavam a permanência da civilização agrária brasileira”. Holloway (1997: 238-239) tratou a revolta do vintém de 1879-1880 – uma rebelião carioca motivada pelo custo do transporte público – como resultado das pressões derivadas do crescimento urbano, diferenciando-a das “rebeliões políticas de 1831”. A industrialização induzida pelo complexo cafeeiro, mesmo que incipiente, manifestou-se, no que toca ao café fluminense, nos arredores da cidade do Rio a partir do final da Guerra do Paraguai (Cano, 1981: 245). Igualmente eloquente é a datação da década de 1870 do surgimento desse indiscutível indicador de modo de vida urbano constituído pela difusão de danças populares de salão (vide o relato sobre o maxixe em Sandroni, 2001: 69). Aqui se propõe ter tido marco temporal semelhante à experiência da redução do impacto, até mesmo sobre crianças de elite, de vermes, mosquitos, água de má qualidade e assim por diante.

Embora não se tratasse da transição epidemiológica, ainda assim é visível que as endemias estavam se reduzindo. Propõe-se um indicador: a participação, no total de mortes de livres, dos falecimentos de crianças por causas endêmicas. Crianças livres mortas por endemias semelhantes às rurais foram treze por cento em 1861 e tão somente nove por cento em 1875 (*O Globo*, 1875; *Diário do Rio de Janeiro*, 1861). Essas mudanças no ambiente mórbido ficam mais evidentes caso se aborde uma paróquia central e aristocrática da cidade do Rio, tendo em vista um período mais longo. Na freguesia da Candelária, entre 1813-1814 e 1861-1862, a proporção de infantes falecidos por malária, febre tifoide, vermes e outras endemias frente aos falecimentos de livres de todas as idades caiu de dez por cento, no primeiro biênio, para cerca de cinco por cento, no segundo, tendo sido de 8% em 1845-1849 (Paróquia de Nossa Senhora da Candelária, Óbitos, 1793-1867).

A incidência dos males ligados à relação com o ambiente rural degradado pode ser avaliada observando a mesma coisa no tocante a uma paróquia “suburbana” da cidade do Rio de Janeiro em 1838-40 (*Paróquia de São Francisco Xavier do Engenho Velho, Óbitos, 1819-1842*): o número de crianças livres mortas por endemias análogas às rurais foi de 12% do total de falecimentos de livres de qualquer idade. Serão vistos indícios de que os males cardiovasculares incidiam mais quando e onde fosse menor o valor alcançado por esse indicador. Em Niterói, na freguesia de São Lourenço, viam-se então traços de um ambiente agrário marcado também pela importância da pesca.² Segundo o recenseamento de 1872, 3/5 dos homens com ocupação declarada eram lavradores.

Havia ali também uma fundição de proporções importantes para os padrões da época, mas essa parte de Niterói era pouco urbanizada. O Fonseca se projetava na direção do interior e, assim, demoraram as iniciativas de disciplinarização citadina da municipalidade. Atividades propriamente urbanas, voltadas para o comércio atacadista e a construção naval, afetavam áreas próximas ao mar

2 Em 1835, enquanto ainda se tratava de aldeamento indígena, foi feito um censo parcial. Nele, apareciam entre as ocupações dos chefes de domicílio “viver de culturas”, “viver de pescarias”, “fabricar louça”, ou “ter sítio”. Mais urbanizadas eram as do mundo dos ofícios e as de remeiros junto à fortaleza de Villegagnon, de soldados reformados e de patrões de embarcações. Ver Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, fundo PP, notação 0206, maço 1, caixa 0075.

(Martins, 2010: 176-177), mas o conjunto da freguesia era rural. Segundo Campos (1990: 44-45), Niterói aparecia em textos do XIX como uma “chácara urbanizada” (ver também Souza, 1974: 22).

O cultivo da cana entrara em decadência, mas proprietários tradicionais ainda controlavam o solo e, portanto, no século XIX, puderam comandar a conversão para maior ênfase nas atividades de abastecimento (Campos, 1990: 44; Motta, 1997). A preservação de alguma pujança agrária, ainda que abastecedora, explica a permanência de uma alta participação das pessoas escravizadas na população. Entre 1870 e 1873, os sepultamentos de gente escravizada compunham 28% do total de óbitos, participação que no Rio de Janeiro mais central não chegava a 20% em 1870.

Havia migrantes internos, especialmente da Corte (voluntários ou não). Fazia tempo que essa ligação impunha choques microbianos ali, vitimando especialmente a aldeia indígena, sendo que esta fornecera à sociedade colonial trabalhadores em serviços públicos (Almeida, 2003: 202-205). Com efeitos provavelmente semelhantes, a ligação com o Rio conduziu ao recurso ao tráfico de africanos, levando a enorme participação de gente escravizada na população.³ Em 1857-60, 3/5 dos falecidos provenientes desse último segmento eram africanos (Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1776-1873). Assim, a população cresceu velozmente (Campos, 1990: 43).

Migrações de livres também transparecem na alta participação dos óbitos masculinos naqueles de adultos livres; em 1858-69, eram homens quase 3/5 deles. A alta participação masculina nos óbitos de adultos indica que o mesmo se passava com a população e isso indicia que migrações tinham o local por destino (a movimentação geográfica dessa época, fosse ela intercontinental, fosse ela interna aos países, ainda era algo muito próprio de homens adultos; fora de São Paulo e do Sul brasileiro, a imigração de famílias ainda iria demorar a se tornar mais importante).

Após terem se tornado raros em seguida a 1845, os registros de óbito voltaram a serem feitos em 1857, desaparecidas as referências aos indígenas. O aldeamento foi extinto em 1855 (Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1776-1873; ver detalhes sobre a apropriação da terra do aldeamento em Motta, 1998: 89-91 e Melo, 2022). Endemias rurais assolavam a freguesia, mas sua natureza híbrida de rural e urbano aproximava seu caso daquele do Rio de Janeiro. Caso se tomem em consideração os males ligados ao hábitat (Marcílio, 1984), sua incidência, no Fonseca, era de 26%. Ademais, os paroquianos sofriam com os aportes de padecimentos ligados à circulação de pessoas, para além das doenças ligadas à aglomeração (como a tísica).

Houve muitas referências à febre amarela durante os anos sessenta.⁴ Em 1860-61, a doença causou 7% dos falecimentos, mais que no Rio central em 1861 (Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1776-1873). Os portugueses residentes ali foram os alvos principais e 69% dos mortos faleceram adultos.

Ocorriam outros tipos de conexão com o Rio. Em 1865, durante a Guerra do Paraguai, “voluntários da pátria” foram reunidos na freguesia para posterior envio ao teatro de operações, o que parece ter potencializado um contágio relativamente importante de varíola. Pode-se assegurar a conexão do surto com a presença militar pelo fato de os soldados terem sido muito atingidos por ela. Antes deles,

3 Alberto da Costa e Silva (2011: 46) aceitou a exagerada estimativa de época de que a gente escravizada de Niterói constituía 4/5 da população em 1833.

4 1860: 1º caso em março e auge em abril e maio. 1861: casos entre fevereiro e julho, com auge em março.

os casos eram relativamente esporádicos: de 1858 a 1861, apenas uma morte; 1862 teve um pouco mais de falecimentos desse tipo (foram doze, principalmente em setembro e outubro, com números semelhantes de crianças livres e adultos em cativeiro falecidos). Em 1865, aportados os soldados, houve 29 casos, com auge em maio e junho (soldados foram 25% dos mortos). Quase todos os falecidos eram adultos (o surto começou em abril, morrendo nele o primeiro soldado a falecer, o qual foi o segundo vitimado por “bexigas” durante o contágio). Deve-se recordar ter havido surto epidêmico de varíola em diversos municípios do Rio de Janeiro, incluindo Niterói, exatamente em 1865 (Pimenta, Barbosa, & Kodama, 2015: 159). Tudo arrefeceu em 1866-1868 (13 falecidos), tendo, aliás, acabado as menções locais a “voluntários da pátria”. Essa movimentação não se ligou à cólera, no entanto. Só apareceram referências a ela em 1868 (doze casos, com início em maio e apogeu em junho), mas os óbitos por esta causa foram poucos (somente 4,5% do total de falecimentos do ano), o que provavelmente se deveu ao caráter ainda rural da freguesia. Quanto à Niterói mais urbanizada, reportou-se enorme impacto da cólera em 1855-1856 (*A Pátria*, janeiro-maio de 1856).

Mais conexões forçadas apareciam no provável envio para Niterói dos “bens do evento”, ou seja, pessoas que, por serem negras, eram suspeitas, sem provas, de serem escravizados fugitivos (Chalhoub, 2009: 26, 56), e no estabelecimento da fundição de Ponta d’Areia, que operou de 1844 até os anos 1860 (Momesso, 2007: 55-82). O capítulo das conexões leva a chamar atenção igualmente para a imigração portuguesa: entre 1858 e 1873, lusos foram 30% dos homens livres mortos em idade adulta (Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1858-1873).

Já o curato de Santa Cruz era eminentemente agrário. No Oeste extremo da cidade do Rio, fizera parte da enorme fazenda de Santa Cruz, a que se ligaram, inicialmente, aldeamentos indígenas organizados pelos jesuítas, mas na qual se estabeleceu uma das maiores escravarias do Sudeste. Após a expulsão dos inacianos, em 1759, instalaram-se engenhos e unidades abastecedoras e pecuaristas (Pedroza, 2018; Engemann, 2005).

Observando aspectos da vida social com a ajuda dos óbitos, tem-se que, de 1862 a 1869, 52% dos falecidos e falecidas tinham gemido sob o cativeiro, sendo essa uma proporção muito alta para o Brasil dessa época. Já em 1872, segundo o censo, o número correspondente caiu a pouco mais de um décimo da população local. Nos anos 1860, quase três quartos dos adultos e adultas enterrados no curato tinham pertencido, em vida, à Imperial Fazenda, resultante da estatização das propriedades jesuíticas (Graham, 1979: 41-57; antes, chegara a haver mais de mil pessoas escravizadas na fazenda; cf. Engemann, 2005). O patamar de 1872 se explica pela libertação, através da Lei do Ventre Livre, das pessoas escravizadas pelo Estado brasileiro (Rocha, 2012: 299).

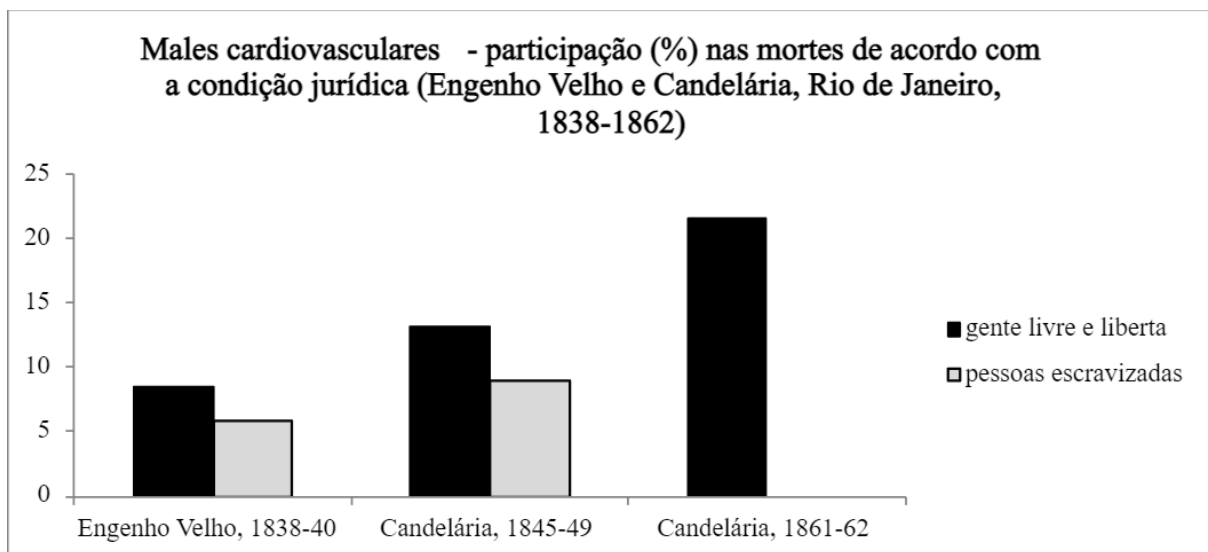
O impacto das endemias rurais era imenso. Quase metade dos falecimentos no curato se deveu a isso e inexistem traços de que as pandemias oitocentistas tenham manifestado seus efeitos nessa área rural, pelo menos nos anos 1860 (Curato de Santa Cruz, óbitos, 1861-1878).

Incidências comparadas

As enfermidades cardiovasculares associam-se diferentemente aos diversos grupos de idade e gênero, de modo que seria interessante observar a incidência tendo em vista essas variáveis.⁵ Mas as características das amostras tornam-no impossível.

No gráfico 1, comparam-se o Engenho Velho, parte então chamada de suburbana do Rio (“subúrbio” não tinha relação com moradia popular, mas com hibridez de rural e urbano), e a Candelária, muito central, nos anos 1840, adicionando-se avaliação sobre as mortes de livres em 1861-62. No gráfico 2 são realizadas comparações entre Santa Cruz (1862-1869), São Lourenço (1858-1869) e Rio mais central (1866). O gráfico 3 se refere exclusivamente ao Rio de Janeiro central (1856-1875) e o de número 4, a São Lourenço (1858-1873). Nestes dois últimos casos, a abordagem foi longitudinal. Segue-se a primeira imagem e nela, em virtude da escassez de anos com informações satisfatórias, as pessoas alforriadas e a mal identificada gente negra e parda livre ficam incluídas entre os livres.

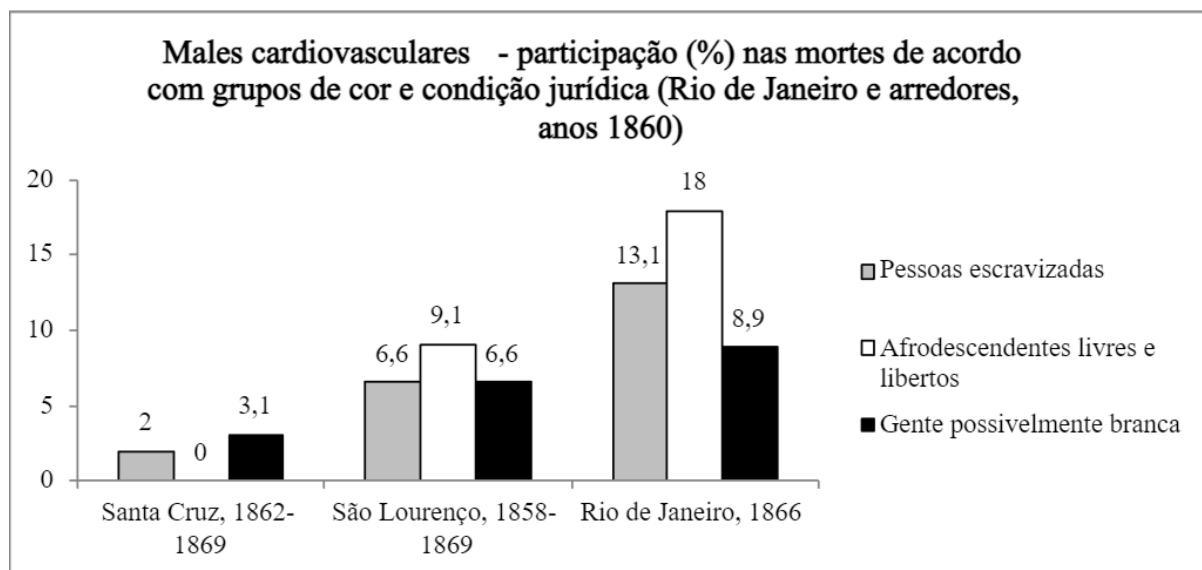
Gráfico 1: Males cardiovasculares - participação (%) nas mortes de acordo com a condição jurídica (Engenho Velho e Candelária, Rio de Janeiro, 1838-1862)



Fontes: *Paróquia de São Francisco Xavier do Engenho Velho, Óbitos, 1819-1842*; *Paróquia de Nossa Senhora da Candelária, Óbitos, 1793-1867*.

⁵ O caso do Fonseca é ilustrativo quanto à variável idade. Os males referidos compunham, entre os mortos com menos de 30 anos (qualquer gênero e qualquer condição), entre 2 e 3% dos falecimentos, indicador que oscilava entre 5 e 6% entre os mortos com 30 a 49 anos, 15% entre mortos com 60 a 69 e 24% entre aqueles com 70 ou mais anos de idade.

Gráfico 2: Males cardiovasculares - participação (%) nas mortes de acordo com grupos de cor e condição jurídica (Rio de Janeiro e arredores, anos 1860)

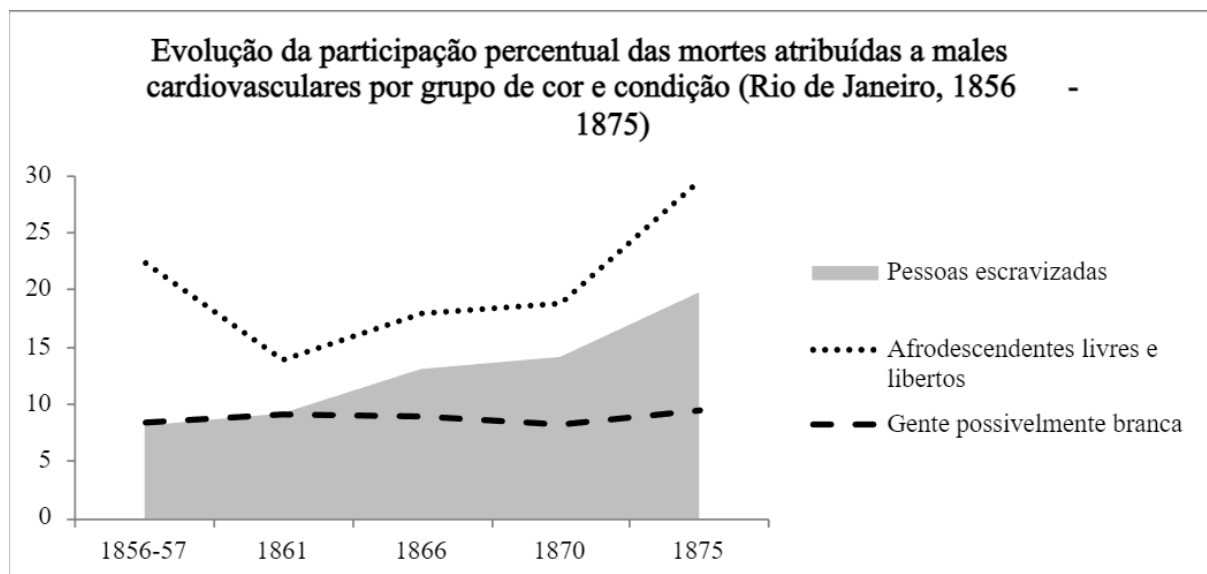


Fontes: Correio Mercantil, Rio de Janeiro, 1866; Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1776-1871; Curato de Santa Cruz, óbitos, 1861-1878.

Portanto, observando uma paróquia central, a da Candelária, e outra classificada como suburbana, a do Engenho Velho (Holloway, 1997: 204), e considerando períodos próximos, nota-se, ao passar da freguesia suburbana para uma nitidamente urbanizada, a incidência dos males aqui observados aumentar entre livres, do mesmo modo que no tocante às pessoas escravizadas. Percebe-se também que a passagem do tempo na Candelária fez com que a incidência dos males cardiovasculares entre os não escravizados aumentasse fortemente. Por outro lado, a incidência entre a gente em cativeiro numa época de acelerado tráfico de africanos era menor que entre livres e libertos. O gráfico 2 mostra que a incidência dos males cardiovasculares era muito afetada pelo grau de urbanização. Os níveis urbanos eram maiores que os da área transitiva (Niterói) e, especialmente, que os da área plenamente rural (Santa Cruz).

No tocante aos destinos dos diferentes grupos, o gráfico indicia, quanto ao ambiente urbano e ao transitivo, que os afrodescendentes eram muito mais afetados por enfermidades cardiovasculares que gente sob cativeiro e os supostamente brancos. Contudo, nada disso ocorria na área rural, sendo que o destaque para corações afrodescendentes não é muito claro no caso de São Lourenço, conforme se voltará a discutir. Ele indica igualmente uma progressão contínua da incidência entre os escravizados conforme se transitava do plenamente rural ao plenamente urbano. De fato, isso se passava com os três grupos. Mas a incidência quanto à gente em cativeiro passava de menor que a dos brancos, no campo, para maior que a destes, na cidade. A prevalência entre descendentes livres de escravizados e escravizados identificados nas fontes era a maior de todas.

Gráfico 3: Evolução da participação percentual das mortes atribuídas a males cardiovasculares por grupo de cor e condição (Rio de Janeiro, 1856-1875)



Observação: os ingênuos de 1875 foram incluídos entre os escravizados e escravizadas.

Fontes: *O Globo*, Rio de Janeiro, 1875; *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 1856-1866; *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1861-1870.

O gráfico 3 mostra os dados do Rio mais central observados longitudinalmente. Eles indicam estabilidade na incidência quanto aos provavelmente brancos, avanço forte entre as pessoas escravizadas e, no tocante a afrodescendentes livres e libertos, os mais afetados durante todo o intervalo 1856-1875, um movimento um pouco mais complicado. A incidência entre essas pessoas aparentemente caiu no final dos anos 1850 para passar a rumar para cima, paralelamente àquela observada entre quem vivia em cativeiro, até 1875. A prevalência entre pessoas escravizadas avançou firmemente, ultrapassando o dobro da relativa aos possivelmente brancos em 1875.

Essa adesão progressiva aos escravizados e escravizadas não pode, no entanto, ser explicada de modo determinista. Afinal, nos anos 1850, os supostos brancos não se diferenciavam dos homens e mulheres viventes sob o jugo da escravidão. Da mesma forma, viu-se no gráfico 2 que nenhum caso foi detectado entre as pessoas alforriadas que morreram em Santa Cruz. É impossível aventar, como explicação, que melhorara a acurácia das fontes. Se isso tivesse ocorrido, tudo teria se aplicado especialmente aos supostos brancos. Mas tal não se deu, prevalecendo a estabilidade. O mais provável é a mudança efetiva na morbidade entre a gente submetida ao cativeiro.

O tráfico interno pode explicar o aumento da incidência entre essas últimas pessoas. Ao drenar da cidade os adultos jovens, aumentou muito a idade média da população adulta. Martins (2018: 169) notou a redução drástica da participação dos homens com idades entre os 11 e os 40 anos de idade na população escravizada do Rio de Janeiro nos anos 1870. Como a incidência das enfermidades circulatórias aumenta com a idade, uma explicação residia nesse processo.

Historiadores da escravidão insistiram nessas alterações bruscas na estruturação das populações escravizadas como algo relacionado aos processos de migração forçada, aos choques microbianos e à enorme

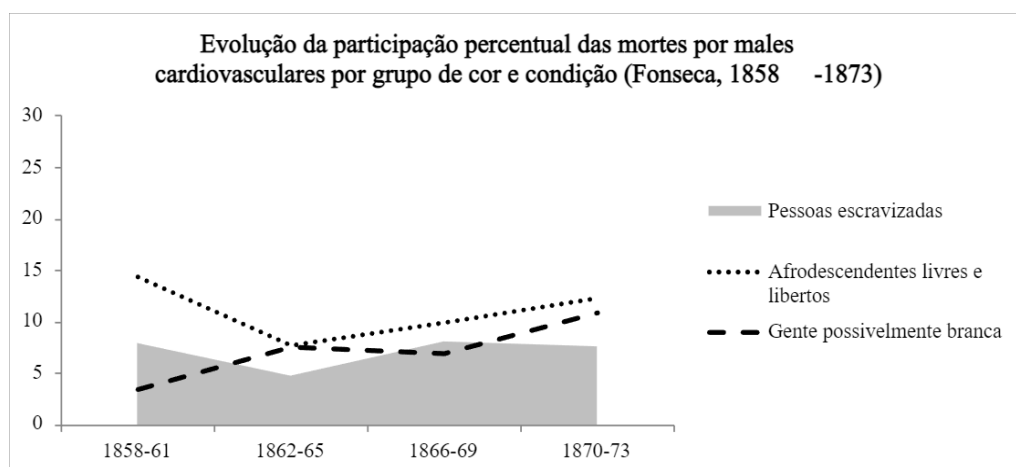
capacidade dos proprietários para interferir em aspectos íntimos das vidas dos escravizados, impondo-lhes deslocamentos e a recomposição de suas comunidades. Tratava-se, dado o desenraizamento que lhe era constitutivo, de uma população cujas características eram significativamente mais mutáveis que as de outros grupos (Florentino, & Góes, 1997: 70).

O caso do avanço da incidência entre os afrodescendentes livres e libertos demanda outras análises. Uma explicação reside no fato de que, dos passíveis de identificação na fonte, uma proporção muito alta era composta por africanos livres, ou seja, pessoas libertadas dos famigerados navios negreiros antes de desembarcarem (Mamigonian, 2017, cap. 3; Eltis, 2010). Extinto o tráfico africano em 1850, seu contingente não era mais renovado com jovens, e suas idades médias avançavam ao longo dos anos 1860, aumentando a chance de males cardiovasculares.

Outra possível explicação relacionada aos libertos volta a apelar para o tráfico interno de gente escravizada, embora com mediações. A drenagem da população urbana sob cativo alterou a oferta de trabalho nessa cidade que crescia e se diversificava. O desaparecimento das pessoas que fossem individualmente menos especializadas deve ter favorecido os trabalhadores urbanos mais especializados. Quanto às pessoas alforriadas e aos outros afrodescendentes livres, isso pode ter melhorado suas posições no mercado de trabalho citadino, abrindo caminho a processos discretos de mobilidade social ascendente em meio a essa sociedade cruelmente desigual.

As pessoas avançavam, embora modestamente, em suas condições de vida. Mas há indícios na historiografia a respeito de uma armadilha contida na dieta dos que lograssem melhorar um pouco suas vidas. É possível que, nesse segmento social, o avanço alimentar pudesse significar a multiplicação da quantidade consumida de sal, pois, a cada degrau da ascensão social, o que melhorava na dieta era o acesso a carnes e peixes salgados (Brown, 1986: 67-68). A sugestão de Kiple de que os africanos traficados eram transferidos para um ambiente de grande abundância de sal pode ser mais interessante para explicar a movimentação dos indicadores relativos aos afrodescendentes do Rio.

Gráfico 4: Evolução da participação percentual das mortes por males cardiovasculares por grupo de cor e condição (Fonseca, 1858-1873)



Fontes: Freguesia de S. Lourenço, óbitos, 1776-1873.

Segundo o gráfico 4, nem sempre a incidência parecia maior entre os negros e pardos livres que entre os supostamente brancos, e a vigente entre quem gemia sob o cativo não se destacou nem um pouco frente à dos segundos. A permanência niteroiense, comparada ao avanço verificado entre as pessoas escravizadas do Rio de Janeiro, pode ter derivado do tráfico interno ter reduzido menos a população cativa do Fonseca. Recorrendo novamente à estratégia de avaliar a composição da população observando o movimento executado pelos óbitos em acordo à condição jurídica, nota-se que em São Lourenço os dois contingentes avançaram de modo paralelo. Isso significa que o comércio interno de escravizados não foi tão forte quanto o carioca, o que se ligava ao caráter rural de São Lourenço.

Abordar o caso carioca de outra forma conduz a resultados aparentados. Uma amostragem, feita a partir dos jornais, sobre causas de morte na Santa Casa da Misericórdia e enfermarias anexas (sobre o hospital e as enfermarias, ver Sousa, 2004; Araújo, 1982) mostra avanço consistente dos males estudados. Eles passaram de 5,3% em 1861 para 10,3%, em 1875 (*Diário do Rio de Janeiro*, 1861; *O Globo*, 1875). Mas há peculiaridades nessa nova amostra. Ela é composta pelo cômputo diário das causas de morte dos falecidos no hospital, que não eram nominativas e não classificavam os falecimentos por procedência, gênero ou condição jurídica. Além disso, e apesar do nome, o acesso ao hospital era seletivo, com pouca gente escravizada e, talvez, raros afrodescendentes livres, diferentemente do ocorrido na primeira metade do século (Sousa, 2004; Pôrto, 2007). Os cômputos diários de internados de 1875, que discriminavam condições e origens, mostram pouquíssimas pessoas escravizadas (cerca de um décimo), talvez cerca do dobro disso de nacionais livres e uma franca maioria de livres estrangeiros. Mulheres de qualquer posição social também parecem ter ficado barradas nas portas da Santa Casa ou então precisavam menos de atendimento médico, o que não é crível.

As percepções também se consolidam quando se acrescentam algumas informações comparativas. Uma delas vem da parte mais central de Itaocara, província do Rio de Janeiro, entre 1889 e 1892. Ali, a participação das mortes de origem cardiovascular alcançou 13,3%. Outro dado: numa área de Niterói diferente daquela abordada com mais calma neste artigo – abrangendo Icaraí e Santa Rosa, grosso modo –, em 1917, é possível avaliar a incidência por cor, e não houve diferenças: 14% entre brancos e afrodescendentes, sem distinção.⁶

Considerações finais

Na passagem da ruralidade para a vida urbana, progredia a incidência ou a identificação dos males cardiovasculares (provavelmente as duas coisas). Isso se aplicava aos três grupos considerados e se ligava tanto a uma nova diferenciação entre campo e cidade, quanto a uma nova percepção em relação aos corpos das pessoas, agregando uma imagem de propensão à degeneração àquela, vigente de longa data, de vulnerabilidade a agentes externos. No século XIX, inclusive entre médicos higienistas, um corpo fora uma espécie de ponto de vulnerabilidade frente à ação do meio, fosse este pensado como meio ambiente (modificado ou não pela presença colonial), como uma massa de potenciais contami-

6 Registro Civil de Itaocara, Paróquia de São José de Leonissa, 1889-1893; Registro Civil da Segunda Circunscrição do município de Niterói, Óbitos, 1916, fev.-1917, jan.; Óbitos, 1917, jan.-nov.; Óbitos, 1917, Nov.-1918, jun.

nados capazes de contagiar, ou mesmo como o abrigo de micro-organismos (a revolução pasteuriana estava em curso entre os médicos). Embora numa quadra de incidência de pandemias oitocentistas – a cólera, a febre amarela –, que com certeza difundiram expectativas relacionadas à suscetibilidade ao contágio, a atenção a potencialidades degenerativas de corpos humanos estava se somando a tudo isso.

No Rio de Janeiro central, a incidência comparativamente alta dos males cardiovasculares como causa de morte de gente submetida ao cativeiro teve relação estreita, embora inversa, com o movimento das afecções ligadas ao hábitat, as quais foram referidas ao longo deste artigo como endemias rurais. A redução relativa do impacto das endemias abria caminho para as doenças degenerativas em todos os grupos. No que respeita às pessoas escravizadas, importaram igualmente as muito grandes modificações na estruturação do grupo em virtude do tráfico interno; isso fica evidenciado pela circunstância do avanço da incidência ter se mostrado mais evidente no Rio mais central.

Tratava-se de três ambientes muito diferentes. A parte mais central da cidade do Rio vivenciava endemias comparativamente controladas, sendo avassalada por pandemias e por males mais ligados à aglomeração (a tuberculose, por exemplo). No Fonseca, tinha vigência uma mistura singular de endemias e doenças de aglomeração, enquanto a parte mais urbanizada de Niterói foi impactada pela epidemia de cólera. Santa Cruz era a área mais isolada e rural e assim marcada por endemias, as quais, mesmo quando exógenas, tinham um longo trajeto no continente americano, expandindo-se desde o início da colonização. Pandemias não chegavam ali e males degenerativos não encontravam caminho para aumentar sua importância. Os deslocamentos e diferenciações (no eixo rural/urbano) incidentes na estrutura da população, no modo de vida e no ambiente mórbido são o que mais ajuda a entender os padrões da incidência.

Chama atenção a periodização do impacto da vida urbana sobre os aspectos mais íntimos da vida, tendo sido lenta a definição desse impacto. Por volta de 1860, a incidência dos males cardiovasculares era parecida em São Lourenço e no Rio de Janeiro, caso se observem todos os grupos de cor e condição jurídica considerados. Já em 1875 tudo era diferente. Se bem tenha havido pouca variação quanto aos possivelmente brancos, a incidência entre afrodescendentes livres e libertos, no Rio, era mais que o dobro da niteroiense, proporção que alcançava o triplo entre as pessoas escravizadas.

Carlos Alberto Medeiros Lima é doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor Titular da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

FINANCIAMENTO

Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

REFERÊNCIAS

- Alencastro, L. F. de (1988). Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872. *Novos estudos CEBRAP*, 21, 30-56.
- Almeida, M. R. C. de (2003). *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Araújo, A. R. de (1982). *A assistência médica hospitalar no Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: MEC / CFC.
- Armélago, G. J. (2005). The slavery hypertension hypothesis – natural selection and scientific investigation: a commentary. *Transforming Anthropology*, 13(2), 119-124. <https://doi.org/10.1525/tran.2006.14.1.67>
- Brown, L. V. (1986). *Internal commerce in a colonial economy*. Tese (PhD Diss.). University of Virginia, Charlottesville.
- Campos, A. V. de (1990). Posturas municipais na província fluminense: o caso de Campos e Niterói. *Cadernos do ICHF*, (17), 31-53.
- Cano, W. (1981). *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Carvalho, M. A. R. de (2003). Vertentes do republicanismo no Oitocentos brasileiro. *Revista USP*, (59), 72-85. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i59p72-85>
- Chalhoub, S. (2017). *Cidade febril*. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras.
- Chalhoub, S. (2009). Costumes senhoriais: escravização ilegal e precarização da liberdade no Brasil Império. In E. Azevedo *et al.* *Trabalhadores na cidade: cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX* (pp. 23-62). Campinas: Ed. da Unicamp.
- Colin, L. (1870). *Traité des fièvres intermittentes*. Paris: J. B. Baillière et Fils.
- Curtin, P. D. (1992). The slavery hypothesis for hypertension among African Americans: the historical evidence. *American Journal of Public Health*, 82(12), 1681-1686. <https://doi.org/10.2105%2Fajph.82.12.1681>
- Eltis, D. (2010). O significado da investigação sobre os africanos escapados de navios negreiros no século XIX. *História: questões & debates*, 52(1), 13-39. <https://doi.org/10.5380/his.v52i1.24108>
- Eltis, D. *et al.* (s/d). Slave Voyages. Disponível em: www.slavevoyages.org. Acesso em 10/12/2020.
- Engemann, C. (2005). Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII-XIX. In M. Florentino (org.). *Tráfico, cativo e liberdade* (pp. 169-205). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Farias, J., Gomes, F., Soares, C. E., & Araújo, C. E. (2006). *Cidades negras*. 2ª ed. São Paulo: Alameda.
- Farias, J., Soares, C. E., & Gomes, F. (2005). *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Florentino, M. (2005). Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro, 1789-1871. In M. Florentino (org.). *Tráfico, cativo e liberdade* (pp. 331-366). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Florentino, M., & Góes, J. R. (1997). *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Florentino, M., & Góes, J. R. P. de (2013). Padrões de mobilidade e miscigenação racial no Brasil escravista, Rio de Janeiro, século XIX. *América Latina en la Historia Económica*, 20(3), 5-27. <https://doi.org/10.18232/alhe.v20i3.547>
- Graham, R. (1979). *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Graham, S. L. (1992). *Proteção e obediência. Criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Harrison, M. (2012). *Contagion. How commerce spread disease*. New Haven: Yale U. P.
- Holloway, T. H. (1997). *Polícia no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV.
- Kiple, K. F. (1984). *The Caribbean slave: a biological history*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511572876>
- Kodama, K., Pimenta, T. S., Bastos, F. I., & Bellido, J. G. (2012). Mortalidade escrava durante a epidemia de cólera no Rio de Janeiro (1855-1856): uma análise preliminar. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 19(supl.), 59-79. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000500005>
- Lago, L. A. C. (2014). *Da escravidão ao trabalho livre*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Laguardia, J. (2005). Raça, genética & hipertensão: nova genética ou velha eugenia? *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 12(2), 371-393. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702005000200008>
- Lebrão, M. L. (2007). O envelhecimento no Brasil: aspectos da transição demográfica e epidemiológica. *Saúde coletiva*, 4(17), 135-140.
- Le Breton, D. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Livi Bacci, M. (2007). *Conquista*. Lisboa: Edições 70.
- Lujan, H. L., & DiCarlo, S. J. (2018). Editorial: The 'African gene' theory: it is time to stop teaching and promoting the slavery hypertension hypothesis. *Advances in Physiological Education*, (42), 412-416. <https://doi.org/10.1152/advan.00070.2018>

- Mamigonian, B. G. (2017). *Africanos livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Marcílio, M. L. (1984). Sistemas demográficos no Brasil do século XIX. In M. Marcílio (org.). *População e sociedade* (pp. 193-207). Petrópolis: Vozes.
- Marinho, M. G. S. M. C. (2014). Arnaldo Vieira de Carvalho: um percurso pela formação intelectual e rede de sociabilidades (1880-1913). In M. Marinho, & A. Mota (org.). *Medicina, saúde e história* (pp. 11-31). São Paulo: USP / Faculdade de Medicina; UFABC; CD.G Casa de Soluções e Editora.
- Marques, L., & Silva Jr., W. L. da (2019). Migrações senhoriais no longo século XIX: comparações, conexões e integrações. *Revista de História Comparada*, 13(1), 152-191.
- Martins, I. de L. (2010). Imigração, inserção social e urbanização. Um estudo de caso: o Hospital Santa Cruz da Sociedade Portuguesa de Beneficência de Niterói. In F. de Sousa *et al.* (coord.). *Entre mares. O Brasil dos portugueses* (p. 174-185). Belém: Paka-Tatu.
- Martins, R. B. (2018). *Crescendo em silêncio. A incrível economia escravista de Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: ICAM / ABPHE.
- Melo, P. (2022). Entre ‘abusos, usurpações e desacertos’: terras indígenas no Rio de Janeiro, século XIX. *Almanack*, (30), 1-33. <https://doi.org/10.1590/2236-463330ea00121>
- Momesso, B. P. (2007). *Indústria e trabalho no século XIX: o Estabelecimento de Fundação e Máquinas de Ponta d’Areia*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Motta, J. F. (2012). *Escravos daqui, dali e de mais além*. São Paulo: Alameda/Fapesp.
- Motta, J. F., Nozoe, N., & Costa, I. del N. da (2004). Às vésperas da abolição - um estudo sobre a estrutura de posse de escravos em São Cristóvão (RJ), 1870. *Estudos econômicos*, 34(1), 157-213. <https://doi.org/10.1590/S0101-41612004000100006>
- Motta, M. M. M. (1997). Niterói rural: elite de ontem e arrendatários de outrora (1808-1888). In I. Martins, & P. Knauss (orgs.). *Cidade múltipla: temas de história de Niterói* (pp. 169-183). Niterói: Niterói Livros.
- Motta, M. M. M. (1998). Terra, nação e tradições inventadas (uma outra abordagem sobre a Lei de Terras de 1850). In S. Mendonça, & M. Motta (orgs.). *Nação e poder: as dimensões da História* (p. 81-92). Niterói: EdUFF.
- Pedroza, M. (2018). Some possibilities of non-market accumulation by members of the elite in nineteenth century Brazil (The Imperial Estate of *Fazenda de Santa Cruz*, Rio de Janeiro, 1808-1860). In: European Social Science History Conference, Belfast. *Annals....* Belfast.
- Pereira, J. C. M. da S. (2011). *Trabalho, folga e cuidados terapêuticos: a sociabilidade escrava na Imperial*

Fazenda Santa Cruz, na segunda metade do século XIX. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde). Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, Rio de Janeiro.

Pimenta, T. S., Barbosa, K., & Kodama, K. (2015) A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia. *Dimensões*, 34, 145-183.

Pôrto, Â. (2007). Fontes documentais do arquivo da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro para a história do tratamento de escravos na segunda metade do século XIX. In: 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis.

Prado, M. L. C. (2005). Repensando a história comparada da América Latina. *Revista de História*, 153(2), 11-33. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i153p11-33>

Projeto de um dicionário geográfico do Brasil – I parte. (1990). *Annaes da Biblioteca Nacional*, 110, 91-230.

Rocha, I. P. (2012). *“Escravos da nação”: o público e o privado na escravidão brasileira, 1760-1876*. Tese (Doutorado em História Econômica). Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Rodrigues, C. (1997). *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.

Sandroni, C. (2001). *Feitiço decente. Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar.

Scott, D. (2020). *Livres e escravos: população e mortalidade na Madre de Deus de Porto Alegre (1772-1872)*. Tese (Doutorado em Demografia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas.

Silva, A. da C. e (2011). População e sociedade. In A. da C. e Silva (coord.). *Crise colonial e Independência, 1808-1830* (pp. 35-73). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva.

Slenes, R. W. (1999). *Na senzala uma flor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sousa, J. P. de (2004). Anotação a respeito de uma fonte: os registros de óbitos da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. *Cadernos Saúde Coletiva (UFRJ)*, XI(1).

Souza, P. J. S. de (1974). Da Vila Real da Praia Grande à Imperial Cidade de Niterói. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 303, 3-165.

URBANIZAÇÃO E DIVERSIDADE: ENDEMIAS, MALES CARDIOVASCULARES E ESCRAVIDÃO (RIO DE JANEIRO E NITERÓI, 1838-1875)

Resumo: Pesquisa-se o impacto das doenças cardiovasculares no Rio de Janeiro do século XIX. Elas tiveram impacto maior no ambiente urbano, menor em áreas transitivas entre o rural e o urbano, e menor ainda no ambiente nitidamente rural. Esse impacto também foi crescente ao longo da segunda metade do século XIX, o que se ligava, na cidade, à redução da importância dos males endêmicos, mesmo que não dos epidêmicos. Quanto aos sujeitados ao cativo, a maior incidência se devia, na cidade, ao impacto do tráfico interno de pessoas escravizadas, que mudou a estrutura etária dessa população. A análoga superexposição de libertos, libertas e descendentes livres de gente escravizada devia-se, muito provavelmente, à especificidade da dieta de pobres em situação de mobilidade social. Apesar de, na contemporaneidade das discussões entre historiadores e médicos, os debates sobre sistemas circulatórios envolverem os problemas dos choques étnicos e civilizacionais, explicações baseadas na herança de processos adaptativos africanos são inadequadas: na década de 1850, não havia nenhuma diferença na incidência entre pessoas escravizadas e provavelmente brancas.

Palavras-chave: enfermidades cardiovasculares; endemias rurais; escravidão; urbanização; tráfico interno.

URBANIZATION AND DIVERSITY: ENDEMIC DISEASES, HEART DISEASES AND SLAVERY (RIO DE JANEIRO AND NITERÓI, 1838-1875)

Abstract: In nineteenth-century Rio de Janeiro, vascular diseases had a greater impact in the city, a lower impact in areas in transition from rural to urban, and an even lower one at rural environments. This impact of those diseases was also increasing throughout the second half of the century. This trend was connected to the decreasing importance of endemic diseases, even though epidemic ones gained momentum. In the case of urban slaves, the higher incidence was due to the internal slave trade, which changed the age structure of the population. Higher exposure among freedmen and their descendants was probably related to particularities of the diet available for poor people in situations of social mobility. Although contemporary debates among historians and physicians involve issues related to ethnic and civilizational shocks, explanations based on the inheritance of the results of adaptive processes which took place in Africa can't be accepted. In the 1850s, for example, there were no differences in the incidence among slaves and white people.

Keywords: Heart diseases; rural endemic diseases; slavery; urbanization; internal slave trade.

URBANIZACIÓN Y DIVERSIDAD: ENDEMIAS, MALES CARDIOVASCULARES Y ESCLAVITUD (RIO DE JANEIRO Y NITERÓI, 1838-1875)

Resumen: Según las investigaciones especializadas, el impacto de las enfermedades cardiovasculares en el Rio de Janeiro del siglo XIX fue mayor en el ambiente urbano, menor en las áreas de transición entre el espacio rural y urbano, y menor aún en el ambiente nítidamente rural. Ese impacto creció a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, vinculado, en la ciudad, a la reducción de la importancia de los males endémicos, aunque no de los epidémicos. La mayor incidencia entre las personas en régimen de cautiverio se debía, en la ciudad, al impacto del tráfico interno de personas esclavizadas, lo que cambió la estructura etaria de esa población. La hiperexposición análoga de libertos, libertas y descendientes libres de gentes esclavizadas se debía, muy probablemente, a las características específicas de la dieta de las personas pobres en situación de movilidad social. A pesar de que en la contemporaneidad las discusiones entre historiadores y médicos sobre los sistemas de circulación de personas se refieran a los problemas de los choques étnicos y civilizacionales, explicaciones basadas en la herencia de los procesos adaptativos africanos son inadecuadas: en la década de 1850 no había ninguna diferencia en la incidencia entre personas esclavizadas y probablemente blancas.

Palabras clave: enfermedades cardiovasculares; endemias rurales; esclavitud; urbanización; tráfico interno.

RECEBIDO: 10/10/2021

ACEITO: 05/08/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Conflictos en las traducciones del concepto bíblico ‘diablo’ en la lengua hebrea al griego y del español al wichí: Una construcción conceptual del Mal

CAROLINA FIGUEROA

Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Córdoba, Argentina

<https://orcid.org/0000-0003-2782-3536>

c.figueroa.leon@gmail.com

Introducción

En nuestro imaginario occidental la sola alusión al término ‘diablo’ está cargada de connotaciones negativas vinculadas a la persona del enemigo del Creador, llámesele “Satanás”, “el Demonio”, “Lucifer”¹, “el príncipe de las Tinieblas” o las denominaciones de la literatura cristiana primitiva griega como *ὁ πονηρός* ‘el malo’, *ὁ δόλιος* ‘el astuto’ (Brotóns, 2015) y varios otros apelativos que ha ido ganando con el pasar del tiempo. La mayoría de estos apelativos con los que conocemos al maligno comienzan a aparecer en las obras literarias y teológicas que se producen a lo largo de la Edad Media y remiten en su mayoría a la tradición judeocristiana-gnóstica (Gutiérrez Martínez, 1998). San Isidoro, por ejemplo, en el siglo VII d.C. en sus *Etimologías* compila distintos nombres del diablo de fuentes

¹ En la temprana Edad Media no era muy recurrente utilizar esta denominación para referirse al demonio porque su significado ‘portador de luz’ la tradición la utilizaba para referirse a Cristo, ejemplo de esto es el hecho de que San Gregorio Magno evite ocupar esta denominación para referirse al Maligno. Sin embargo, a partir de la Baja Edad Media su uso comenzó a hacerse más habitual llegando a ser un sinónimo de Satanás y un nombre que podía intercambiarse, pues ambos se referían al mismo ser.

hebreas tales como *Bel*, *Beelzebub*², *Belial*, *Belfegol*, *Behemot* y *Leviatán*³. Denominaciones referentes a diversas divinidades paganas que fueron demonizadas por el cristianismo. San Gregorio, asimismo, vincula a *Behemot* (bestia relacionada con el cocodrilo y la serpiente) con Satanás y el Leviatán a partir de la lectura de Job 41 y Apocalipsis 12. Leviatán corresponde a una bestia marina que “se concibe al mismo tiempo como un poderoso enemigo que obstaculiza el diálogo con Dios, en una acción similar a la que se atribuye al Diablo a lo largo del Antiguo Testamento en su tradicional papel como rival u oponente a la voluntad del Creador” (García Arranz, 2019: 39). También se le asocia a la figura de una inmensa boca que es la entrada al infierno⁴.

Pero yendo mucho más atrás en el tiempo, y en el contexto bíblico puedo señalar que la aparición del ‘diablo’ en el Nuevo Testamento se vincula a la tradición apocalíptica hebrea (Burton Russell, 1994: 65) que surgió en el contexto en el que los judíos fueron dominados tanto por los asirios como por los romanos. Por eso, si nos remontamos a la literatura hebrea anterior al exilio, vemos que no hay cabida a la idea de ‘diablo’. El ‘diablo’ es, por tanto, una construcción tardía que se irá erigiendo mediante las tensiones que presenta con Yahvé, figura central del Antiguo Testamento. En esta tradición se instaura la imagen del diablo como el ángel caído, que lidera a un ejército demoníaco en una constante batalla contra Dios (Burton Russell, 1994). Asimismo, la vinculación del demonio con la idea del mal es también una construcción tardía que comienza a manifestarse con mayor profundidad en la Edad Media en Europa, siendo una parte “integrante del dinamismo del continente, una sombra negra en cada página del gran libro del proceso occidental de la civilización” (Muchembled, 2006: 9).

Este concepto del maligno pasa al Nuevo Mundo tras la conquista, y es una conceptualización que tendrá una gran fuerza en el discurso de los misioneros o religiosos de todas las denominaciones, pues tal como ha sostenido José Luis González el concepto de demonio no forma parte de la prédica evangelizadora de los misioneros porque encuentran al demonio en América, “sino porque ya se sale de España a buscarlo” (1992: 13). O como ha planteado Georges Minois, la asimilación de la religión indígena como demoníaca por parte de los evangelizadores, fue más bien producto del “desbordamiento de lo diabólico producido en Europa al iniciarse la era moderna, acompañado de un recrudecimiento del tema del infierno” (1994: 257). Este proceso responde a una fetichización del espíritu del mal, puesto que “el diablo simboliza algunos rasgos importantes de la historia política y económica”, por lo que “resulta virtualmente imposible separar la historia social de este símbolo de la codificación simbólica de la historia que crea este símbolo” (Taussig, 2020: 23).

Michael Taussig plantea que en estos procesos evangelizadores el cristianismo trajo a América la fetichización del mal encarnada en el diablo, además de concepciones inexistentes en la realidad indígena como la idea de culpa, pecado y miedo. A esto se agregó la implementación de un pensamiento basado

2 Al que designa como ‘hombre de las moscas’, dado que provendría de la palabra Zebub, ‘mosca’. Según este pensador cristiano se adjudicó ese apelativo a Satanás por la sordidez e inmundicia que posee y el hedor que emitiría, el cual tardíamente se asoció con el azufre proveniente del infierno.

3 Otra denominación en hebreo que designa al demonio en la Biblia es Abaddón ‘el destructor’, en Apocalipsis 9, 11.

4 San Jerónimo, en sus comentarios al libro de Job, plantea que estas dos bestias son figuraciones simbólicas de Satanás. Véase Migne, PL, XXVI, cols. 824-844. Igualmente, Gregorio Magno utiliza la descripción de estas dos bestias marinas para construir su imagen literaria del diablo (Véase Gregorio Magno, 1998:4,9; 32,23; 34,6).

en la dicotomía bien y mal. La fetichización del mal llevó también a que los indígenas no fueran considerados como personas, sino como cosas, y a demonizar su religión y tradiciones, siendo vistas como algo peligroso, impuro y que debía ser aniquilado. Esto, porque para Taussig (2020:25) “la imagen del diablo compone una imagen que media en el conflicto entre los modos precapitalistas y capitalistas de objetivación de la condición humana”.

En ese conflicto entre modos precapitalistas y capitalistas surge la demonización de las creencias indígenas, puesto que ellas rompían con la teodicea cristiana centrada en la idea de un Dios bondadoso y el diablo como el hacedor del mal en el mundo. De manera que se manifestaban como fenómenos culturalmente contradictorios o ambiguos respecto a la visión occidental-capitalista. Razón por la que fueron rechazadas automáticamente. Esto se debe a que los seres humanos tendemos a rechazar los hechos incómodos que no se ajustan a ciertos ideales (en este caso morales) y los terminamos considerando como un “peligro” (Douglas, 1997).

La religión de los paganos representaba un peligro para los ideales progresistas occidentales y para mermar ese peligro surgió el proceso de extirpación de idolatrías en América, con la finalidad de perseguir las creencias nativas que eran vistas como manifestaciones del mal y obra del diablo. Podemos entender este proceso de extirpación llevado a cabo por la Inquisición siguiendo a Douglas como un rito que tiene como finalidad que lo anómalo al sistema se reinsera, pero la reinserción sólo se podía efectuar a través de la conversión al cristianismo.

Las crónicas y documentos de los jesuitas en el siglo XVIII dan cuenta del proceso de demonización de los indígenas en el Gran Chaco, pues en ellas se remarca que los grupos cazadores-recolectores de la zona habrían acabado con la vida de muchos misioneros (Vitar, 2001). Por esta razón, los indígenas fueron considerados agentes del mal, instrumentos del demonio que obraban con la finalidad de impedir que la palabra de Dios traída por los misioneros se cumpliera. Tal como señala Javier Rodríguez Mir (2006:105) la obstinación por los jesuitas de ver demonios en el Chaco, condujo a que “los indígenas terminaran por apropiarse de este concepto y finalmente integrar el demonio y el infierno en sus cosmologías preexistentes”.

Estas crónicas son los primeros testimonios de la evangelización en el Chaco. A ellas se agregan cartas e informes de los primeros jesuitas que entraron en contacto con los pueblos chaqueños entre los siglos XVI y XVII, los memoriales de los Padres Provinciales, las Cartas Anuas y algunos compendios históricos acerca de la Provincia de Paraguay. Un ejemplo de ello lo podemos ver en los escritos de Nicolás del Techo, para quien la conquista espiritual de los chaqueños correspondía a una vieja lucha antidiabólica que se habría iniciado hace veintiún años, período en el que los misioneros llevaron a cabo acciones similares a:

las escaramuzas que tienen lugar al principio de las batallas. Así ellos ensayaban sus fuerzas para luego trabar reacio combate contra el demonio. Aquellos principios semejaban al embrión que se va desarrollando hasta convertirse en un perfecto organismo (Del Techo, 1897: 324-5).

Un ejemplo de esta apropiación en el caso toba es “los diablos de la montaña”, entidades mortales malignas, vinculadas al ingenio. Estos diablos bajaban desde la montaña al anochecer por las faldas cercanas a la fábrica de procesamiento de caña esparciendo enfermedad y muerte a través de una neblina cálida (Gordillo, 2010). Otro ejemplo es el del Familiar, que se asocia directamente con la fábrica y con la idea del pacto con el demonio que habría efectuado el dueño del ingenio de San Martín de Tabacal. Este Familiar es descrito por wichís y tobas que trabajaron en el ingenio como un viborón gigante que se devoraba a quienes se negaban a trabajar y a la par otorgaba riquezas a Patrón Costas (Gordillo, 2010; Trincherro, 2000). Los relatos que conciernen a este personaje, de acuerdo a Margarita Gentile (2021), se comenzaron a difundir en los ingenios azucareros del noroeste argentino a mediados del siglo XIX. Dichos relatos describen al Familiar como un gran viborón o un perro negro que era alimentado todos los años mediante el sacrificio de los peones por parte del dueño del ingenio, quien habría realizado un pacto con el diablo, el que consistía en que obtenía grandes riquezas a costa de la pérdida de su alma.

El personaje de Familiar puede relacionarse con los *imps*, ‘duendes’ o ‘diablillos familiares’ que aparecen en los cuentos populares o en el folclore de la Europa medieval. Seres que se vinculaban a una persona en concreto, siendo sus sirvientes, pues su dueño podía disponer de ellos a su antojo. Se caracterizaban por ser pequeños, insaciables, libidinosos y principalmente por ayudar a sus dueños a enriquecerse. La forma de hacerse con un *imp* más utilizada era el pacto con el diablo. Esta tradición del folclore europeo llegó a América “con los conquistadores en el siglo XVI” y se afincó “en las colonias americanas” (Gentile, 2021: 76).

Así pues, el diablo y todos los seres y espíritus vinculados a él fueron traídos al Nuevo Mundo en un proceso que respondió a los intereses del imperialismo europeo y en América “se mezcló con las deidades paganas y con los sistemas metafísicos representados por esas deidades” (Rodríguez Mir, 2006:105). De manera que la imagen del diablo en el discurso y las empresas de evangelización de América “llegaron para mediar entre las tensiones dialécticas encarnadas en la conquista y la historia del imperialismo” (Taussig, 2020: 23).

En el caso de los wichís, estas empresas evangelizadoras comenzaron con los anglicanos de la *South American Missionary Society* (SAMS) en el Chaco argentino en 1911, y continuaron a lo largo del siglo XX con los protestantes de la Misión Libre Sueca en Bolivia, la iglesia noruega Asamblea de Dios en Salta y la iglesia de origen menonita Iglesia Unida. En las últimas décadas también se han sumado a la cristianización de los wichís la Iglesia Cuadrangular y los Testigos de Jehová. En la actualidad la SAMS ha sido reemplazada por la diócesis de la iglesia Anglicana Argentina del Norte con sede en Salta. En el caso de las misiones protestantes suecas la Misión Sueca Libre en Bolivia se disolvió a fines del año 2003.

En un contexto en el que la demonización de los indígenas forma parte de un tiempo pretérito, me pregunto qué rol cumple el diablo en la actualidad en las distintas denominaciones religiosas que circulan en el campo religioso wichí especialmente, en la anglicana. Además, me pregunto concretamente cómo se implementa toda la conceptualización occidental y cristiana del “mal” vinculadas al demonio en el proceso de traducción de este término a la lengua wichí.

Siempre retomando el horizonte clásico de las traducciones bíblicas, también puedo cuestionarme qué pasaría si rastreásemos la genealogía del término que llegó al español desde el griego (pasando por el latín *diabolus*⁵, el español y quizá también por el inglés) y descubriéramos que en su origen la palabra griega *διάβολος* carecía del sentido negativo que cobró bajo el cristianismo. O podemos preguntarnos qué sentido tiene el diablo para los wichís en la actualidad. Asimismo, qué conlleva traducir un concepto fundamental de la teología cristiana a una lengua y cultura que carece de una cosmovisión estructurada en torno a una idea dicotómica de bien y mal, y cómo se produce la apropiación del término al pasarlo al wichí *Ahättaj*. En las páginas que siguen, trataré de responder todas estas interrogantes a partir de un viaje filológico, antropológico y etnohistórico a través de las traducciones de ‘diablo’ desde su origen en hebreo al griego y del término en español al wichí.

La traducción de ‘DIABLO’: Del concepto hebreo *SATAN* al griego *ΔΙΑΒΟΛΟΣ* y del español al wichí *AHÄTTAJ*

En traductología, se entiende que traducir es una manifestación cultural sumamente compleja, en la que se negocian distintos tipos de significaciones, tanto literarias como históricas, políticas, filosóficas y éticas (Romano Sued, 2016). Esta complejidad radica en que se ponen en contacto y en diálogo las distintas concepciones de mundo que posee cada una de las lenguas.

En el caso de la traducción al griego y al wichí de un concepto bíblico fundamental del cristianismo como ‘diablo’ se manifiesta lo antes señalado. Al analizar ambas traducciones detecté la dificultad a la que se enfrentaron sus traductores (los judíos alejandrinos en el caso griego y los misioneros anglicanos en el wichí). Ellos tuvieron que lidiar con concepciones de mundo distintas y, a la par, despojar a las palabras que escogieron para traducir esta noción verbal de su sentido original. Dando cuenta, por tanto, de una apropiación que ya no sólo sería del término wichí *Ahättaj* que los anglicanos crearon para referirse al ‘diablo’, sino también de la cultura griega; pues a partir de la elección de la palabra *διάβολος* se estructuró toda la concepción del demonio en Occidente. Puedo señalar, también, que en cierta medida con la elección de esta palabra comienza poco a poco a gestarse la construcción del concepto occidental de mal, que tras la evangelización de los wichís por diversas denominaciones desde el siglo XVII al XXI logra implantarse en la mentalidad wichí.

La palabra *διάβολος* fue despojada de su sentido inicial secular vinculado al ámbito de la retórica y el mundo jurídico para así poder conformar un corpus con una fuerte carga cristiana que es la que se nos ha inculcado.

El falso acusador

El uso del vocablo *διάβολος* en los textos bíblicos para sustituir el término hebreo *satan* se remonta a la redacción de la Biblia de los Setenta o Septuaginta que se inicia en el siglo III a.C. (Sharma, 2005). La Septuaginta corresponde a la primera traducción de la Biblia que se realizó desde el hebreo al griego

5 Su uso aparece por primera vez a fines del siglo II d.C. e inicios del III d.C. en los textos de Tertuliano.

y a partir de ella se realizaron las traducciones bíblicas posteriores a otras lenguas como el español. Esta traducción griega es trascendente porque de ella derivan todos los términos bíblicos y cristianos que hoy conocemos. Además, debo aclarar que la denominación de Septuaginta no sólo refiere a la traducción del Antiguo Testamento hebreo al griego, sino también se utiliza para hacer referencia a todos los textos bíblicos escritos en lengua griega o la Biblia en griego.

Si bien fue muy importante el papel que cumplió la Septuaginta al ser la primera Biblia traducida del hebreo, no debemos dejar de mencionar que a pesar de existir la versión en griego surgieron otras empresas de traducción que prefirieron volcarse al análisis y traducción de la fuente original en hebreo del Antiguo Testamento. Tal es el caso de San Jerónimo que recuperó el texto hebreo como su fuente central para llevar a cabo su traducción e interpretación del Antiguo Testamento al latín que se conoce hoy como la Biblia Vulgata⁶. Jerónimo opta revisar la versión hebrea con la finalidad de “aclarar las dudas que suscitaban las versiones griegas y latinas” (González, 2020:255). No obstante, no despreciaba o consideraba inferior a la Biblia de los Setenta, solamente priorizaba la versión original por ser la más antigua. Incluso, de acuerdo a Eusebio González muchas veces profundizó el sentido hebreo recurriendo a las traducciones griegas y en los prefacios expresa una opinión positiva respecto a la versión de los Setenta, lo cual se relaciona con “el interés jeronimiano de no desechar la herencia de la tradición bíblica griega” (2020: 262). Ello lo vemos en el hecho de que Jerónimo utilizó el préstamo griego *diabōlus* para traducir ‘diablo’ al latín.

Igualmente, las traducciones bíblicas que surgen en la época de la Reforma⁷, las cuales no se realizaron directamente del latín como la mayoría de las traducciones a lenguas romances, sino que de las fuentes originales: el hebreo en el caso del Antiguo Testamento, basándose en manuscritos del texto masorético⁸ y el griego respecto al Nuevo Testamento, tomando como fuente el texto bizantino⁹.

Antes de la Biblia Septuaginta la palabra griega διαβολος tenía otro sentido, totalmente despojado de la connotación que le otorgaron los judíos alejandrinos que llevaron a cabo esta traducción de la Biblia en griego. El sentido literal del término podría glosarse por ‘el que lanza algo entre o a través de otros’, por lo que sería ‘el que separa’. Es un sustantivo, que podría glosarse por ‘acusador falso’, ‘murmurador’, ‘calumniador’, ‘detractor’ (Urbina, 2007). Se compone de la preposición διά ‘a causa de’, ‘a través’ y del verbo βάλω ‘mentir’, término que es un derivado de la palabra διαβάλλειν, forma verbal conformada por la preposición διά más el verbo βάλλειν que responde a la acción de ‘lanzar a través’, ‘transportar al otro lado’, ‘hacer pasar’, ‘atravesar’, ‘pasar’, ‘franquear’, ‘desavenir’, ‘indisponer’, ‘enemistar’, ‘acusar’, ‘calumniar’, ‘desacreditar’, ‘denigrar’, ‘engañar’, ‘introducir a error’ (Urbina, 2007: 136). Esta palabra está atestiguada en el griego aproximadamente desde el siglo V a.C. Y yendo mucho más atrás podemos rastrear su origen en las raíces protoindoeuropeas *g w al-n-ō o *g w al-i-ō que llegó al indoeuropeo como *g w elh (Merriam Webster,n.d).

6 San Jerónimo denominaba en realidad “vulgata” a la Septuaginta o a la traducción en latín de esta versión de la Biblia en griego, que se conoce como Vetus Latina (González, 2020). De acuerdo a Stefan Rebenich (1993) la traducción jeronimiana toma el nombre de “Vulgata” en el Concilio de Trento.

7 La versión del rey Jacobo o Biblia King James en Inglaterra, la Biblia en lengua alemana realizada por Martín Lutero, la primera versión de la biblia completa al español que se conoce como Biblia del Oso, entre otras.

8 Texto que fue preservado durante la Edad Media por judíos que se denominaban masoretas. Se les conoce por haber colocado las vocales al texto en hebreo.

9 Texto que comprende más del 80% de los manuscritos en griego que conservamos en la actualidad.

De ahí que el concepto pase a significar ‘falso acusador’ o ‘calumniador’, es decir, ‘el que separa a través de la mentira’. De forma que es un término ampliamente utilizado en el lenguaje retórico de los procesos judiciales y tribunales de la Grecia clásica. De este uso da cuenta Aristóteles, por ejemplo, en la *Retórica* (libro I y III, citado en Chichi 2011) quien contempla el uso del término en este sentido. Asimismo, en el libro VI capítulo 15 de *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides aparece el uso del adverbio *διάβολως*¹⁰ que se traduce al español como ‘injuriosamente’ (Liddell & Scott, 1940).

También podemos relacionar este concepto con el de *διαβολή* ‘acusación falsa’, ‘riña’, ‘calumnia’, ‘desavenencia’ o ‘querella’, que fue ampliamente utilizado en el período clásico, especialmente con el contexto jurídico (Urbina, 2007). De acuerdo a Miriam Blanco Cesteros (2013) este término surge en la retórica clásica para calumniar o acusar a un rival ante un tribunal. De ello da cuenta Platón en su *Apología*, por ejemplo, cuando refiere a que los acusadores de Sócrates lo habían persuadido al tribunal de enjuiciar a Sócrates mediante una *διαβολή* ‘calumnia’, motivados por la envidia. O cuando se señala que Melito, uno de los *διάβολοι* ‘acusadores’ de Sócrates, se sentía confiado cuando presentó la ‘acusación’ en su contra.

Alfonso Fernández (2004) señala que, en la Septuaginta, *διάβολος* responde a la traducción al griego del término hebreo *satan* y es este término el que derivará a la traducción latina y llegará al español como ‘diablo’. El término hebreo alude a la idea de ‘adversario’, ‘enemigo’, ‘el que impide actuar, hostiga o se opone’, que en el contexto bíblico tiene el sentido del ‘enemigo o adversario de Dios’. Fuera de dicho contexto en textos jurídicos hebreos se le utilizó como ‘aquél que acusa en el tribunal’¹¹. No es azaroso que los traductores de la Biblia Septuaginta hayan escogido el término griego *διάβολος* que remite ‘al calumniador’ para traducir el término hebreo que responde a la idea del ‘acusador’. De modo que, en este proceso acontece una traducción directa, pues ambos términos tienen un significado relativo al lenguaje judicial. Esta imagen del “diablo” como ‘falso acusador’ o ‘adversario’ se vislumbra en gran profundidad en el Antiguo Testamento en el Libro de Job, pues Satanás es la figura frente a la que debe defenderse en una especie de juicio efectuado por Yahvé. En cambio, en el Nuevo Testamento y especialmente en el Evangelio de Mateo, el diablo representa al ser maligno que cumple la función de tentar a Jesús para que caiga en pecado o es quien envía a su séquito de demonios a que tomen posesión del cuerpo de los hombres.

Posteriormente a la traducción de la Biblia Septuaginta, aproximadamente tres siglos después, el término remite al ‘diablo’ y ya está cargado del sentido cristiano que lo erige como ‘el enemigo de Dios’ y el ‘ser insidioso que conduce a los hombres al pecado y al mal’. Esto lo vemos, por ejemplo, en el siglo II d.C. en el *Diálogo con Trifón* del apologeta y polemista cristiano Justino Mártir:

Ἀλλὰ καὶ Ζαχαρίας φησὶν, ὡς καὶ αὐτὸς ἐμνημόνευσας, ὅτι *διάβολος* εἰστήκει ἐκ δεξιῶν Ἰησοῦ τοῦ ἱερέως, ἀντικείμενος αὐτῷ (*Dial.* 79, 1)¹².

10 Cf. Urbina (2007:136) “ADV. Con malevolencia, calumniosamente”.

11 Incluso en la misma Biblia hebrea tiene este significado en Salmos 109: 6: *לַעֲנֵי יְמִינִי הָאֵשׁ הַיְמָנִית* ‘Levanta contra él a un impío, y un acusador esté a su mano derecha’ (RVA, 2015).

12 Glosa perteneciente a la traducción al español de la edición de Justino Mártir (2018) traducción realizada por Alfonso Ropero: “También Zacarías, como tú mismo lo recordaste, dice que el diablo se puso a la derecha del sacerdote Jesús (Josué) para oponérsele”.

También Basilio de Cesarea da cuenta de este uso del término en sus *Panegíricos a los mártires*, especialmente en Homilia In Mamantemmartirem, cuando dice:

εἰ ποιμὴν ὁ Κύριος, τίςμισθωτὸς ποιμὴν; Μὴ ὁ διάβολος; Καὶ εἰ ὁ διάβολος μισθωτὸς ποιμὴν, τίς ὁ λύκος; Ἀλλὰ λύκος μὲν ὁ διάβολος, τὸ ἀνήμερον θηρίον, τὸ ἀρπακτικόν, τὸ ἐπιβουλόν, ὁ κοινὸς πάντων ἐχθρὸς (HMam, 596b)¹³.

También aparece en el siglo VI, en el manuscrito griego de la leyenda de San Teófilo escrito por Eutiquiano, que narra cómo Teófilo el archidiácono de Adana (Cilicia), movido por sus deseos de ascender dentro del clero, decide realizar un pacto con Satanás del que luego se arrepiente y es redimido por la Virgen María¹⁴. Esta leyenda se conoció en Occidente recién en el siglo IX y desde entonces comenzó a difundirse. Luego, en el siglo VII d.C., Teófanos el Confesor refiere en su *Cronografía* al “diablo” como ‘instigador del mal’: ὁ δὲ ἀρχέκακος διάβολος τοιαύτην¹⁵ (*Chron*, 418).

En la Edad Media, en general se continúa utilizando el término en textos escritos en griego con el sentido de aquel ser insidioso que lleva al yerro, mientras que el término *Δαίμων* es usado para referirse al resto de los demonios¹⁶. Si nos guiamos por los planteos de Jeffrey Burton Russel (1994) estos demonios corresponderían a todos los espíritus malignos menores de Oriente Medio que están al servicio del maligno y también están presentes en otras culturas no occidentales como la de los arunta, en la que espíritus malignos se apoderan de los individuos enloqueciéndolos y no permitiéndoles actuar por sí mismos. Para Burton Russel la hueste de demonios mesopotámicos habría influido sobre la construcción de los demonios tanto en la cultura hebrea como cristiana. Dentro del séquito de la diosa Tiamat se encuentran los *anunnaki* o ‘demonios del inframundo’; los *etimmu*, especie de ‘almas en pena’ y otros demonios que provocaban enfermedades como la peste y dolores de cabeza, tal es el caso de Pazuzu el demonio del viento y la tormenta, el cual es el principal protagonista tanto de la novela como de la película *El Exorcista*.

En el contexto bíblico hay grandes diferencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento en lo referente al tratamiento de los demonios, dado que en el primero se expresa una marcada diferenciación entre el Diablo o Satán y el resto de los demonios. De ello da cuenta la traducción de la Biblia Septuaginta al distinguir διάβολος ‘diablo’ de δαιμονιον ‘demonios’. Este último término es la traducción al griego del término hebreo “*shedim*” (שִׁדִּים)¹⁷. Distinción que comienza a desdibujarse con

13 Glosa perteneciente a la traducción al español de María Alejandra Valdés García de Basilio de Cesarea (2007): ‘Si el Señor es el Pastor ¿quién es el pastor asalariado? ¿No es el diablo? Y si el diablo es el pastor asalariado ¿quién es el lobo? El lobo es el diablo, la fiera salvaje, el rapaz, el insidioso, el enemigo común de todos’.

14 Para mayor detalle de esta leyenda véase Butler, A. (1914) “Vida de los Santos”. Tomo I. REV. S. BARING-GOULD.

15 ‘El diablo de la antigüedad lo hizo’. Traducción propia.

16 A partir de Xenócrates de Calcedonia (discípulo de Platón) comienza a surgir una distinción en la que los dioses representaban la idea de bien y los δαίμονες las cualidades negativas de los dioses. Asimismo, por influjo del neoplatonismo el cristianismo medieval considera a los demonios como seres omnipresentes que castigaban el mal comportamiento de los humanos mediante el acto de la posesión.

17 Los demonios dentro de la mitología judía que hacen referencia a los dioses extranjeros (Greenbaum, 2019). Este término aparece mencionado en el Antiguo Testamento dos veces: en Deuteronomio 32:17 y en Salmo 106:37, textos en los que se problematiza los sacrificios a los dioses foráneos y el culto a los ídolos (Ben-Amos, 2005).

los inicios del cristianismo, momento en el que el diablo pasa a ser uno más de los demonios y el jefe de todos ellos. Una idea que es totalmente distinta a lo planteado por la literatura rabínica contemporánea a los escritos bíblicos, en la que se los presenta como seres espirituales que siguen las órdenes de Dios y que están encargados de castigar a los hombres cuando cometen pecados. En el caso del Nuevo Testamento se aglutina bajo la identidad de demonios a todas las divinidades foráneas mencionadas en el Antiguo Testamento, conformando una única entidad en la que son términos intercambiables nombres como Satanás y Beelzebu (Arranz & Mahiques, 2019).

En el siglo X, por ejemplo, en el *Encomio a Ignacio* de Miguel de Sincelo¹⁸ en el verso octavo encontramos alusiones al “diablo” como ‘el enemigo de Dios’, que siente envidia de este santo, razón por la que pone en su contra al César Bardas¹⁹:

Ποιμαίνει τὸ ποίμνιον ἐπὶ πολυετία ὁ ὅσιος καλῶς τε καὶ θεαρέστως· εἴτα τὶ φθονεῖ ὁ διάβολος (BHG)²⁰.

Tardíamente tenemos también evidencia, específicamente en manuscritos bizantinos del siglo XV de que el concepto en griego sigue refiriendo a la figura cristiana. Esto lo he podido verificar al revisar cuentos populares griegos en los que los personajes centrales son demonesas u ogresas que dentro de la cultura popular grecolatina se han caracterizado por ser monstruos femeninos infanticidas. Estos personajes tras el proceso de cristianización se transformaron en sirvientas del diablo. Esta idea se desprende, por ejemplo, de un exorcismo dedicado a Gelo²¹ y en el hecho de que dos de los otros nombres con los que se le conoce en el medioevo son Διαβολοτριδοῦσα ‘la de tres puntas del diablo’ o ‘la del cardo’²² del diablo’ y σατανικόνθηρίον ‘bestia diabólica’, los que dan cuenta de que Gelo sería una emanación femenina del Diablo, pues éste es quien la envía a que realice actos como el de atacar los rebaños de san Mamas²³. En este exorcismo se relata que el diablo envidioso de san Mamas envía a este agente femenino a que acabe con los rebaños del santo.

Tras revisar la forma y función en la semántica de este término en griego se puede aseverar que el concepto “diablo” que conocemos en español es una construcción judeocristiana que se configuró como ‘el antagonista del Todopoderoso’ y que con el cristianismo será inseparable del concepto de Dios, pues sería quien le habría dado nacimiento. Si analizamos otras religiones como las llamadas paganas y en este caso la griega, vemos que en ella no se necesita de la existencia de una entidad como ésta,

18 Homilista, gramático y santo de origen persa que fue el carámbano del patriarca Tomás I de Jerusalén en el año 811. Para mayor información véase Kazhdan (1991).

19 Hermano de la emperatriz bizantina Teodora. Ascendió al trono tras la muerte de su cuñado y luego de asesinar a Teoctisto y de desterrar a su hermana, pasando a tener el rango de César. Ignacio lo acusó de mantener una relación incestuosa con su nuera viuda, lo que condujo a que el emperador exiliara a este santo.

20 Traducción de Álvaro Ibáñez Chacón (2021): ‘Durante muchos años el santo pastoreó la grey correctamente y al amparo de Dios. ¿Es por esto, entonces, por lo que el Diablo sintió envidia?’

21 Gelo es una ogresa enemiga de las embarazadas, de las puerperas y los bebés. Forma parte del folklore de la isla de Lesbos, de las Cícladas, el Epiro y la Magna Grecia. Los testimonios que refieren a este personaje se remontan a los siglos VII y VI a.C. Su nombre aparece documentado por primera vez en un fragmento de Safo que nos ha llegado por tradición indirecta.

22 Planta asociada al pecado por los Padres de la iglesia.

23 Santo mártir del siglo III d.C., que nació en una de las prisiones cristianas de la ciudad de Cesarea, en donde sus padres fueron martirizados.

puesto que siguiendo a Minois (2002) en su *Breve historia del diablo*, las religiones de carácter politeísta no necesitan una figura como la que representa el diablo para el cristianismo, porque tienen una variedad y multitud de dioses y ello “limita el poder de cada uno y engendra rivalidades entre ellos”, con eso “basta para explicar la existencia del mal, provocado por esos seres ambivalentes, bienhechores y destructores a un tiempo, según sus intereses” (Minois, 2002: 11), por lo que estos dioses no necesitan de una figura contrapuesta. Por lo tanto, en la cosmovisión religiosa griega la idea del diablo era inadmisibile y de hecho como hemos visto el concepto que dará paso a la construcción occidental del demonio carece de un sentido teológico, da cuenta más bien de algo completamente humano, la calumnia, la querella, y de quien las lleva a cabo.

El concepto de *AHÄTTAJ*

La figura del diablo o el demonio era un personaje importante para los misioneros católicos y anglicanos que evangelizaron a los wichís (Montani, 2017a). Quizás esto se deba, tal como ha señalado José Luis de León Azcárate (2015:198), a que esta figura funcionó como un comodín hermenéutico que sirvió a los primeros misioneros que llegaron a América²⁴ para poder “interpretar las manifestaciones de la religión indígena; constituyendo así la bisagra que permitía acomodar lo nuevo en términos conocidos”. En este caso lo nuevo vendría a ser la conceptualización neotestamentaria del “diablo” como ‘contraprin cipio de Cristo’, especialmente como se plantea en el más pedagógico de los evangelios: el de Mateo y la idea de mal que conlleva, que de acuerdo a Muchembled (2006) se gesta en la Baja Edad Media. Este ideario se intentó acomodar y adaptar de la mejor manera posible a la realidad wichí, intentando encontrar dentro de su cosmovisión un personaje o entidad que pudiera asimilarse al diablo judeocristiano.

Los misioneros lingüistas anglicanos utilizaron la palabra wichí “*Ahättaj*” para traducir ‘diablo’ (Montani, 2017a; 2017b). Literalmente, la expresión wichí significa ‘Gran Alma Póstuma’ o, llegado el caso, ‘Gran Malévolo’ (Palmer, 2005:153)²⁵. Según la sociocosmovisión wichí, *Ahättaj* es un ser sobrenatural maligno vinculado al ámbito nocturno y al inframundo, puesto que es ‘el señor del reino de los muertos’ (Alvarsson, 2012:195). También es uno de los dueños del monte y es el jefe de todos los espíritus, por lo tanto, “gobierna a todos los espíritus dueños de plantas, animales o ámbitos específicos” (Suárez, 2012:151). Según John Palmer (2005) encabeza el panteón de ‘los dolores’ (“*aités*” o *aitaj-zleis*), razón por la que se le contempla como la encarnación del espíritu de la delincuencia en términos patológicos, siendo la personificación del salvajismo. Es un ser que se considera peligroso, ya que persigue a los wichís para que estén a su servicio y los transforma en dolores tomando posesión del *lahusek* ‘su voluntad’ o ‘su espíritu’. Es, por tanto, “un caníbal espiritual que devora las voluntades que captura” (Palmer, 2005: 204).

Según ciertos mitos cosmogónicos, *Ahättaj* fue creado por *Nilataj*, el ‘Inmortal’ (lit., ‘Grande que no Muere’), habita en el mundo subterráneo y tiene como servidores a los *ahätlhais* ‘almas póstumas’.

24 Estos misioneros pertenecían a las órdenes franciscana y dominica que llegan a América en el siglo XVI. Desde el año 1533 llegan los agustinos y un tiempo después los capuchinos que se dirigen a América de Norte (Canadá), América Central y Brasil. Tardíamente ingresan los jesuitas a comienzos de 1600.

25 Otras traducciones del término, para nada literales, han sido ‘el dueño de lo malo’ y ‘la Muerte Grande’ (Alvarsson, 2012: 158, 195).

Para los wichís *ahät* corresponde al cambio que experimenta el *-husek* tras el fallecimiento de la persona. Comúnmente *-husek* se ha traducido como ‘alma’, pero según Palmer (2005:187) es más bien el interior espiritual de la persona que conlleva ‘la voluntad vital’, ‘la buena voluntad’ y ‘la fuerza de voluntad’, por lo que él prefiere traducirlo por ‘voluntad’. El *lahusek* se ubica según los wichís en el *-t’otle*, o sea, en el ‘corazón’. Dado que el *-husek* al perder tras la muerte su envoltura corpórea se convierte en un *ahät* que habita en el submundo, la palabra *ahät* ha sido traducida por ‘aparecido’, ‘alma de los muertos’, ‘alma póstuma’, etc. Giovanni Pelleschi (1886: 87) define a *<ahót>* como espíritus que cabalgan sobre el viento y forman parte de la tormenta bailando sobre las tolderías de las personas a las que quieren dañar. Asimismo, los vincula con las enfermedades, señalando que el *<ahöt>* más peligroso es la viruela.

Además, a su cargo también se encuentran los dueños de los animales del monte y del mundo acuático (Alvarsson, 1993). También José Braunstein (1974: 16,19) alude a la vinculación de *Ahätaj* con *Nilataj*, señalando que el primero es el ayudante del segundo y su aprendiz, puesto que *Nilataj* le habría enseñado el procedimiento para la creación del hombre. Asimismo, Alvarsson (2012) retoma a Mario Califano (1974:158), quien compiló un relato del llamado ciclo de *Tokwaj* en el que *Nilataj* solicitó a *Ahättaj* que creara a *Tokwaj*, una figura de pícaro o *trickster*.

Los primeros escritos en los que se registra el uso de la palabra *Ahättaj* con el significado de ‘diablo’ fueron realizados por los misioneros, a la par contamos con registros modernos que reflejan un estado antiguo de la lengua, los cuales podemos suponer que no han sido influenciados por la prédica misionera. Tal es el caso de la toponimia, puesto que en los topónimos wichís en general no se da cuenta de su asimilación y adaptación al cristianismo (cf. Palmer, 1995, 2005; Montani & Juárez, 2015; Flamini, 2020). Como señala el escritor e historiador wichí Laureano Segovia (2011:65):

Antes la misma gente nombraba los parajes, como ella no hablaba castellano lo nombraba en su idioma (...) Cuando vinieron los criollos, entonces les pusieron los nombres actuales a estos lugares que nosotros ya nombrábamos. Los nombres que mencionamos son muy antiguos, son los que usaban nuestros abuelos.

Lo mismo permite deducir la ocurrencia del término *ahät* en algunos topónimos que podemos presumir antiguos:

Wichí	Traducción	Comentario	Fuente
Ahät Y’uho	Ánima ardiente	En los relatos se cuenta que en el sitio que lleva este nombre unos wichí vieron una gran llamarada producida por un ánima.	Flamini (2020: 434)
Ahät Ijtuy	El Alma Póstuma eructa o Eructo Fantasma		Grito de Alma Póstuma

Fuente: Elaboración propia

Sin embargo, los primeros testimonios escritos que tenemos del concepto wichí son los de los misioneros franciscanos, que comenzaron a escribir vocabularios en el siglo XVIII. El primero que se conserva es el *Diccionario y arte de la lengua mataca* (1795) de Esteban Primo de Ayala, confeccionado en la misión de Centa -cerca de Orán, Salta-, una de cuyas versiones preliminares es conocida como *Manuscrito d'Orbigny* (Combès & Montani, 2020)²⁶. Tanto en el *Diccionario* de Primo como en este manuscrito 'diablo' se traduce como <ajataj> y en la versión corregida por Richard Hunt (1913:192) aparece como <Ajat-aj>. También en el manuscrito, el diccionario de Primo y el vocabulario de Hunt (1913) 'diablo' es traducido como *gualac-lauc*. Término que me arriesgo a plantear que podría significar algo así como 'el dueño de la unión sexual' o 'el fornicador', pues "gualac" puede relacionarse con la palabra "gualaichag", que alude al 'acto de fornicar', en la copia del manuscrito de d'Orbigny, la copia de Lafone y la de Hunt (Combès & Montani, 2020). Mientras que en el diccionario de Primo el término 'fornicar' aparece como "tuug china" (que literalmente quiere decir 'comer una mujer'). Asimismo, revisando las Notas sobre el vocabulario 'Weenhayek' (2008) de Kenneth Claesson el acto de 'tener una relación sexual' o 'dormir con' remite al verbo -'walej, que proviene de la raíz 'waalh 'unión sexual' más el aplicativo instrumental y asociativo -(y)ej. Quizás esta traducción de "diablo" como 'dueño de la unión sexual' se relacione con el carácter lujurioso y el gran impulso sexual que posee el diablo, que la Antigüedad Tardía produjo una asimilación del diablo al dios arcadio-griego Pan, y que se visualiza en algunas de las representaciones estereotipadas del maligno (desnudez, cuernos, cola, etc.).

En los escritos del ingeniero Pelleschi (1886: 91), como *Eight months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*, se señala que tanto 'diablo' como 'dios' se traducirían con un mismo concepto <ahot>. Este ejemplo da cuenta de un primer conflicto con el que se enfrentaron posteriormente los primeros misioneros al momento de encontrar las palabras adecuadas para traducir la teodicea cristiana para que fuese asimilada por los wichís. Por ejemplo, el franciscano Inocencio Massei (1895: 385, 388) traduce por 'diablo' el término <ahat>.

Sin embargo, no todos los franciscanos tradujeron *Ahätaj* como 'demonio' o 'diablo' (Montani, 2017a). Tal es el caso de los franciscanos del colegio de San Diego en Salta, Joaquín Remedi (1896:346) tradujo el término "Hoitoj" o "Hojotój" como 'Grande Espíritu' tomando la connotación vinculada a la idea de Dios, aludiendo a que los matacos²⁷ dicen que es el dios de los

26 Las tres copias que se conocían sobre el vocabulario wichí son la que llevó Alcide d'Orbigny a Francia, la de Lafone (1896) y la de Hunt (1913). Cf. Combès & Montani (2020).

27 Nombre con el que se denominó a los wichís y que se registra ya en el siglo XVIII en los escritos jesuitas. Esta denominación es más bien peyorativa, porque derivaría del verbo matar en español y se asocia a una forma discriminatoria de referirse a este pueblo. Pese a ello, aún es utilizado este término cuando se citan textos antiguos (Alvarsson, 2012; Montani & Combès, 2019).

cristianos y, por tanto, el dios bueno. Pero, como ya se señaló el término más bien significa ‘Gran Alma Póstuma’. En cambio, para traducir ‘diablo’ Remedi optó por utilizar el nombre del héroe cultural y pícaro de la mitología wichí: *Tokwaj*.

Remedi fue el primero en mencionarlo aludiendo a que sería el demonio y el dios al que los wichís rendían culto: “Pero el dios de ellos al que tributan una especie de culto supersticioso, parece que es el demonio al que llaman Tac juaj que traduce *el invisible, el oculto, el Diablo*” (1896: 346). En compilaciones de cuentos posteriores ya no aparece mencionado *Tokwaj*. Solamente Nils Erland Herbert Nordenskiöld (1910) lo menciona en un cuento que lleva por nombre “Cómo el fuego fue robado” en el que se alude al robo del fuego. Alvarsson cree que la razón de que deje de aparecer este personaje en las recopilaciones de literatura oral hasta 1930 se debe a que misioneros como Remedi calificaron a este pícaro como ‘el diablo’ o ‘un demonio’. Desde la década de 1930 *Tokwaj* comienza a reaparecer. Por ejemplo, Alfred Métraux en su trabajo de campo, que realizó desde el año 1929 a 1933 durante su estadía en Tucumán y posteriormente en 1939, registró cuarenta relatos en los que participa; ya Palavecino, en su estadía en Chaco que va desde el año 1936 a 1941, la que se caracterizó por su intermitencia, ya que se asentaba por períodos cortos o meses, compila treinta y seis mitos en los que es protagonista y lo presenta como la ‘figura del burlador perverso’, que se convierte en ‘el tonto burlado’ en su escrito de 1940. Antonio Tovar (1981: 99) señala que Palavecino comparó a este pícaro con “una figura divina, la de Pariacaca, en los relatos mitológicos de Francisco de Ávila”.

El franciscano, claramente, realiza una asimilación del pícaro con Satanás. Podemos sospechar que debido a esta asimilación durante el proceso de cristianización se dejaron de relatar los cuentos referentes a este personaje. Rodrigo Montani (2017a) sostuvo que el hecho de que Remedi traduzca <Hojotój> como ‘dios’ no da cuenta necesariamente que el franciscano tuviese un conocimiento superficial de la lengua, sino que refleja la idea que tenían los wichís salteños respecto a la divinidad católica. También no debe dejar de considerarse que para los wichís los cristianos y chaqueños, es decir, los criollos, son *ahätäylhais* ‘aparecidos’, “seres incorregiblemente desprovistos de buena voluntad” (Palmer, 2005: 40). Hunt (1913:108), antes de realizar las primeras traducciones bíblicas, en su primer trabajo descriptivo de la lengua wichí, registró tres palabras que referían al diablo: <ottotaj>, <tsui> - que también significa ‘¡Cuidado!’ - y *thlawo* - que a la vez posee la acepción de ‘asustador’²⁸. Al contrastar con el diccionario de Claesson (2008) pude verificar que en él no aparece ninguno de estos tres usos.

Pasando al contexto de las traducciones bíblicas anglicanas que conciernen a esta investigación, que se inician en 1919 con la traducción del Evangelio de San Marcos realizada por el misionero Richard J. Hunt junto con el wichí Martín Ibarra, la Traducción del Nuevo Testamento por Henry Cecil Grubb en 1962, quien trabajó en conjunto con Alberto Gonzales, la versión del Nuevo Testamento de 1992 de Robert Lunt y el wichí Isidro Vilte y la primera traducción completa de la Biblia que se publicó recién el año 2002, versión con la que he trabajado. Puedo señalar que los traductores anglicanos (equi-

28 El misionero anglicano anota este término de manera similar a la palabra que remite a flor. Esto evidencia que en 1913 Hunt estaba en pleno aprendizaje de la lengua considerando que llega a Gran Chaco dos años antes. Montani (2017a: 162) ha registrado este término como *lhah(ë)wo* que posee las acepciones de aparición nefasta y mal presagio.

pos de wichís coordinados por un misionero) utilizaron *ahät* para referirse a la noción de ‘demonio’. Mientras que para ‘demonios’ utilizan la palabra *ahätlhayis* y para la traducción de ‘diablo’ decidieron optar por *Ahättaj* (Montani, 2017a).

A la par de estas traducciones, en el diccionario inglés-mataco de Hunt (1937) <*abat*> refiere a ‘ghost’ [fantasma] y ‘demon’ [demonio], *Abat-taj* ‘devil’ [diablo] y *ahätlewetes* ‘hades’. En esta versión ya no aparece <*Otottaj*> y *tsui* presenta sólo la acepción de ‘beware’ [¡Cuidado!]. Tras las traducciones bíblicas, la connotación cristiana de los términos *ahät* y *Ahättaj* comienza a permearse en las leyendas de los wichís, tal como ha rastreado Alvarsson (2012) en el volumen siete de su *Etnografía weenhayek*, dedicado a la mitología, historias de vida, lecturas morales y documentos religiosos, entre otros. Por ejemplo, en la narración M184 el murciélago *Assus*, que según los wichís es hematófago, aparece mencionado como un personaje *ahät*. Se lo señala tanto como ‘espíritu de los muertos’ y como ‘diablo’, pues se asimila su acción de chupar sangre y dar muerte a sus víctimas con el *modus operandi* de Satanás. Asimismo, el diablo aparece como protagonista del relato B057, “El joven que se casó con la hija del diablo”, que Alvarsson (2012: 381) retoma de Arancibia (1973: 53-58)²⁹.

Ahättaj es visto por los wichís como el incitador del suicidio, de ello han dado cuenta un chamán informante de Eugenia Suárez (2012: 160). Éste ha señalado que quienes se suicidan lo hacen inducidos por <*Ahotaj*>, pues él los incita a comer los frutos inmaduros crudos de *sacha sandía* cuando se encuentran en un estado de vulnerabilidad anímica como el enojo. Suárez sostiene, por tanto, que la *sacha sandía* se transforma en un instrumento de *Ahattaj* con el que conduce a la gente al suicidio³⁰.

De acuerdo a las anotaciones de Alfred Métraux (1943; 1973) los jóvenes que sufrían decepciones amorosas ingerían el fruto crudo y así acababan con sus vidas. Sin embargo, ésta no parecía ser la única razón por la que los wichís se suicidaban, muchas veces no parecían tener una razón para hacerlo, sino que algo externo los impulsaba casi irracionalmente a consumir el fruto. Métraux fue testigo de lo que denominó una “epidemia de suicidios por *sacha sandía*”, al vivenciar suicidios colectivos de los wichís en su estadía en el Gran Chaco. Arenas (2003:172) asevera también que “el consumo de *sacha sandía* entre los wichí está vinculado con el suicidio (*lhi’lon*)” y para esta etnia la autoeliminación con esta planta “es una práctica pautada por su cultura”.

A partir del testimonio que rescata Suárez puedo plantear que en la actualidad si bien *Ahattaj* se ha revestido del ropaje del ‘diablo cristiano’ conserva aún elementos de la cosmovisión wichí. De modo que, tal como sostiene Alvarsson (2012) la idea cristiana del diablo se ha terminado por fusionar con la de ‘Gran Alma Póstuma’, conduciendo a una especie de sincretismo religioso. Esto me parece interesante de considerar, dado que al momento de asimilar al dios cristiano no se produce la misma operación, sino que más bien el proceso responde a una superposición del dios cristiano sobre la idea de un ser supremo dentro de la cosmovisión wichí, y esto se evidencia en las traducciones, puesto que la estrategia que utilizaron los anglicanos para traducir este concepto de tanta importancia en el dogma cristiano fue el préstamo, al que recurren al no encontrar ninguna palabra relacionada con esta

29 Arancibia recopila esta narración de su informante Ceferino Rufino.

30 La *sacha sandía* (*Caparis Silicifolia* Griseb) en estado crudo contiene elementos de alta toxicidad que son letales, por lo que cuando alguien consume su fruto ya maduro muere envenenado. Deja de ser tóxico al hervirse entre siete y diez veces (Madrid de Zito Fontan 2011).

noción³¹. Ello, me hace pensar que la fusión que representa *Ahättaj* se deba a que los misioneros asimilaron a este espíritu con la hueste maligna para así lograr que los wichís se alejaran de sus creencias, demonizándolas. Una estrategia que no es extraña en la historia de los procesos de evangelización³². Y sólo así los wichís podrían ver la luz en la imagen del único y verdadero dios: el cristiano.

Reflexiones finales

El breve recorrido que he realizado de la conceptualización y asimilación del ‘diablo’ tanto en Occidente a partir de la primera traducción bíblica en griego y en la sociocosmovisión wichí me ha llevado a plantear que, tal como ha sostenido Robert Muchembled (2006), a inicios de nuestro milenio la figura del maligno era casi inexistente y dentro del dogma cristiano era una figura que comenzaba a delimitarse. Recién con San Agustín entre fines del siglo IV y principios del V d.C. se comenzaría a problematizar la existencia del mal, cuando este pensador comienza a cuestionarse si Dios creó al diablo como un instrumento para castigar al hombre por sus pecados.

En la Edad Media la imagen del Diablo se empieza a relacionar con lo grotesco, lo deforme y lo corpóreo, con figuras femeninas como Lilith o demonesas infanticidas como Gelo, las que formarían parte de su séquito y estarían a su servicio. En la Baja Edad Media se crea lo que Muchembled denomina “una obsesión demoníaca”, pues es el momento en el que comienza a instaurarse la idea de mal en la sociedad occidental. Si bien “los elementos dispares de la imagen demoníaca existían desde hacía mucho tiempo”, recién en el siglo XII d.C. “ocupan un lugar decisivo en las representaciones y en las prácticas” (Muchembled, 2006: 19). Tanto estas representaciones y las prácticas en las que comienza a aparecer la imagen de Satanás no pueden limitarse a sólo el ámbito teológico y religioso sino también deben contemplarse como fenómenos relacionados directamente con la idea de fines del medioevo de establecer “una cultura común” (Muchembled, 2006: 20), puesto que en la Baja Edad Media se buscó reforzar relaciones sociales y establecer un proceso cohesionador de toda la cultura europea. En este proceso el diablo como símbolo y encarnación del mal fue pensado y creado desde el poder, un poder que tenía como propósito efectuar un proceso civilizador de las costumbres y la moral.

El miedo ante el pecado, por ejemplo, es lo que permite la cohesión social, o, mejor dicho, un control de la sexualidad, costumbres y actos mediante la noción del mal. Ello, porque se configuró la idea de la socialidad o civilización del hombre en relación con el peligro que representaba el desborde de los placeres, la sexualidad y la herejía, elementos que eran vistos como peligrosos. Es así como el miedo al Diablo surge como una necesidad y todo lo que a él hoy en día está asociado: ideas como la de pecado, purgatorio, infierno, entre otras. Como contraste ante esta figura termina por surgir la imagen del Dios Todopoderoso que trae la de salvación y la redención de los pecados. Precisamente a partir de

31 También existe el término *Nilataj* para referirse a ‘Dios’, aunque este casi no se usa. Para mayor detalle de la traducción de ‘Dios’ al wichí véase Montani (2017a).

32 A la par de la evangelización surge la extirpación de las idolatrías, es decir, la persecución de las creencias indígenas bajo las órdenes de la Santa Inquisición. En el caso andino el virrey Francisco de Toledo, por ejemplo, planteó como idolatría las huacas, llegando a imponer en 1581 una política en la que se debía edificar los pueblos de indios según el trazado europeo. Véase de Arriaga (1621).

este ideario se estructura toda la doctrina cristiana que posteriormente será el eje fundamental de las empresas evangelizadoras, las que terminaran por producir una demonización de las sociedades indígenas, respondiendo nuevamente a ese modelo de control mediante la idea del Mal.

Finalmente, tras revisar el concepto tanto en griego como en wichí de ‘diablo’ puedo decir que ambos términos en estas dos lenguas tenían otro sentido y función antes de la cristianización, por lo que se adaptaron para poder traducir la doctrina cristiana, que cobra una fuerza cohesionadora desde el siglo XII en adelante. En el caso de ‘diablo’ en griego la inserción del sentido cristiano en la palabra διάβολος fue completa; aunque, por cierto, esto no se hizo sin dejar residuos, pues junto a este término griego persisten en el cristianismo todos los demás nombres hebreos (por ejemplo, Satán) junto a otros préstamos griegos (demonio, nada menos) o denominaciones posteriores como Lucifer o Belcebú o el apelativo de señor de las Tinieblas que aparece tanto en tratados teológicos como en la literatura cristiana. Asimismo, a partir de la traducción al griego de este concepto y otros como ‘pecado’, ‘salvación’, ‘paraíso’, se establece la elaboración de una teología cristiana en construcción que se terminará de perfilar en el medioevo.

Mientras que en el wichí el término *Ahättaj* conserva aún elementos de la cosmovisión indígena, aunque se han permeado con la doctrina cristiana. Asimismo, no podemos saber si el término *Ahättaj* remitía a una divinidad local precolombina o si es un neologismo para traducir al demonio. Lo que si podemos saber es que hoy traduce ‘diablo’ y que es un aumentativo de *ahät* ‘alma.póstuma’. Por tanto, el término conserva un sincretismo entre la cosmovisión wichí y la teología cristiana. Esto daría cuenta, tal como plantea Taussig en el caso andino, que en el mundo espiritual wichí no existía una entidad que representara y simbolizara el mal, de modo que, “el mal no estaba reificado ni fetichizado, así como tampoco había ninguna cosa que se opusiera al bien, ni ninguna cosa espiritualizada como el diablo” (2020: 225). Sólo en el momento en el que la prédica anglicana cobra fuerza y se inserta dentro de la vida social de los wichís el espíritu del mal surge bajo la figura de *Ahättaj*.

Por último, puedo aludir que la traducción de esta noción a una lengua indígena como es el wichí ya no conlleva a la par una elaboración teológica como sucede con la traducción griega, sino más bien da cuenta de una preocupación de no alterar la doctrina cristiana que ya ha sido estabilizada. Igualmente, nos muestra la intención que está implícita en todos los procesos de evangelización amerindias como bien ha documentado en el contexto colonial Sabine Dedenbach-Salazar (2016) y Verónica Murillo (2020), el cual consiste en lograr que la doctrina y el mensaje cristiano se transmitan de forma pura y clara a los indígenas al traducir las Sagradas Escrituras a su lengua, tratando de no perder la fidelidad del texto. Es decir, conservar las traducciones del modo más fiel posible al mensaje cristiano que se transmitía mediante el proceso evangelizador.

Carolina Figueroa es Magíster en Estudios Clásicos con mención en Cultura Grecorromana.

FINANCIACIÓN

Beca doctoral interna Conicet

AGRADECIMIENTOS

A Rodrigo Montani y Lorena Córdoba les agradezco por el apoyo constante en mi investigación doctoral y sus contribuciones a la primera versión de este texto; a Malena García-Loredo por la revisión de las traducciones al griego; a los revisores anónimos, por las sugerencias para mejorar el artículo.

REFERENCIAS

- Alvarsson, J.Å. (1993). *Yo soy Weenhayek: una monografía breve de la cultura de los Mataco-Noctenes de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Alvarsson, J.Å. (2012). *Etnografía 'weenhayek. Vol. 7: Héroes y pícaros. Introducción al mundo mítico*. Uppsala: Universidad de Uppsala/FI'WEN.
- Arancibia, U. G. (1973). *Vida y mitos del mundo mataco*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- Arenas, P. (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Pastor Arenas edición.
- Arranz, J. J., & Mahiques, R. G. (2019). La demonología cristiana. In J. J. Arranz, & R. G. Mahiques. *Los demonios I. El Diablo y la acción maléfica* (pp. 8-22). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Arriaga, P. J. (1621). *Extirpación de la idolatría del Piru. Dirigido al Rey N.S en SVReal Consejo de Indias*. Lima: Geronymo de Contreras impresor.
- Basilio Magnus (1857). In Mamantem martyrem, J.P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 31, cols. 589-600. Universidad de Michigan.
- Basilio de Cesarea (2007). *Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. (Trad. M.A. Valdés García.). Madrid: Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística, 73).
- Ben-Amos, D. (2005). On Demons. In V.V. A.A. *Creation and Re-Creation in Jewish Thought* (pp. 27-38). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biblia Reina Valera-RVA (2015). Casa Bautista de publicaciones/ Editorial Mundo Hispano <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Salmos%20109&version=RVA-2015>

- Blanco Cesteros, M. (2013). El embarazo infamante de Selene. MHNH. In E. Suárez de la Torre, & A. Pérez Jiménez (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma* (pp. 213-222). Zaragoza: Libros Pórtico.
- Braunstein, J. (1974). Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los maticos tewokleley. *Scripta Ethnologica*, 2(2), 7-30.
- Brotóns, M. J. (2015). Calas de la demonología en el monacato egipcio. *Ámbitos: Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* (34), 29-40.
- Burton Russel, J. (1994). *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y el bien en la historia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Butler, A. (1965[1914]). *Vida de los Santos*. Tomo I. S. Baring-Gould (Rev.). México DF: C.I. John W. Clute. S.A.
- Califano, M. (1974). El concepto de enfermedad y muerte entre los maticos costaneros. *Scripta*, 2(2), 33-73.
- Chichi, G. M. (2011). El tratamiento aristotélico de la *diabolé* en la retórica entre la primera reflexión sobre la retórica. *Kléos* (15), 27-51
- Claesson, K. (2008). *Notas sobre el vocabulario 'Weenhayek*. Cercado: Sociedad Bíblica Boliviana.
- Combès, I., & Montani, R. (2020). Los diccionarios maticos de Fr. Esteban Primo de Ayala: Primer registro histórico de la lengua wichí. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 495-546. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.31065>
- Dedenbach-Salazar, S. (2016) Introducción. In S. Dedenbach-Salazar Sáez (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial* (pp. 1-13). Sankt Agustín: Anthropos Institute.
- Del Techo, N. (1897). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.
- de León Azcárate, J.L. (2015). El demonio y la visión del "otro" en la primera parte de la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León. *Revista Complutense de Historia de América*, 41, 197-221. https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2015.v41.49902
- Douglas, M. (1997). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández, A. (2004). Satán la otra historia de Dios. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 31. Rescatado de <https://nodo.org/ec/2004/n031p11.htm>

- Flamini, M. (2020). Toponimia de los wichís del Noroeste de Formosa, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 07-22. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.28482>
- García Arranz, J. (2019). En las fauces de Leviatán: contextos iconográficos de la boca zoomorfa del infierno en el imaginario medieval. *De Medio Aevo*, 13, 37-81. <https://doi.org/10.5209/dmae.66814>
- Gentile, M. (2021). El Familiar: Etnohistoria de esta creencia en el noroeste argentino. *Revista de Folclore Fundación Joaquín Díaz*, 477, 59-108.
- González, E. (2020). Jerónimo, traductor de la Biblia: *hebraica veritas* vs. *graeca veritas*. *Mirabilia*, 31, 252-276.
- González, J. L. (1992). La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. In J. De San Pedro, E. Deeds, & A. G. Indias (eds.). *La persecución del Demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560): manuscrito del Archivo de Indias* (pp. 5-38). Málaga: Editorial Almazara.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Greenbaum, D. G. (2019). *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence (Ancient Magic and Divination)*. London: Brill.
- Gregorio Magno (1998). *Libros morales I (I-V)*, traducción de J. Rico Pavés. Madrid: Ciudad Nueva.
- Gutiérrez Martínez, M. (1998). El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII. *Berceo*, 134, 39-54.
- Hunt, R. (1913). El vejoz. *Revista del Museo de la Plata*, 22(9), 7-215.
- Hunt, R. (1937). *Mataco-English and English-Mataco dictionary (with grammatical notes)*. Gotenburgo: Walter Kaudern.
- Ibáñez Chacón, Á. (2021). *El Encomio a Ignacio de Miguel Sincelo (BGH 818): Introducción, edición y traducción anotada*. *Talia Dixit*, 16, 29-58. <https://doi.org/10.17398/1886-9440.16.29>
- Isaurus Theophanes (1841). *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Oxford: Oxford University Press.
- Justinus (1915). *Dialogus cum Tryphono Iudaeo*. In E. J. Goodspeed (ed.). *Die ältesten Apologeten* (pp. 90-265). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Justino Mártir (2018). *Obras escogidas: Apologías y su diálogo con el judío Trifón* (A. Ropero, Trad.), Barcelona: Editorial CLIE.

- Kazhdan, A. P. (1991). *El Diccionario Oxford de Bizancio*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Massei, I. (1895). Lenguas argentinas: Grupo matakó-mataguayo del Chaco: Dialecto nocten: 'Paternoster' y apuntes: Con una introducción y nota de Samuel A. Lafone Quevedo M.A. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16(9-12), 343-391.
- Merriam-Webster. (n.d.). Devil. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Recuperado el 10 de enero de 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/devil>
- Métraux, A. (1943). Suicide among the matakó of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*, III.
- Métraux, A. (1973). *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid: Ediciones Aguilar.
- Migne, J-P. (ed.). 1844-1855. *Patrologia Latina*. Paris (222 vols.).
- Minois, G. (1994). *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Minois, G. (2002). *Breve historia del diablo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Montani, R. (2017a). Las verdaderas palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones de los anglicanos. In C. C. Cernadas (ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 145-172). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur.
- Montani, R. (2017b). *El mundo de las cosas entre los wichí del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios.
- Montani, R., & Juárez, G. (2015). *Los días del pasado. Historias de los wichí de Morillo, San patricio, Los Baldes. Mahnayaytaiyejenp'antewichitayhi Muliyus San Patlisyulhoya Kale-hí*. Córdoba: Ediciones La Marmosa.
- Montani, R., & Combès, I. (2019). Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres. *Revista andina*, (56), 227-269.
- Muchembled, R. (2006). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México, D.F: FCE.
- Murillo, V. (2020). Evangelización y traducción a la lengua náhuatl: las Sagradas Escrituras en la Nueva España del siglo XVI. *Mirabilia*, 31, 467-494.
- Needham, R. (1972). *Belief, Language, and Experience*. New York: Oxford University Press.
- Nordenskiöld, E. (1910). *Indianlifi El Gran Chaco (Sydamerika)*. Stockholm: Albert Bonniersförlag.

- Palmer, J. (1995). Wichitponymy. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 6, 3-63.
- Palmer, J. (2005). *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Pelleschi, J. (1886). *Eight months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*. London: Gibert and Rivington.
- Pelleschi, J. (1897). *Los indios matacos y su lengua, con una introducción por S. A. Lafone Quevedo M.A. y dos mapas*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- Rebenich, S. (1993). Jerome: The “VirTrilinguis” and the “Hebraica Veritas”. *Vigiliae Christianae*, 47(1), 50-77. <https://doi.org/10.2307/1584340>
- Remedi, J. (1896). Los indios matacos y su lengua. Con vocabularios ordenados por S.A Lafone Quevedo. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17, 331-362.
- Rodríguez Mir, J. (2006). *Los wichí en las fronteras de la civilización: capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco argentino: una aproximación etnográfica*. Quito: Abya Yala.
- Romano Sued, S. (2016). *Dilemas de la traducción. Políticas. Poéticas. Críticas*. Mérida, Yucatán: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Segovia, L. (2005). *Otichunajlhayisthaoihitewok. Memorias del Pilcomayo*. Salta: Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.
- Segovia, L. (2011). *OlhameltaohapehenWichí-Nosotros, los Wichí*. Salta: Cultura.
- Sharma, A. (2005). Devils. In A. Sharma, & L. Jones (eds.). *Encyclopedia of religion* (vol. 4, pp. 319–324). Farmington: Thomson Gale.
- Suárez, M.E. (2012). Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina. In P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica* (pp.145-177). Buenos Aires: CEFYBO, CONICET-UBA.
- Taussig, M. (2020). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Tovar, A. (1981). *Relatos y diálogos de los matacos (Chaco argentino occidental). Seguidos de una gramática de su lengua*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Trinchero, H. (2001). *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.

Urbina, J. M. (2007). *Diccionario Manual Griego*. Barcelona: Vox.

Vitar, B. (2001). La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes*, 12, 137-159.

CONFLICTOS EN LAS TRADUCCIONES DEL CONCEPTO BÍBLICO ‘DIABLO’ EN LENGUA HEBREA AL GRIEGO Y DEL ESPAÑOL AL WICHÍ: UNA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL DEL MAL

Resumen: El concepto ‘diablo’ tanto en lengua griega como wichí tenía otro sentido y función previo a la cristianización. Esto se evidencia mediante un análisis filológico, antropológico y etnohistórico de las traducciones de ‘diablo’ desde su origen en hebreo al griego y del término en español al wichí. Estudio que se inserta dentro de una investigación mayor que contempla el análisis de un conjunto de conceptos cristianos y trabajo etnográfico en comunidades wichí del Gran Chaco. A partir de esta investigación se detecta que en el caso de la lengua griega la inserción del sentido cristiano en la palabra “διάβολος” fue completa. Aunque, ciertamente esto no se hizo sin dejar residuos, pues junto ‘diablo’ persisten en el cristianismo todos los demás nombres hebreos junto a otros préstamos griegos. Mientras que en el wichí el término “*Ahättaj*” conserva aún elementos de la cosmovisión indígena, aunque se han permeado con la doctrina cristiana.

Palabras Clave: cristianismo; obra misionera; etnolingüística; traducciones; lengua india sudamericana.

CONFLICTS IN THE TRANSLATIONS OF THE BIBLICAL CONCEPT ‘DEVIL’ FROM HEBREW INTO GREEK AND FROM SPANISH INTO WICHÍ: A CONCEPTUAL CONSTRUCTION OF EVIL.

Abstract: The concept ‘devil’ in both Greek and Wichí had another meaning and function prior to Christianization. This is evidenced by means of a philological, anthropological and ethnohistorical analysis of the translations of ‘devil’ from its Hebrew origin into Greek and from the Spanish term into Wichí. This study is part of a larger research that includes the analysis of a set of Christian concepts and ethnographic work in Wichí communities of the Gran Chaco. From this research it is detected that in the case of the Greek language the insertion of the Christian sense in the word “διάβολος” was complete. Although, this was certainly not done without leaving residues, for together with ‘devil’ persist in Christianity all the Hebrew de-more names together with other Greek borrowings. While in the Wichí the term “*Ahättaj*” still retains elements of the indigenous worldview, although they have been permeated with Christian doctrine.

Keywords: Christianity; missionary work; ethnolinguistics; translations; South American Indian language.

CONFLITOS NAS TRADUÇÕES DO CONCEITO BÍBLICO DE “DIABO” DO HEBRAICO PARA O GREGO E DO ESPANHOL PARA O WICHÍ: UMA CONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO MAL

Resumo: O conceito ‘diabo’ tanto em grego quanto em wichí tinha um significado e função diferentes antes da cristianização. Isto é evidenciado por meio de uma análise filológica, antropológica e etno-histórica das traduções do ‘diabo’ de sua origem hebraica para o grego e do termo espanhol para o wichí. Este estudo é parte de um projeto de pesquisa maior que inclui a análise de um conjunto de conceitos cristãos e trabalho etnográfico nas comunidades Wichí no Gran Chaco. Esta pesquisa mostra que, no caso da língua grega, a inserção do significado cristão na palavra “*διάβολος*” foi completa. Embora, isto certamente não foi feito sem deixar resíduos, pois junto com o ‘diabo’ todos os nomes hebreus de-mais persistem no cristianismo junto com outros empréstimos gregos. Enquanto no Wichí o termo “*Ahät-taj*” ainda retém elementos da visão de mundo indígena, embora tenham sido permeados pela doutrina cristã.

Palavras-chave: cristianismo; trabalho missionário; etnolingüística; traduções; língua indígena sul-americana.

RECEBIDO: 07/05/2022

ACEITO: 25/10/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGOS

Feminilidades, masculinidades e performatividade de gênero no balé: aproximações e desvios da lógica heteronormativa

MARIA THEREZA OLIVEIRA SOUZA

Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-1636-6969>
mariathereza_souza93@yahoo.com.br

MARCELO MORAES E SILVA

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Educação Física, Curitiba/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6640-7952>
moraes_marc@yahoo.com.br

ANDRÉ MENDES CAPRARO

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Educação Física, Curitiba/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-3496-3131>
andrecapraro@gmail.com

Descrições e concepções introdutórias

Olhares desconfiados e um tanto maliciosos, cochichos ao pé do ouvido e gestos exasperados. Os assuntos vão sendo passados de forma veloz, como se houvesse uma pauta que os amparasse. Tais conversas (ou fofocas) findam assim que o primeiro sinal de que a professora está vindo aparece. São corpos masculinos e femininos, mas, em relação aos comportamentos, já não se pode ver divisão tão clara (caderno de campo).

A descrição acima refere-se a acontecimentos durante um intervalo entre aulas de balé e pode-se dizer que a narração acontece a partir da utilização da estratégia literária de um narrador-testemunha, ou seja, aquele que vivencia os fatos, mas não é uma das personagens principais no enredo (Leite, 2007). Arrisca-se em tal metáfora por se concordar com a estreita relação existente entre os resultados textuais de pesquisas etnográficas e a literatura (Marques & Vilela, 2005; Silva, 2009). Isso porque esses textos devem descrever, de forma inteligível ao contexto de recepção (principalmente acadêmico e científico), acontecimentos e relações sociais com os quais apenas o pesquisador teve contato.

Ainda na esteira dessa relação, salienta-se que o narrador-testemunha (autora principal) teve acesso às informações a partir de imersão em campo no formato de observação direta. Isso ocorreu durante pouco mais de um ano, entre fevereiro de 2019 e março de 2020¹, em uma escola de balé na cidade de Curitiba, vinculada a um dos mais reconhecidos teatros do Brasil. O processo responde ao que se convencionou adotar nos estudos etnográficos nas cidades, tendo em vista que eles não devem se concentrar “[...] nem no nível das grandes estruturas físicas, econômicas, institucionais, etc. da cidade, nem no das escolhas individuais, [pois] há planos intermediários onde se pode distinguir a presença de padrões, de regularidades – ainda que em fluxo, em negociação” (Magnani, 2009: 138). Ou seja, considera-se a escola como esse plano intermediário no qual os fenômenos sociais e culturais podem tornar-se mais passíveis de análise. Percorre-se ao mesmo tempo o caminho proposto pela antropóloga Fernanda Ferreira de Abreu (2017). A autora defendeu ser necessário examinar os enquadramentos e vivências de gênero de uma maneira contextual a partir de trabalho de campo e, além disso, que essa análise também fosse feita em ambientes não profissionais, tendo em vista a produção científica ser menos extensa nessa área do balé.

Então, adentrou-se o pedaço com a questão norteadora voltada ao entendimento das relações sociais que se estabeleciam entre rapazes e moças em uma instituição voltada para o ensino do balé clássico e a identificação das performatividades de gênero empregadas por ambos nesse ambiente.

A escola possui sistema de graduação por níveis, que vão da *formação I* à *formação V*. Os alunos frequentam um desses níveis por ano e, ao final de cada um, fazem testes para garantirem sua aprovação e a consequente passagem para o próximo. No processo de observação, ora foram acompanhadas aulas mistas por formação, ou seja, moças e rapazes juntos, dependendo do seu nível de aprendizado, e ora aulas exclusivas de ensino para rapazes de diferentes níveis – turma chamada de *técnica específica masculina*. Além dessa formação mais técnica, a maioria dos alunos também faz parte de uma companhia para jovens bailarinos, vinculada à mesma instituição. Nessa outra esfera o foco é mais voltado aos ensaios e apresentações, sendo que a sua composição é feita a partir de seleção dentre os alunos da escola.

Em relação ao primeiro conteúdo do caderno de campo, exposto acima, explica-se a sua intenção: há no ambiente pesquisado uma aproximação entre comportamentos de moças e rapazes. Nesse caso, isso foi exemplificado na maneira de “focar”, algo tido historicamente como próprio às mulheres na

1 A inserção etnográfica foi feita pela primeira autora do artigo. Dessa forma, a narração dos acontecimentos em campo foi apresentada em primeira pessoa do singular e as demais conjecturas e argumentações na linguagem impessoal.

lógica heteronormativa² (Robinson, Hall & Hockey, 2009). Entretanto, em vários outros momentos foi possível identificar que, apesar dessas aproximações, o balé é um espaço que almeja manter as distinções entre o masculino e o feminino bem claras. Dessa maneira, o objetivo do presente artigo é dissertar sobre as performatividades³ de gênero dos indivíduos nesse ambiente e sobre as formas de institucionalização dos papéis masculinos e femininos no que tange à oposição binária e romântica nesse contexto. Além disso, busca-se delinear os comportamentos dos rapazes em relação às moças em ambiente historicamente dominado por elas.

Primeiramente, no próximo tópico, foi contextualizada a própria excursão etnográfica. Os dois tópicos subsequentes dizem respeito, separadamente, aos constructos de feminilidade e masculinidade no balé. Enquanto um tematiza o balé como produtor de uma feminilidade clássica, o outro demonstra como a produção da masculinidade contrapõe aspectos teatrais tidos como hegemônicos com aspectos de identidade contra-hegemônicos. Na sequência, há o tópico de análise das relações estabelecidas entre moças e rapazes, feminilidades e masculinidades, no pedaço observado. Este está dividido em quatro categorias, que tematizam aspectos: de amizade; físicos, técnicos e culturais; de performance artística; de vestuário. Busca-se argumentar como são contextuais as construções de gênero, utilizando esse locus específico para análise.

Colocação em campo

Joann Kealiinohomoku (2013) defende a necessidade de se olhar o balé a partir de uma perspectiva antropológica, contextualizando e historicizando o seu processo de construção e utilização. A autora enfatiza que muitos antropólogos da dança consideravam apenas as danças não ocidentais como passíveis dessa análise e ela se contrapõe a essa ideia, tratando-a como hierarquizante. Concorde-se aqui com a perspectiva de Kealiinohomoku e a entrada no campo buscou atender a essas características.

Pode-se dizer que o fato de se pesquisar um ambiente de sua própria sociedade, algo que em algum ponto se tornou uma preocupação para a Antropologia na época da emergência dos estudos pós-coloniais (DaMatta, 1978; Marcus, 1991; Montero, 1991), não fez com que a empreitada etnográfica se tornasse simples. Faz-se uma relação de significado, mesmo que em proporções menores, com a análise de Maria Koutsouba (1999) em seu estudo sobre o grupo Karsani, na Grécia. A autora, que cresceu no referido país, descreve ter se sentido uma estrangeira quando começou a conviver com os habitantes integrados nessa comunidade grega específica, mesmo que achasse que tinha todas as condições de entendimento e suporte por estar familiarizada com a Grécia.

2 Segundo Stevi Jackson (2006), a heteronormatividade não pode ser vista apenas como uma forma de regular a sexualidade, mas também como o conjunto de normas que estabelece o modo adequado de se comportar e viver dentro de um par masculino/feminino.

3 O termo é utilizado em consonância com a conceituação pós-estruturalista de Judith Butler (2015). Segundo a autora, a performatividade vai além do encaixe em categorias sexuais e se caracteriza por gestos, ações e signos relacionados ao modo de se portar baseado em gênero. Ela se difere de performance, pois esta seria representada pela existência de *drag queens*, por exemplo, ou seja, atos voluntários de transposição de gênero – uma ideia de criação de personagens.

Então, adentrar espaço no qual todos respiram balé quase 24 horas por dia foi uma experiência bastante desafiadora para alguém que nunca havia pisado em estúdios de dança. As palavras ditas, os costumes, a maneira de caminhar, os gestos técnicos e as roupas escancararam um *habitus*, nos termos de Pierre Bourdieu (1990), que a autora estava longe de adquirir. Por essa razão, nunca se sentiu tão na pele o significado de *outsider*, segundo os pressupostos de Norbert Elias e John Scotson (2000). Assim, seguindo a ideia de Christian Bromberger (2008) de que a observação deve se manter em um limiar entre distanciamento/proximidade e empatia/indiferença, buscou-se a confiança das pessoas inseridas no campo ao mesmo tempo em que o distanciamento de costumes e práticas foi utilizado no intuito de se estranhar aspectos que, para elas, eram naturalizados.

Esse “ambiente” do qual se fala, pode ser caracterizado como um “pedaço”, na classificação feita por Magnani (2000) – mencionada na seção introdutória. O autor entende o “pedaço” como sendo um espaço intermediário entre o privado e o público. Este espaço se constitui como um ponto de referência para distinguir determinado grupo, sendo que há relações menos intrincadas do que as relações familiares, mas mais próximas do que as sociais, de um modo geral. Ou seja, os indivíduos no espaço estudado estabelecem entre si relações sociais muito próximas, tanto porque compartilham a construção de uma identidade de bailarino (e assim modos de viver), quanto porque passam grande parte de seus dias isolados no mesmo espaço de treinamentos e ensaios.

Essa questão identitária é algo muito patente quando se pesquisam aspectos da dança, tendo em vista que ela é considerada como uma forma de movimento voluntário e elaborado, representativa da identidade de um determinado grupo e, assim, pode ser vista como uma representação de costumes e hábitos de dada sociedade (Medina *et al.*, 2008).

Apesar disso, retoma-se a ideia de que os relatos que se seguem são uma versão da história de um contexto específico e, lembrando a ideia introdutória relacionada à aproximação com a literatura, corrobora-se com o que Paula Montero (1991) defende em relação ao novo modelo antropológico. Segundo ela, no estudo de sociedades complexas, ocidentais e próprias dos pesquisadores, dificilmente será possível falar verdades, pois elas podem ser verificadas e questionadas a todo momento. Além disso, salienta-se o alerta de Roberto Cardoso de Oliveira (1996) de que o pesquisador adentra o campo com seu olhar domesticado e pronto a perceber aspectos próprios dos esquemas conceituais das disciplinas constituintes de sua trajetória acadêmica – a realidade, então, sofre um inevitável processo de refração.

Feminilidades construídas: a consonância entre o balé e o ser mulher

O espaço frequentado se mostra claramente feminilizado. Nas aulas observadas, as moças sempre estiveram em maior número, tendo dias em que representavam aproximadamente o quádruplo do número de rapazes. Presenciava-se um mar de maiôs, sapatilhas rosas e cabelos perfeitamente presos em coques exatamente iguais. Uma perceptível padronização de corpos. Sobre esse último aspecto, houve inclusive uma situação peculiar em campo. A professora pediu para que eu soltasse uma música

quando uma das moças fizesse uma movimentação específica, entretanto, aos meus olhos, elas eram muito parecidas e fiquei com receio de que errasse o momento por não saber exatamente sobre qual delas se referia após todas terem se misturado novamente.

Considera-se que esse meio é constantemente vinculado à tarefa de construir nas crianças e jovens características de feminilidade (Clegg, Owton & Allen-Collinson, 2019; Lara, 2018). Isso pode ser exemplificado por um simples, mas representativo, gesto. Em uma das aulas observadas, em um dia de bastante calor, algumas moças pediram ao professor que as liberasse para irem até o vestiário para repor água em suas garrafas. Entretanto, ele falou que o tempo antes da próxima série de exercícios não seria suficiente para que elas fossem e me pediu para que eu as enchesse. Realizei o favor e, ao final da aula, essas bailarinas vieram até mim para agradecer. Quando se aproximaram, não disseram uma palavra, mas com sorrisos nos rostos e um leve inclinar de cabeças para o lado, agradeceram com a realização conjunta de um *plié*⁴. Ou seja, é clara a vinculação desse tipo de gesto delicado e cordial com o significado ocidental histórico e latente de feminilidade (Polasek & Roper, 2011).

Essa vinculação do balé com as mulheres é antiga e bastante comentada. Elas assumiram o protagonismo nesse ambiente a partir da época romântica⁵ no século XIX (Hanna, 1999). Nesse período também houve uma gradativa avaliação das condutas masculinas pela sua capacidade de prover a família, ter uma carreira executiva de sucesso e possuir conduta baseada na objetividade, o que afastou os homens desse universo. Segundo Doug Risner (2014), a criatividade, a expressividade, o cuidado e a empatia são características consideradas femininas e, assim, sinais de fraqueza nos meninos.

A naturalização do ambiente como feminino pode ser exemplificada por um lapso de atenção de uma das professoras. Ao explicar um exercício livre (sem a barra), ela questionou bailarinos e bailarinas: – “Estão fazendo na barra?”; ela mesma respondeu: – “Estão. Todas.”; rapidamente corrigiu-se para incluir os rapazes: “todos”. A presença maciça e mais constante de mulheres em suas aulas, fez com que ela utilizasse o termo no feminino, que na língua portuguesa deve ser substituído pelo masculino a partir da presença de um único indivíduo identificado como masculino. Ou seja, pode-se afirmar que essa troca se demonstra como mais significativa do que sua correspondente inversa – uma hipotética utilização do termo “todos” em ambiente só de mulheres.

Esse local parece ser a oportunidade perfeita para a construção de feminilidade, em oposição às atividades ditas viris, como os esportes de contato, por exemplo, que, muitas vezes, distanciam as mulheres do ideal de gênero e as colocam sob questionamentos em relação a desvios na lógica heteronormativa (Adelman, 2003; Camargo & Kessler, 2017; Devide & Votre, 2005; Furlan & Santos, 2008). O balé se opõe também a outros estilos dentro da própria dança quando se pensa nas construções de gênero. Luanne da Cruz Carrion (2019), a partir de estudo etnográfico com grupos de dança *Breaking*, também na cidade de Curitiba, demonstrou como o masculino impera nesse espaço, muito por conta da sua relação com a rua, espaço tido como dos homens. Ou seja, nesse local existe a produção e a representação da masculinidade com características de agressividade, o que dificulta a entrada e a representatividade de mulheres.

4 Considerado um dos passos mais importantes do balé, sua tradução para o português significa algo como “dobrado”. Ele se caracteriza pela dobra ou flexão de ambos os joelhos ao mesmo tempo, com os pés em *en dehors* (abdução).

5 Essa época se iniciou no século XIX, com a mudança dessa arte para um caráter menos aristocrático e mais próximo ao etéreo, ao sobrenatural. Se caracteriza pela suavidade e tem um enfoque maior nos encontros românticos.

Assim, apesar de o balé requisitar tanta força física, recrutamento muscular e disciplina quanto essas práticas, tais características são abafadas no imaginário social pela expressividade, delicadeza e elegância que integram esse universo. A feminilidade dessas mulheres e seu correto posicionamento na heteronormatividade parecem estar garantidos.

Masculinidades contra hegemônicas: o caso do balé

Tendo em vista a conceituação de Robert Connell (1995) de que a masculinidade é uma posição na estrutura das relações de gênero e de que há mais de uma configuração possível em cada sociedade, torna-se imperativo mencionar que a masculinidade observada no balé não é aquela tida como hegemônica. Esse conceito é aqui entendido a partir da clássica conceituação (e adaptação) de Connell e Messerschmidt (2005), que enfatizaram que esse ideal masculino não é atingido pela maioria dos homens, mas atua como um código de comportamento.

Quanto mais distanciados desse ideal estejam os comportamentos dos homens, mais eles são vinculados a características ditas femininas e, assim, desvalorizados. Aqui já se torna lógica a característica “desviante”, segundo os preceitos heteronormativos, que esses homens assumem ao se inserirem no balé. Características que constroem um panorama de masculinidade não hegemônica, como será demonstrado na sequência. O balé, que é tido por muitos como a forma mais essencial e clássica da dança, é substancialmente atrelado ao exprimir de emoções e ao refinamento de gestos e de posturas. Em campo são recorrentes os alertas vindos dos professores para que os bailarinos se apresentem elegantes. Certa vez, um deles perguntou à professora: “[...] como eu faço para parecer que, do nada, elevei meu corpo?”. Claramente ele buscava a delicadeza e a suavidade tão exigidas nesse meio, já que há a ordem estabelecida de que o enorme esforço físico da prática deve ser escondido pelas expressões e gestos calculados e elegantes. Assim, a masculinidade nesse ambiente tem que lidar com essas características historicamente ligadas ao feminino e, desse modo, desvirilizantes numa lógica heteronormativa, como demonstraram Sartre (2013) e Thuillier (2013), na clássica coleção sobre virilidade organizada por Georges Vigarello.

Isso faz com que ainda haja pequena parcela de homens no universo do balé se comparada ao número de mulheres, como já demonstrado. Em decorrência disso, alguns estudos indicam que eles recebem privilégios e incentivos diferenciados para adentrar e se manter na prática. Polasek e Roper (2011), por exemplo, afirmaram que os instrutores atuam no sentido de proteção para que os bailarinos consigam superar os estereótipos e barreiras. Clegg, Owton e Allen-Collinson (2016) reforçaram tal ideia a partir de entrevistas com dez professoras de variadas modalidades de dança nos Estados Unidos. As autoras evidenciaram que estas mulheres atuavam no sentido de proteção e incentivo diferenciados para os meninos que frequentavam suas aulas, isso porque geralmente há um interesse muito grande de que eles permaneçam assíduos devido ao pequeno número se comparado ao de meninas e à existência de funções que são indicadas apenas a eles.

No caso do contexto de observação da presente pesquisa isso foi percebido em relação à entrada dos bailarinos na escola e na companhia vinculadas ao teatro, tendo em vista que alguns comentaram que, para eles, não foi necessária uma audição para fazer parte da escola, por conta do pequeno número de integrantes do sexo masculino disponíveis. Já para a entrada na companhia, foi relatado que, enquanto as moças só são admitidas a partir do nível de formação III, exceções são feitas aos rapazes, para que possam integrar o grupo ainda durante a formação II. Essa disparidade se tornou muito clara ao assistir ao espetáculo de final de ano da escola. Houve apresentação das turmas juvenis (para crianças muito novas mesmo para a formação I) e estavam presentes apenas três meninos em meio a aproximadamente vinte meninas.

Esse cenário não é exclusivo do Brasil. Na Inglaterra, por exemplo, o filme *Billy Elliot*, lançado em 2000, ganhou popularidade por tentar desmistificar a suposta aproximação de feminilidade causada pelo balé aos meninos e assim atrair mais indivíduos à prática. Na trama, Billy, um menino de características viris, se apaixona pelo balé e emprega de forma considerada máscula um grande empenho no seu desenvolvimento técnico, superando dessa forma as barreiras impostas principalmente por seu pai e por seu irmão. Na visão de Niall Richardson (2016), os movimentos do pequeno bailarino na trama passavam primordialmente a imagem de agressividade em detrimento de expressão artística. Na escola investigada foram presenciadas campanhas em mídias sociais para tentar conscientizar a população de que o balé poderia ser praticado por meninos sem nenhum constrangimento.

Sabe-se que são mutáveis as posições e caracterizações relacionadas aos papéis de gênero na sociedade, justamente por serem culturais. O balé já foi visto como um aspecto constituinte de virilidade, tanto que na época de seu surgimento nas cortes europeias do século XVI, apenas homens dançavam e, posteriormente, isso se tornou uma atividade ligada ao feminino (Boucier, 2001; Hanna, 1999).

Em um cenário mais amplo, estudos recentes têm enfatizado que o exprimir de emoções e as ações delicadas já não são prontamente vinculadas à homossexualidade ou a desvios. Existe movimento de mudança no pensamento acadêmico e nos grupos sociais, que parece ter feito com que a masculinidade hegemônica tenha se tornado mais abstrata. Multiplicaram-se nos últimos anos estudos sobre novas formas de masculinidades. As masculinidades híbridas (Bridges, 2014) e as *caring masculinities* (Elliott, 2016) são exemplos desses novos modelos. Seus aspectos em comum giram em torno da existência de maior aceitação da subjetividade e de aspectos emocionais nos comportamentos, decisões e relacionamentos performados por homens. Nesse contexto, Verônica Montes (2013) mostra que situações de sofrimento relacionadas ao afastamento familiar, por exemplo, possibilitam uma mudança na forma como eles lidam com suas emoções, resultando em uma masculinidade contra-hegemônica.

O que se tenta enfatizar é que, atualmente, já não são tão problemáticas essas transgressões de condutas, tendo em vista que já é quase consensual a impossibilidade de dividir os comportamentos sociais em dois polos bem demarcados de feminino e masculino. Assim, faz-se uma relação com a ideia defendida por Strathern (2016). A autora afirma que as relações sociais e a formação das identidades devem ser vistas como fatores interligados e interdependentes, mesmo que não haja semelhanças entre indivíduos, grupos ou acontecimentos. Em suas palavras: “[...] a semelhança e a similaridade não são os

únicos marcadores possíveis das relações íntimas. Seres radicalmente distintos podem metamorfosear-se uns nos outros” (Strathern, 2016:246). Ou seja, tal informação sobre as identidades pode ser relacionada com a construção das masculinidades, tendo em vista que elas se pautam por uma conduta relacional, na qual uma depende da outra, mesmo que se caracterizem como radicalmente opostas. Salienta-se, assim, a aparente negação dos bailarinos a forma clássica de se portar como “homem” – suas identidades surgem em grande parte a partir dessa negação. Além disso, os discursos sociais e políticos contemporâneos legitimam de forma mais enfática essas novas identidades.

O feminino e o masculino no balé: velhas e novas relações

Nesse tópico serão apresentados os aspectos mais preponderantes retirados das observações em campo, quando analisadas as relações entre masculinidades e feminilidades, moças e rapazes.

Amizade próxima

Ponto fulcral nas observações em campo quando analisados em conjunto moças e rapazes foi a amizade apresentada entre eles. Seus comportamentos, muitas vezes, se assemelham nesse ambiente. Os rapazes, de certa forma, se aproximam das condutas das moças e constroem com elas uma relação de cumplicidade. Certa vez, foi possível observar algumas meninas em uma conversa em tons baixos e olhares rápidos para os lados, característica de fofoca. Nesse momento, um dos rapazes veio correndo na direção delas e se juntou a conversa utilizando os mesmos gestuais e comportamento. Ficou claro que ele sabia do que elas estavam falando e de que todos compartilhavam da mesma sintonia, o que geralmente não se vê em outros ambientes, tendo em vista existirem indícios de uma predisposição maior das mulheres em se envolverem com esses burburinhos sociais (Litman & Pezzo, 2004). A aproximação dos rapazes a essa característica pode ser relacionada a outro contexto explicitado por Robinson, Hall e Hockey (2009). Os autores observaram em um estudo que contou com observação etnográfica e entrevistas com homens e mulheres cabeleireiros na Grã-Bretanha, que os homens nesse ambiente agiam de uma forma próxima ao que se considera feminino (falar de fofocas, ser delicado, dar opiniões femininas sobre vida amorosa) no ambiente de trabalho, para que suas clientes confiassem neles.

No pedaço observado, os meninos também usavam adjetivos femininos para se referirem a si mesmos, como “amiga”, “querida”, “louca” e “perigosa”. Certo dia, durante uma aula de Formação III, um aluno usou a expressão “tô chocada” ao descobrir quem era o “assassino” na brincadeira “detetive” que o professor havia proposto.

Outra dessas características femininas também “emprestadas” pelos rapazes no ambiente da presente pesquisa é a utilização de maquiagem. Alguns de forma mais marcada, com a utilização de delineador nos olhos, por exemplo, e outros de maneira mais sutil a partir de leve base e *blush*. Nesse ponto lembra-se do constante argumento de David Le Breton (2013) sobre a modificação e ressignificação do corpo como marca identitária dos indivíduos. Ainda assim, percebe-se que as

moças fazem isso de forma mais aberta, pois é possível vê-las retirando seus pequenos espelhos e estojos de utensílios de suas bolsas e retocando a maquiagem naturalmente durante os intervalos, principalmente dos ensaios de espetáculos, enquanto para os rapazes isso parece acontecer de forma mais velada.

Outros costumes similares foram percebidos. É bastante comum ver moças e rapazes compartilhando seus lanches nos intervalos e ensaios. Eles trazem barras de cereais, frutas, granola, iogurte, sanduíches naturais e outros alimentos considerados saudáveis e de baixa caloria e discutem sobre as características de um e outro. Segue-se então a “cartilha” recomendada no meio para manutenção do corpo magro e atlético (Pickard, 2013; Raval di *et al.*, 2006). Além disso, ao visitar as páginas de redes sociais de bailarinos e bailarinas, foram identificados perfis bastante parecidos. Ambos constroem suas imagens nesse ambiente virtual por meio de frequentes postagens sobre suas vivências diretas no universo do balé (fotos de bastidores, de ensaios, de espetáculos) e, também, que fazem relação indireta com ele. Explica-se essa relação indireta: postagens em poses delicadas e graciosas que remetem ao *habitus* adquirido nesse meio, sendo que há grande presença de fotos nas quais eles demonstram, propositalmente, seus altos níveis de flexibilidade articular e muscular.

Além disso, nas coxias do espetáculo, nas trocas de cena, algumas moças precisavam mudar de figurino muito rápido para voltar ao palco e tanto rapazes quanto outras moças ajudavam-nas. Ou seja, não havia um policiamento em relação aos rapazes não poderem ver as moças apenas com suas vestes íntimas ou mesmo nuas. Naqueles momentos não havia caráter generificado, pois não se tratava de interesses ou corpos sexuados, mas sim, corpos performativos, corpos de balé, que precisavam de sintonia para que o espetáculo ocorresse da forma como tanto haviam treinado e se dedicado.

Não se almeja aqui cair em um reducionismo e afirmar que os rapazes e as moças performam próximos à feminilidade e que os rapazes simplesmente se aproximam do comportamento social ligado ao feminino. Pelo contrário, ao mesmo tempo em que eles constroem essa cumplicidade com elas, há uma forma específica do masculino nesse ambiente. Então, não é como se eles estivessem apenas passando para o lado feminino pensando em uma linha imaginária divisória e binária entre os gêneros. O que eles constroem é uma forma peculiar de masculinidade, pautada na aproximação com o que foi historicamente considerado feminino, de cuidado com a estética, com a pele, com formas delicadas de se portar, andar e se relacionar, mas, que possui especificidades. Tal masculinidade não segue padrões de agressividade física, aproximação com esportes e movimentos bruscos ou rígidos, mas também se diferencia da forma clássica do feminino. Essas condutas, segundo Charles Roberto Ross Lopes (2011), fazem com que exista a imagem caricaturizada do homem efeminado, a qual, por muito tempo, foi vista como a única performatividade possível para homens gays.

Se fosse necessário definir um local para suas condutas, não haveria como enquadrá-los no feminino ou no masculino e, então, para não cair na eterna tentativa de criar caixas organizadoras é que o conceito de performatividade de Butler (2015) torna-se essencial. A performatividade de gênero levada a cabo pelos bailarinos se afasta propositalmente da clássica percepção de homem “macho”. Isso evidencia-se pela forte negação daqueles comportamentos marcadamente heteronormativos. Eles constroem suas identidades por meio da resistência. Uma resistência que se constitui a partir de

masculinidade não hegemônica. Tal vivência, muitas vezes, sofre represálias em outros ambientes. Na educação regular, por exemplo, estudos têm demonstrado que os alunos que possuem marcas e traços que almejam uma aproximação do feminino são inibidos entre os colegas e coagidos institucionalmente para adequações às normas vigentes da matriz heterossexual (Nascimento & Figueiredo, 2021). No lócus do balé, parece-nos que a própria amizade próxima e constante com as moças se constitui como um dos fatores responsáveis pela construção dessa masculinidade não hegemônica. Isso porque, quando se retoma o estudo de Michael Flood (2008), por exemplo, identifica-se que aqueles homens que tinham proximidade afetiva e emocional demasiada com mulheres eram questionados sobre a sua heterossexualidade por seus pares.

Diferenças físicas, técnicas e culturais

Apesar dessas condutas sociais diferenciadas, percebe-se que, institucionalmente e culturalmente, há no ambiente próprio do balé uma tentativa constante de diferenciação entre homens e mulheres. Existem características e comportamentos diferenciados esperados de cada um. Tal característica faz com que esse meio seja visto como de muito conservadorismo dentro dos estilos de dança. Nas palavras de Gretchen Alterowitz:

O balé talvez seja a forma ocidental de dança mais familiar. Sua estética e sistema de crenças estão fundamentadas nas filosofias ocidentais que reforçam o pensamento dualista, separando a mente do corpo, e nas qualidades essencializantes, como masculinidade e feminilidade, como se existissem em oposição uma à outra, e não em um continuum ou dentro de um amplo espectro [tradução nossa] (Alterowitz, 2014:8).⁶

Essa descoberta, que pode ser clara para alguém do meio, foi inovadora para os pesquisadores. Isso corrobora os pressupostos de Magnani (2009), quando o autor enfatiza que o fato de o pesquisador estar ao mesmo tempo em dois lócus culturais, ou seja, possuir um sentimento de exterioridade ao objeto, faz com que haja a possibilidade “[...] de uma solução não prevista, um olhar descentrado, uma saída inesperada” (*idem*:134).

Em relação aos elementos artísticos da dança, por exemplo, são vários os movimentos específicos para os homens ou mulheres. A própria existência da turma de *técnica específica masculina*, que os rapazes frequentam independente de seu nível de formação, uma ou duas vezes por semana, já se mostra como um indício desse aspecto. Para o senso comum e pessoas distanciadas do contexto de treinamento, os movimentos podem parecer iguais, mas o princípio geral dessa diferenciação é que as moças têm que ter movimentos suaves e os rapazes devem priorizar a precisão destes. Em uma das aulas, o professor

6 “Ballet is perhaps the most familiar Western dance form. Its aesthetics and belief system are grounded in Western philosophies that enforce dualistic thinking, separating the mind from the body and essentializing qualities, such as masculinity and femininity, as if they exist in opposition to each other rather than on a continuum or within a broad spectrum” (Alterowitz, 2014:8).

corrigiu o posicionamento de braços das meninas com as seguintes palavras: “as meninas devem deixar cair mais o cotovelo, mais suave”. Segundo Mary Louise Adams (2005:76-7):

As convenções usuais para os homens são enfatizar peso, músculos e rigidez. Os homens devem mergulhar no chão enquanto as mulheres flutuam sobre ele. Os homens usam diagonais para cobrir o espaço, enquanto as mulheres se apresentam com mais frequência em uma única posição no palco. A dança dos homens deve ser mais explosiva, mais poderosa e mais agressiva. E, se o coreógrafo estiver preocupado com essas coisas, ela será. [tradução nossa].⁷

A olhos menos especializados (como os meus) quanto aos detalhes técnicos, o que foi possível perceber em relação a esses aspectos foi que, nas aulas de salto, as aterrissagens dos rapazes causavam mais impacto e barulho no solo, tanto porque eram mais pesados quanto porque saltavam mais alto do que as moças. É comum, inclusive, que os professores coloquem as músicas em ritmos mais lentos nos momentos dos saltos deles, tendo em vista a maior altura que atingem. Outro aspecto das observações que revelou essas diferenciações se deu quando, ao explicar um movimento que deveria ser repetido pelos alunos, a professora se direcionou aos rapazes e falou: “você não, você nunca farão esse”. Ou seja, existem no meio várias pequenas classificações que mantêm o caráter binário das relações entre os gêneros. Muitas dessas, logicamente, se encontram ancoradas em diferenças biológicas, que são enfatizadas propositadamente, como demonstrou a autora supracitada. Mesmo em estilos de dança considerados “mais abertos”, como a dança contemporânea, Joanna Mendonça Carvalho (2007) mostra que a imagem de corpo masculino como forte e acostumado a grandes esforços se mantém.

Tais fatores não são exclusivamente culturais, tendo em vista que estudos mostram que as mulheres têm mais facilidade para desenvolver a flexibilidade de suas musculaturas, enquanto os homens levam vantagem no desenvolvimento muscular do tipo que os garante maior força e potência (Carvalho *et al.*, 1998; Fortes, Marson & Martinez, 2015). Ambos os elementos são essenciais para uma boa desenvoltura nessa dança, mas, de certa forma, existe nesse meio uma atenção específica e contínua dada à primeira capacidade física, o que em parte favorece as mulheres. Isso faz com que a busca pelo *grand écart* (abertura total de pernas), por exemplo, seja constante por parte de todos que se dedicam ao aprimoramento técnico nessa arte. Foi bastante comum vê-los, tanto moças quanto rapazes, trabalhando essa capacidade com o auxílio de faixas elásticas, da parede ou de outros colegas nos intervalos entre as aulas. Em um desses momentos, um rapaz falou para uma moça: “pensa que você só precisa melhorar, eu ainda preciso abrir”.

Outros pequenos detalhes de diferenciação institucional foram percebidos. Um deles em relação às dinâmicas das aulas. Elas, quase sempre, mantinham a mesma estrutura. Primeiramente são feitos os exercícios na barra e, posteriormente, aqueles mais complexos, realizados na diagonal. Nas aulas mistas, foi possível perceber que as passagens desses exercícios são feitas geralmente em duplas, trios ou

7 “The usual conventions for men are to emphasize weight, muscle, hardness. Men are supposed to sink into the floor while women float over it. Men use diagonals to cover space while women more frequently perform from a single position on the stage. Men’s dancing is expected to be more explosive, more powerful, more aggressive. And if the choreographer is concerned with such things, it will be” (Adams, 2005:76-7).

quartetos e sempre de forma a separar rapazes e moças nesses pequenos grupos, apesar de realizarem os mesmos exercícios. Nesse caso, outra diferença física que colabora para tal divisão é a estatura, tendo em vista que a cena fica mais “limpa” com corpos similares realizando a mesma sequência. Isso evidencia-se não apenas como uma questão generificada, pois há também uma divisão de acordo com as características físicas dos próprios rapazes, dependendo da metodologia criada pelos professores naquele dia específico de aulas e ensaios.

Há ainda, no universo do balé, uma espécie de admiração dos rapazes por feitos realizados por grandes bailarinas. Desde a já citada época romântica dessa arte, elas são consideradas o centro das atenções e aquelas que representam o grande ideal do corpo bailarino (Adams, 2005; Hanna, 1999). Certo dia, em campo, foi possível observar um diálogo entre alguns rapazes, no qual um deles demonstrou uma “inveja boa” de uma famosa bailarina. Ele estava contando aos demais, com expressão de encantamento, sobre passos que ela fazia e lhes mostrou um vídeo de uma de suas performances. Eles então começaram a tentar fazer os movimentos vistos e riam da clara impossibilidade de reproduzi-los perfeitamente. Em outra oportunidade, dois bailarinos estavam tentando realizar um desafio no intervalo de uma aula. Esse desafio consistia em equilibrar uma garrafa de água em um dos pés na posição de *en dehors*⁸, enquanto o outro se mantinha no chão, formando uma elevação de 90° de uma das pernas. Ambos tiveram bastante dificuldade e quando um deles deixou cair a garrafa, justificou dizendo que era normal pois ainda não havia chegado ao nível de grandes bailarinas (citou o nome de três).

Apesar das características citadas e dos alertas sobre possíveis privilégios aos rapazes feitos em seções anteriores, em momento algum das observações foi possível perceber qualquer tipo de diferenciação ou privilégios nem às moças nem aos rapazes por parte dos professores. Isso é defendido pelo fato de que tanto elas quanto eles tinham legitimidade para auxiliar ou corrigir os professores em raros momentos de dúvidas ou enganos apresentados por esses profissionais. E, ambos, moças e rapazes, também eram cobrados da mesma maneira em decorrência de falhas ou indisciplina.

O caráter romântico no balé – *Pas de Deux*

Muito do que se viu nas aulas mistas foram trechos de preparação para apresentações em casais, ou seja, o famoso *Pas de Deux*. Nesses exercícios, os rapazes geralmente servem como suporte para os movimentos das moças. As suas mãos, levemente em contato com as cinturas delas, atuam no sentido de dar estabilidade para os saltos e giros em muitos momentos. É como se, em uma fração da aula, eles tivessem função apenas auxiliar para o efeito artístico – reflexo da atuação nos históricos balés de repertório. Além disso, nessas oportunidades é possível perceber burburinhos e risos envergonhados de algumas moças, principalmente das mais novas. Para complementar, a professora pediu para que as moças tentassem os giros sem esse suporte, mas que continuassem “pensando nos meninos, no bom sentido”.

8 Seu significado é “para fora” e se caracteriza como uma rotação femoral lateral, o que faz com que os pés se direcionem para a exterioridade. Tal gesto é a base para todos os exercícios e posições do balé e exige um contínuo treinamento e aperfeiçoamento.

Lembra-se que a sedimentação histórica das diferenças entre o masculino e o feminino no balé acontece em grande parte por meio da romantização dos comportamentos, espetáculos e performances. Segundo Fisher (2014), é possível que o assunto do balé tenha sido sempre o amor romântico. E, isso se acentuou bastante no século XIX com o surgimento da época romântica, como o próprio nome já sugere.

Assim, os papéis representados no *Pas de Deux* seguem a ideia de romance cavalheiresco clássico: “Nos balés românticos, o dançarino é um forte apoio à mulher frágil. Ele a levanta, a carrega, a pega e a segura quando ela está fazendo piruetas ou se equilibrando em uma perna. Muitas vezes, o homem está ‘resgatando-a quando ela esquece passos ou comete erros’ [tradução nossa]” (Wulff, 2008:526)⁹.

No balé de repertório são inúmeros os espetáculos clássicos que enfatizam essas características. Há uma vinculação com o sobrenatural, com o etéreo, com forte atenção dada aos papéis femininos. A maioria dos mais afamados espetáculos se pauta nessas características e nos acalorados e românticos encontros entre homens e mulheres, como: *A Sílfide*; *A Bela Adormecida*; *Giselle*; *Romeu e Julieta*; *Sonho de uma Noite de Verão*.

Para salientar a importância desse aspecto na rotina do balé clássico utiliza-se o exemplo de mais um dia de aulas mistas. Nessa oportunidade, havia uma turma de formação III mais os rapazes da formação II, o que igualou o número de moças e rapazes em sala – 11. Isso provocou felicidade na professora, que, em vários momentos, filmou os exercícios de *Pas de Deux* e falou que tinha que registrar o dia em que todas as meninas tinham seus pares. Essa característica não é inerente apenas ao balé no universo da dança. Felipe Berocan Veiga (2012), a partir de pesquisa etnográfica em gafieiras no Rio de Janeiro, indica esse caráter romântico e de condução das mulheres pelos homens na dança de salão. Nesses locais são representadas claramente as características e a hierarquização social de gênero de homens e mulheres.

Há também outra característica que diferencia rapazes e moças no pedaço investigado. Apesar de existir o compartilhamento dos mesmos costumes de alimentação, pelo menos enquanto estão nos horários de aula, existem ideais de corpos diferentes que devem ser atingidos por eles. São comuns os incentivos para que as moças mantenham o mínimo de gordura corporal possível para serem elevadas enquanto os rapazes devem ter corpos atléticos para que possam suportá-las nos elementos do *Pas de Deux*, assim como identificaram Angela Pickard (2013) e Helen Clegg, Helen Owton e Jacquelyn Allen-Collinson (2018) em seus estudos sobre o balé no Reino Unido.

Roupas e sapatilhas de pontas

Fator bastante diferenciador entre bailarinos homens e mulheres são as roupas. No dia a dia de ensaios, elas usam maiôs, meias calças e sapatilhas, geralmente rosas, enquanto os rapazes utilizam *leggings* pretas, camisetas brancas e sapatilhas pretas ou brancas. Entretanto, apesar de existir essa diferen-

9 “In the Romantic ballets, the male dancer is a strong support for the fragile woman. He lifts her, carries her, catches her and holds her when she is pirouetting or balancing on one leg. Oftentimes, the man is ‘rescuing her when she forgets steps or makes mistakes’” (Wulff, 2008: 526).

ciação interna, segundo pesquisa de Polasek e Roper (2011), que entrevistaram seis bailarinos de bale clássico e seis de dança moderna nos Estados Unidos da América, há uma vinculação das calças justas com a homossexualidade e a feminização dos bailarinos.

Os fatores de maior diferenciação ocorrem nos espetáculos. Há no campo uma grande valorização dos trajes femininos. Na apresentação de final de ano, durante a qual fiquei nas coxias a partir de autorização da coordenadora, foi possível perceber a grande euforia apresentada pelas moças ao receberem seus figurinos. Foi comum vê-las correndo de um camarim ao outro com grandes sorrisos no rosto e distribuição de abraços quando recebiam suas roupas de palco. Enquanto isso, os rapazes usaram roupas mais discretas, sem muitos detalhes ou armações, tendo em vista que não podem rivalizar com as grandes saias de tecidos brilhantes geralmente usadas por elas. Há forte simbolismo, no sentido de características que definem a forma como grupos e indivíduos são representados (Cohen, 1979), vinculado ao famoso tutu da bailarina (saia leve e rodada).

Nessa mesma apresentação, os rapazes fizeram papéis de corvos e arbustos da floresta numa encenação da peça *João e Maria*, enquanto as moças representaram fadas. As roupas deles eram de cores escuras e seus figurinos possuíam máscaras pesadas. As roupas delas eram claras e leves e seus figurinos possuíam pequenas tiaras ou coroas. Pode-se interpretar essas caracterizações como mais um vínculo com a delicadeza esperadas das mulheres e com a sobriedade, esperada dos homens.

O citado simbolismo do tutu une-se a talvez um maior ainda, representado pelas sapatilhas de ponta. Tal aspecto é o fator que mais diferencia homens e mulheres nesse meio. Esse acessório é visto como a essência do modo de ser da bailarina. Ele traduz a delicadeza, a leveza e a suavidade que caracterizam essas mulheres e, é visto como uma clara relação com a feminilidade. Subir nas pontas é um ato com o qual as meninas sonham quando iniciam essa prática ainda na infância – entretanto, esse processo se inicia, geralmente, apenas após os dez anos e quando se avalia que as bailarinas têm controle físico e técnico para tal. Nesse contexto, há, muitas vezes, pressão por parte das mães das alunas sobre os professores, para que eles introduzam logo as suas filhas na técnica desse artefato (Lopes, 2016). É como se elas passassem a ser reconhecidas como bailarinas a partir desse momento. Nas aulas observadas, era nítida a empolgação delas quando os professores orientavam que trocassem suas sapatilhas comuns por aquelas com pontas, para a próxima etapa da aula. Nesse momento, os meninos jogavam conversa fora, se alongavam ou testavam alguns movimentos antes da aula retornar. E, quando elas terminavam a preparação, havia uma série de exercícios específicos para o treinamento de pontas. Os rapazes ficavam observando.

Esse simbolismo se iniciou no século XIX com a invenção desse artefato. A aclamada bailarina Marie Taglioni, que é tida como um ícone da fase romântica do balé, é também considerada a primeira mulher a subir nas pontas em um espetáculo. Afirma-se que antes do advento da sapatilha de pontas, os passos para homens e mulheres eram mais parecidos (Fisher, 2014). Tal mudança as colocou definitivamente no centro das atenções do balé (Adams, 2005). É por isso que, segundo Clegg, Owton e Collinson (2018), todo o esforço feito no sentido de identificar o balé também com a masculinidade caminha no sentido oposto a possibilidade do uso das pontas pelos homens. Esse assunto é tratado de forma satirizada por um famoso grupo chamado *Les Ballets Trockadero de Monte Carlo*. Formado

só por homens, eles quebram as rígidas normas dessa arte e se apresentam pelo mundo com tutus, sapatilhas de ponta e maquiagem pesada. Sua marca é justamente apresentar o paradoxo entre corpos evidentemente masculinos e movimentos e comportamentos considerados como do feminino, numa performance que visa, propositalmente, parecer exótica no contexto das normas binárias e clássicas do balé. Outro exemplo que quebrou a lógica conservadora foi o espetáculo *Lago dos Cisnes*, do coreógrafo Matthew Bourne. O artista britânico apostou em homens dançando os tradicionais papéis dos cisnes, geralmente protagonizados por bailarinas mulheres. Além disso, havia a representação de romance homossexual nos palcos. A produção, originalmente de 1995, desafiou normas e costumes e se constituiu como um marco de sucesso no cenário mundial da dança.

Sobre os padrões esperados nesse universo, Marília Del Ponte de Assis e Maria do Carmo Saraiva afirmam que:

[...] a dança, especificamente, oferece modelos de atitudes e comportamento de papel sexual, apresentando e conferindo poder a mensagens, simulações e revelações. Os papéis sexuais, construídos social e culturalmente, quando transformados em dança, veículo crítico de comunicação e expressão, podem enriquecer o discurso sobre o feminino e o masculino [...] (Assis & Saraiva, 2013: 304).

Nesse sentido é interessante perceber o papel das mães nesse ambiente. Parece-me claro que a maioria delas sente-se muito orgulhosa de verem suas filhas trilhando um caminho de construção de feminilidade nos moldes clássicos e, por isso, existem as pressões para o uso das pontas, como citado anteriormente. Estudos mostram que o papel de incentivo delas é muito importante para a entrada das meninas nessa arte e que a pouca adesão de meninos na infância pode indicar que, para eles, os incentivos se dão para outras atividades (Lara, 2018; Nascimento e Silva, 2017; Polasek & Roper, 2011).

Durante o já citado espetáculo, a ajuda das mães foi essencial nos preparativos, tendo em vista que elas possuem uma comissão para auxiliar nos processos dos bastidores em viagens e apresentações do grupo. Não havia nenhum pai presente e, ainda, os meninos estavam sem supervisão do grupo durante todo o tempo em que estive nos bastidores, sendo que me pareceu que não havia nenhuma mãe de menino presente. O que pode parecer uma coincidência, também pode revelar aspectos dos incentivos ao seguimento dos padrões. Foi anteriormente citado que os rapazes são, na média, bem mais velhos que as moças nesse ambiente e, assim, defende-se que isso acontece, muito provavelmente, por eles adentrarem este em idade mais avançada que elas, quando já possuem ciência de suas preferências e conseguem seguir caminhos alternativos sem a obrigatoriedade de interferências dos pais.

Considerações finais

Inicia-se essa seção conclusiva visando enfatizar as características etnográficas de inserção em campo. Ao mesmo tempo em que minha exterioridade era clara tanto para mim quanto para a maioria das pessoas a ele pertencente, sinais de aproximação e empatia também se mostraram latentes. Ou seja,

apesar de ser conhecida e identificada, muitas vezes, como “a pesquisadora”, foram comuns pequenos gestos de carinho, como: sorrisos; discretos acenos de mãos; e, cortêsias representadas por trazer cadeiras para que eu me sentasse quando eu adentrava os ambientes. Tais gestos vinham, principalmente, dos rapazes, com quem tive mais contato. Além disso, os olhares dos bailarinos, algumas vezes me “encontravam” durante os giros e exercícios, o que me levou a deferir que eu representava para eles o papel de plateia naquele local diariamente cercado apenas por pessoas que os corrigem tecnicamente.

Nas coxias, senti-me totalmente deslocada em um mundo que não era meu, pois nunca havia acompanhado nem mesmo da plateia um espetáculo de balé antes da noite anterior àquela oportunidade. Por outro lado, me sentia próxima daquelas pessoas que por ali corriam, principalmente dos meninos e, conseqüentemente, me vi torcendo e “sofrendo” até que tudo saísse como o esperado. Isso porque acompanhei ensaios e, em algumas oportunidades, bailarinos e bailarinas vinham até mim aflitos em busca de opiniões sobre seus desempenhos até ali. No dia do espetáculo, foi comum que eles voltassem do palco e me lançassem expressões de felicidade e acenassem. De certa forma, eu me senti parte daquilo e, mesmo que em escala de proximidade menor, experimentei alguns dos fatores relatados por Loic Wacquant (2002) em sua jornada com boxeadores norte-americanos. Concorde-se assim com a afirmação de que “o trabalho de campo e a construção da etnografia, móveis do deslocamento espacial, alteram radicalmente as formas de ver-pensar o mundo daqueles que experimentam diretamente essa modalidade de trabalho” (Peixoto, 2011: 195).

Já em relação aos assuntos temáticos abordados durante as observações, defende-se que esse universo se coloca como mais um exemplo que reforça as críticas feitas ao caráter essencialista e universal do movimento feminista. Pois, apesar de ser inegável a dominação masculina num âmbito geral e histórico em diferentes sociedades, o que se observou nesse ambiente foi uma admiração pelas condutas e características femininas, uma presença maior delas, uma atuação em todos os âmbitos (coordenadoras, coreógrafas, professoras, pianistas e bailarinas) e, inclusive, uma aparente tentativa dos rapazes de se adequarem àquelas regras de vivência. O balé, então, se mostra como uma eficiente ferramenta para a produção da feminilidade clássica e heteronormativa.

Além disso, há pequeno número de homens e rapazes no universo do balé e no pedaço observado se comparado ao de mulheres, o que faz com que eles recebam privilégios e incentivos diferenciados para adentrar e se manter na prática. Em relação àqueles que permanecem, percebeu-se que os motivos não são apenas técnicos ou de paixão pela prática, mas que nesse pedaço é possível que eles construam resistência às normas sociais, pois essa prática permite vivências de expressividade artística e delicadeza, construtoras de uma masculinidade não hegemônica. É interessante como em ambiente institucional tão marcado pela dualidade e pelo romantismo haja a maciça inserção de masculinidades contra-hegemônicas quando se pensa nas performatividades de gênero dos próprios indivíduos. Resta saber até quando haverá um paradoxo tão grande nessa arte. Pois, tendo como referência os movimentos pós-coloniais, a teoria *queer* e as constantes críticas ao binarismo de gênero que têm conseguido rasgar as fronteiras do mundo científico e adentrar as relações sociais, questiona-se até quando o conservadorismo irá aguentar. Tamara Rojo, diretora do *English National Ballet*, afirmou que o mundo atual já não comporta algumas ideias estabelecidas em balés antigos, pois estes representam uma forma com a qual já não estamos de acordo (El País, 2020) e promete mudanças nos costumes de uma das mais famosas instituições do mundo.

Haverá uma expansão deste movimento ou o balé continuará atuando no sentido de reforçar velhas ideias, como Jennifer Fisher (2014) alertou? O que se sabe é que, por enquanto, as diferenciações de gênero são bem marcadas e propositalmente enfatizadas nesse ambiente, mas os rapazes e homens que nele se inserem parecem se encontrar em um paradoxo. Neste, atuam tanto a partir de uma performatividade heteronormativa institucionalmente exigida de um bailarino quanto a partir de suas próprias representações identitárias “desviantes” em momentos menos formais.

Maria Thereza Oliveira Souza é Doutora em Educação Física pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora colaborada da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

Marcelo Moraes e Silva é Doutor em Educação na Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

André Mendes Capraro é Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Professor Adjunto do Departamento de Educação Física da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

REFERÊNCIAS

- Abreu, F. F. (2017). Reflexões sobre gênero no balé clássico. *Revista Artemis*, 23(1), 149-155. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2017v23n1.35795>
- Adams, M. L. (2005). Death to the Prancing Prince: Effeminacy, Sport Discourses and the Salvation of Men's Dancing. *Body and Society*, 11(4), 63-86. <https://doi.org/10.1177/1357034X05058020>
- Adelman, M. (2003). Mulheres atletas: re-significações da corporalidade feminina? *Estudos Feministas*, 11(2), 445-465. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2003000200006>
- Alterowitz, G. (2014). Toward a feminist Ballet Pedagogy: teaching strategies for ballet technique classes in the twenty-first century”. *Journal of Dance Education*, 14(1), 8-17. <http://dx.doi.org/10.1080/15290824.2013.824579>.
- Assis, M. D. P., & Saraiva, M. C. (2013). O feminino e o masculino na dança: das origens do balé à contemporaneidade. *Movimento*, 19(2), 303-323. <https://doi.org/10.22456/1982-8918.29077>
- Bourcier, P. (2001). *História da dança no Ocidente*. São Paulo: Martins Fontes.

Bourdieu, P. (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.

Bridges, T. (2014). Hybrid Masculinities, Sexual Aesthetics, and the Changing Relationship between Masculinity and Homophobia. *Gender & Society*, 28(1), 58-82. <https://doi.org/10.1177/0891243213503901>

Bromberger, C. (2008). As práticas e os espetáculos esportivos na perspectiva da etnologia. *Horizontes Antropológicos*, 14(30), 237-253. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832008000200011>

Butler, J. (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Camargo, W. X., & Kessler, C. S. (2017). Além do masculino/feminino: gênero, sexualidade, tecnologia e performance no esporte sob perspectiva crítica. *Horizontes Antropológicos*, 23(47), 191-225. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000100007>

Carrion, L. C. (2019). *Entre a rua e a Cypher: processos de reapropriação da cidade de Curitiba através da Dança Breaking* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Carvalho, A. C. G., Paula, K. C., Azevedo, T. M. C., & Nóbrega, A. C. L. (1998). Relação entre flexibilidade e força em adultos jovens de ambos os sexos. *Revista Brasileira de Medicina do Esporte*, 4(1), 2-8. <https://doi.org/10.1590/S1517-86921998000100002>

Carvalho, J. M. (2007). *Corpos em risco: etnografando bailarinos de dança contemporânea em Florianópolis com ênfase em suas trajetórias na dança, noções de corpo e corporalidade* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Clegg, H., Owton, C., & Allen-Collinson, J. (2016). The cool stuff!: gender, dance and masculinity. *Psychology of Women Section Review*, 18(2), 6-16.

Clegg, H., Owton, C., & Allen-Collinson, J. (2018). Challenging conceptions of gender: UK dance teachers' perceptions of boys and girls in the ballet studio. *Research in Dance Education*, 19(2), 128-139. <https://doi.org/10.1080/14647893.2017.1391194>

Clegg, H., Owton, C., & Allen-Collinson, J. (2019). Attracting and Retaining Boys in Ballet: a qualitative study of female dance teachers. *Journal of Dance Education*, 19(4), 158-167. <https://doi.org/10.1080/15290824.2018.1472381>

Cohen, A. (1979). Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. In J. Llobera (ed). *Antropología política* (pp 53-83). Barcelona: Editorial Anagrama.

Connell, R. (1995). Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, 20(2), 185-206.

Connell, R., & Messerschmidt, J. (2005). Hegemonic Masculinity: rethinking the Concept. *Gender*

& *Society*, 19(6), 829-859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>

DaMatta, R. (1978). O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, 27, 1-12.

Devide, F. P., & Votre, S. J. (2005). Doping e mulheres nos esportes. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 27(1), 123-138.

Elias, N., & Scotson, J. (2000). Os estabelecidos e os outsiders: *sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Elliot, K. (2016). Caring masculinities: theorizing an emerging concept. *Men and masculinities*, 19(3), 240-259. <https://doi.org/10.1177/1097184X15576203>

El País. (2020). Tamara Rojo. Disponível em: <https://elpais.com/elpais/2020/04/08/eps/1586352980_972135.html>. Acesso em 20 abr. 2020.

Fisher, J. (2014). Why ballet men do not stand on their toes (but Georgian men do). *The World of Music*, 3(2), 59-77.

Flood, M. (2008). Men, Sex, and Homosociality: How bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women. *Men and Masculinities*, 10, 339-359. <https://doi.org/10.1177/1097184X06287761>

Fortes, M. S. R., Marson, R. A., & Martinez, E. C. (2015). Comparação de desempenho físico entre homens e mulheres: revisão de literatura. *Revista Mineira de Educação Física*, 23(2), 54-69.

Furlan, C. C., & Santos, P. L. (2008). Futebol feminino e as barreiras do sexismo nas escolas: reflexões acerca da invisibilidade. *Motrivivência*, 20(30), 28-43. <https://doi.org/10.5007/2175-8042.2008n30p28>

Hanna, J. (1999). *Dança, sexo e gênero: signos de identidade, dominação, desafio e desejo*. Rio de Janeiro: Rocco.

Jackson, S. (2006). Gender, sexuality and heterosexuality: the complexity (and limits) of heteronormativity. *Feminist Theory*, 7(1), 105-121. <https://doi.org/10.1177/1464700106061462>

Kealiinohomoku, J. (2013). Uma antropóloga olha o ballet clássico como uma forma de dança étnica. (Trad. Giselle G. A. Camargo). In G. A. Camargo (org). *Antropologia da Dança I* (pp. 123-142). Florianópolis: Insular.

Koutsouba, M. (1999). 'Outsider' in an 'Inside' World, or Dance Ethnography at Home. In T. J. Buckland (ed). *Dance in the Field: theory, methods, and issues in dance ethnography* (pp. 186-195). Londres: Macmillan.

- Lara, T. C. M. (2018). *Quando dançam os homens: construções de gênero e masculinidades entre bailarinos em Belo Horizonte e Viçosa (MG)* (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Le Breton, D. (2013). *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.
- Leite, L. C. M. (2007). *O foco narrativo*. São Paulo: Ática.
- Litman, J., & Pezzo, M. (2004). Individual differences in attitudes towards gossip. *Personality and Individual Differences*, 38, 963-980. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2004.09.003>
- Lopes, C. R. R. (2011). Masculinidade em Rose: gays efeminados/homens discretos. *Métis: história & cultura*, 10(20), 165-184.
- Lopes, J. S. (2016). *Sobre as pontas dos pés: considerações a respeito do ensino do balé clássico, do seu imaginário e da saúde* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Magnani, J. G. C. (2000). Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na cidade. In J. G. C. Magnani, & L. L. Torres (eds). *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. (pp 12-53). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp.
- Magnani, J. G. C. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15(32), 129-156. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006>
- Marcus, G. (1991). Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, 34, 197-221. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.11301>
- Marques, A. C., & Villela, J. M. (2005). O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. *Revista de Antropologia*, 48(1), 37-74. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000100002>
- Medina, J., Ruiz, M., Almeida, D., Yamaguchi, A., & Marchi Júnior, W. (2008). As representações na dança: uma análise sociológica. *Movimento*, 14(2), 99-113. <https://doi.org/10.22456/1982-8918.2106>
- Montero, P. (1991). Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas. *Revista de Antropologia*, 34, 103-130. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.111255>
- Montes, V. (2013). The Role of emotions in the construction of masculinity: Guatemalan Migrant Men, Transnational Migration, and Family Relations. *Gender & Society*, 27(4), 469-490. <https://doi.org/10.1177/0891243212470491>
- Nascimento e Silva, D. G. (2017). *Corpo-Escrita no balé: para repensar o corpo doce da bailarina da*

caixinha de música em uma pesquisa em educação e arte (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

Nascimento, R. N. F., & Figueiredo, M. P. M. (2021). Ações e reações da escola diante de masculinidades hegemônicas e não hegemônicas: um olhar antropológico. *Campos*, 22(1), 49-68. <https://doi.org/10.5380/cra.v22i1.74199>

Oliveira, R. C. (1996). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, 39(1), 13-37. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>

Peixoto, F. A. (2011). O olho do etnógrafo. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), 195-215. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v129>

Pickard, A. (2013). Ballet body belief: perceptions of an ideal ballet body from young ballet dancers. *Research in Dance Education*, 14(1), 3-19. <http://dx.doi.org/10.1080/14647893.2012.712106>

Polasek, K., & Roper, E. (2011). Negotiating the gay male stereotype in ballet and modern dance. *Research in Dance Education*, 12(2), 173-193. <https://doi.org/10.1080/14647893.2011.603047>

Ravaldi, C., Vannacci, A., Bolognesi, E., Mancini, S., Faravelli, C., & Ricca, V. (2006). Gender role, eating disorder symptoms, and body image concern in ballet dancers. *Journal of Psychosomatic Research*, 61, 529-535. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2006.04.016>

Richardson, N. (2016). “Whether you are gay or straight, I don’t like to see effeminate dancing’: effeminophobia in performance-level ballroom dance.” *Journal of Gender Studies*, 27(2), 207-219. <https://doi.org/10.1080/09589236.2016.1202105>

Risner, D. (2014). Bullying victimisation and social support of adolescent male dance students: an analysis of findings. *Research in dance education*, 15(2), 179-201. <https://doi.org/10.1080/14647893.2014.891847>

Robinson, V., Hall, A., & Hockey, J. (2009). Masculinities, sexualities, and the limits of subversion: being a man in hairdressing. *Men and Masculinities*, 14(1), 31-50. <https://doi.org/10.1177/1097184X09354857>

Sartre, M. (2013). Virilidades gregas. In A. Corbin, J. Courtine, & G. Vigarello (eds). *História da virilidade: a invenção da virilidade – da Antiguidade às Luzes* (pp. 17-70). Petrópolis: Vozes.

Silva, H. R. S. (2009). A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, 15(32), 171-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200008>

Strathern, M. (2016). Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*, 59(1): 224-257. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>

Thuillier, J. (2013). Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In A. Corbin, J. Courtine, & G. Vigarrello (eds). *História da virilidade: a invenção da virilidade – da Antiguidade às Luzes* (pp. 71-124). Petrópolis: Vozes.

Veiga, F. B. (2012). A dança das regras: a invenção dos estatutos e o lugar do respeito nas gafeiras cariocas. *Antropolítica*, 33(2), 51-71.

Wacquant, L. (2002). *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Wulff, H. (2008). Ethereal expression: paradoxes of ballet as a global physical culture. *Ethnography*, 9(4), 518-535. <https://doi.org/10.1177/1466138108096990>

FEMINILIDADES, MASCULINIDADES E PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO NO BALÉ: APROXIMAÇÕES E DESVIOS DA LÓGICA HETERONORMATIVA

Resumo: O presente estudo foi construído a partir de observação direta, realizada entre fevereiro de 2019 e março de 2020, em uma escola de balé na cidade de Curitiba, vinculada a um dos mais reconhecidos teatros do Brasil. Seu objetivo foi dissertar sobre as performatividades de gênero dos indivíduos no balé e sobre as formas de institucionalização dos papéis masculinos e femininos no que tange a oposição binária e romântica nesse contexto. Buscou-se, também, delinear os comportamentos dos rapazes em relação às moças em ambiente historicamente dominado por elas. Percebeu-se que o balé se mostra como uma eficiente ferramenta para a produção da feminilidade clássica e que as diferenciações de gênero são enfatizadas nesse contexto. Entretanto, os rapazes e homens atuam tanto a partir dessa performatividade heteronormativa exigida de um bailarino quanto a partir de suas próprias representações identitárias “desviantes” e não hegemônicas, em momentos menos formais.

Palavras-chave: gênero; sexualidade; homens; mulheres; balé.

FEMININITIES, MASCULINITIES AND GENDER PERFORMATIVITY IN BALLET: APPROACHES AND DEVIATIONS FROM HETERONORMATIVITY

Abstract: This study was built from participant observation, between February 2019 and March 2020, in a ballet school in the city of Curitiba, linked to one of the most recognized theaters in Brazil. Its objective was to talk about the gender performativities of individuals in this environment and about the forms of institutionalization of male and female roles regarding the binary and romantic opposition in this context. And, to outline the behaviors of boys in relation to girls in an environment historically dominated by them. It was noticed that ballet is an efficient tool to produce classical femininity and that gender differences are emphasized in this context. However, boys and men act both from this heteronormative performance required of a dancer and from their own “deviant” and non-hegemonic identity representations, in less formal moments.

Keywords: gender; sexuality; men; women; ballet.

FEMINIDADES, MASCULINIDADES E PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO NO BALÉ: APROXIMAÇÕES E DESVIOS DA LOGIC HETERONORMATIVA

Resumen: El presente estudio fue construido a partir de la observación directa, realizada entre febrero de 2019 y marzo de 2020, en una escuela de ballet de la ciudad de Curitiba, vinculada a uno de los teatros más reconocidos de Brasil. Su objetivo fue discutir las performatividades de género de los individuos en el ballet y las formas de institucionalización de los roles masculino y femenino en relación a la oposición binaria y romántica en este contexto. También se buscó esbozar el comportamiento de los niños en relación a las niñas en un entorno históricamente dominado por ellas. Se percibió que el ballet se muestra como una herramienta eficaz para la producción de la feminidad clásica y que las diferencias de género se enfatizan en este contexto. Sin embargo, los niños y los hombres actúan tanto desde esta performatividad heteronormativa exigida a un bailarín como desde sus propias representaciones identitarias “desviadas” y no hegemónicas, en momentos menos formales.

Palavras Clave: gênero; sexualidade; hombres; mujeres; ballet.

RECEBIDO: 14/02/2022

ACEITO: 22/11/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ENTREVISTAS

Véxoa: nós sabemos e a cura indígena da arte brasileira - Entrevista com Naine Terena

NAINE TERENA DE JESUS

Pesquisadora do projeto DECAF, financiado pelo Riksbankens Jubileumfond / Pinacoteca do Estado de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8586-9108>

naineterena@hotmail.com

GABRIELA DE CARVALHO FREIRE

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba/PR, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8110-8512>

gabrielafreire@ufpr.br

LAURA PÉREZ GIL

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba/PR, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-7366-2959>

laurapg@ufpr.br

A presente entrevista foi realizada depois do fechamento da exposição, por ocasião do *Abril Indígena 2021 – Vida, Cultura e Arte*. Assim, aproveitamos o contato previamente realizado com Naine por conta do empréstimo de peças para conhecer os processos que levaram à realização da *Véxoa*. Trata-se de uma mostra extremamente relevante, porque ainda que tenha havido outras exposições em parceria com indígenas – como as exposições *Mira!*, organizada na Universidade Federal de Minas Gerais; *Dja Guata Porã*, no Museu de Arte do Rio; *VaiVem*, no Centro Cultural do Banco do Brasil; *Netos de Macunaíma*, realizada no Museu de Arte (MusA) da UFPR –, *Véxoa* é a primeira que tem uma curadoria inteiramente indígena, podendo, portanto, ser considerada uma reviravolta na história das Artes no Brasil, como a própria Naine afirma no catálogo da exposição.

No Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR), conhecemos seu trabalho quando ela ainda estava no processo de curadoria da exposição *Vêxoa: Nós Sabemos*, que esteve em cartaz na Pinacoteca de São Paulo de 31 de outubro de 2020 até 22 de março de 2021. Nosso primeiro contato com Naine se deu por meio de um convite, quando a chamamos para realizar um pequeno vídeo¹ sobre curadoria para uma série que estávamos fazendo para o *Abril Indígena UFPR 2020 – Cultura e arte em tempos de pandemia*. Logo depois, Naine nos contactou perguntando se tínhamos, em nosso acervo, as famosas máscaras dos Wauja (povo indígena habitante da Terra Indígena do Xingu), fabricadas para serem utilizadas nas festas para os *apapaatai*.² Nossa resposta foi positiva – em nosso acervo, temos algumas máscaras que foram doadas ao museu em 2012 pelo médico Eduardo Canó, que esteve no Xingu entre 1999 e 2001. A partir de então, iniciou-se um processo de empréstimo, que fez com que as máscaras fizessem parte da exposição em São Paulo.

Naine Terena de Jesus é um dos nomes que emergem com força no panorama atual da Arte Indígena Contemporânea no Brasil. Ela é mestre em Artes pela Universidade de Brasília, doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e atualmente é pesquisadora pela Pinacoteca de São Paulo, no Projeto Decay, financiado pelo Riksbankens Jubileumsfond. Recentemente, foi membro do comitê de indicação do Prêmio PIPA³ e do júri da 13ª Bienal Internacional de Arquitetura de São Paulo.

Como se depreende da nossa conversa, a exposição é uma interpelação de Naine e dos artistas que nela expuseram seus trabalhos ao mundo da arte. Porém, os desafios lançados não são direcionados apenas aos museus de arte; Naine também interpela os museus etnográficos questionando dois assuntos. O primeiro se refere a um tema que a museologia, a antropologia e a arte vêm debatendo há um tempo: a necessidade de submeter a uma crítica conceitual e política a distinção entre arte e artesanato. O segundo se refere à necessidade de repensar as práticas das instituições museais: ela desafia os museus a um fazer *junto com* os indígenas e a incorporá-los nos seus quadros.

Como ela própria afirma nesta entrevista, o fato de que *Vêxoa* seja produto de uma curadoria inteiramente indígena não deve ser só comemorado; é necessário também que nos questionemos sobre os motivos de isso ter demorado tanto a acontecer, e sobre a ausência, nas coleções dos museus de arte, de objetos artísticos indígenas. É com o intuito de reverberar esses questionamentos e desafios, e de contribuir para que eles ressoem, que decidimos publicar essa entrevista também no formato escrito⁴.

1 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=687hYVUNfxk>.

2 Os *apapaatai* são entidades que se definem por passar, temporal ou permanentemente, “forma antropomorfa para uma forma animal, monstruosa, fenômeno natural, artefactual ou uma combinação de duas ou mais destas formas”. As máscaras são, a esse respeito, dispositivos para transformações temporárias (Neto, 2006: 18).

3 Coordenado e patrocinado pelo Instituto PIPA, é um prêmio nacional com o objetivo de estimular a arte contemporânea e apoiar artistas em ascensão. Entre os vencedores e indicados ao prêmio PIPA há diversos artistas indígenas, como Jaider Esbell, Ibã Huni Kuin, Denilson Baniwa e Arissana Pataxó.

4 Ela se encontra disponível em formato audiovisual no canal de YouTube do MAE-UFPR, no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=TwlqrTyKj08>. A entrevista em vídeo foi transcrita por Gabriella Rangel Castro, discente do curso de Ciências Sociais da UFPR e então bolsista PIBIS da Unidade de Etnologia Indígena do MAE-UFPR.

Laura Pérez Gil: Para começar, gostaríamos que você nos falasse um pouco sobre quem é você. Quem é Naine Terena de Jesus e qual é a sua trajetória?

Naine Terena: Eu sou a Naine Terena, eu moro em Cuiabá, Mato Grosso, e tenho uma trajetória bastante híbrida, se assim a gente pode dizer. Trabalho tanto como artista quanto como pesquisadora, e sou uma pessoa que atua na área de comunicação, então eu faço várias coisas enquanto profissão. Fiz um mestrado em Artes, doutorado em Educação e sou graduada em Comunicação Social, o que me deu essa abertura de transitar em vários setores. Eu gosto muito dessa possibilidade de fazer muitas coisas, porque na realidade essas muitas coisas se conectam a toda a produção que eu desenvolvi nos últimos tempos.

Eu sou filha de uma mãe terena e um pai cuiabano. Moro em Cuiabá, no Mato Grosso, onde eu trabalho e desenvolvo a maior parte dos meus trabalhos. Tenho feito muita coisa nos últimos anos envolvendo a questão indígena, a comunicação como um todo e os processos de reconstituição de memórias, em especial a própria memória indígena.

Imagem 1: *Prosperidade*. Autora da obra: Naine Terena. 2019. Obra na Mostra 3M de Arte, Largo da Batata SP. Foto de Téo Miranda.

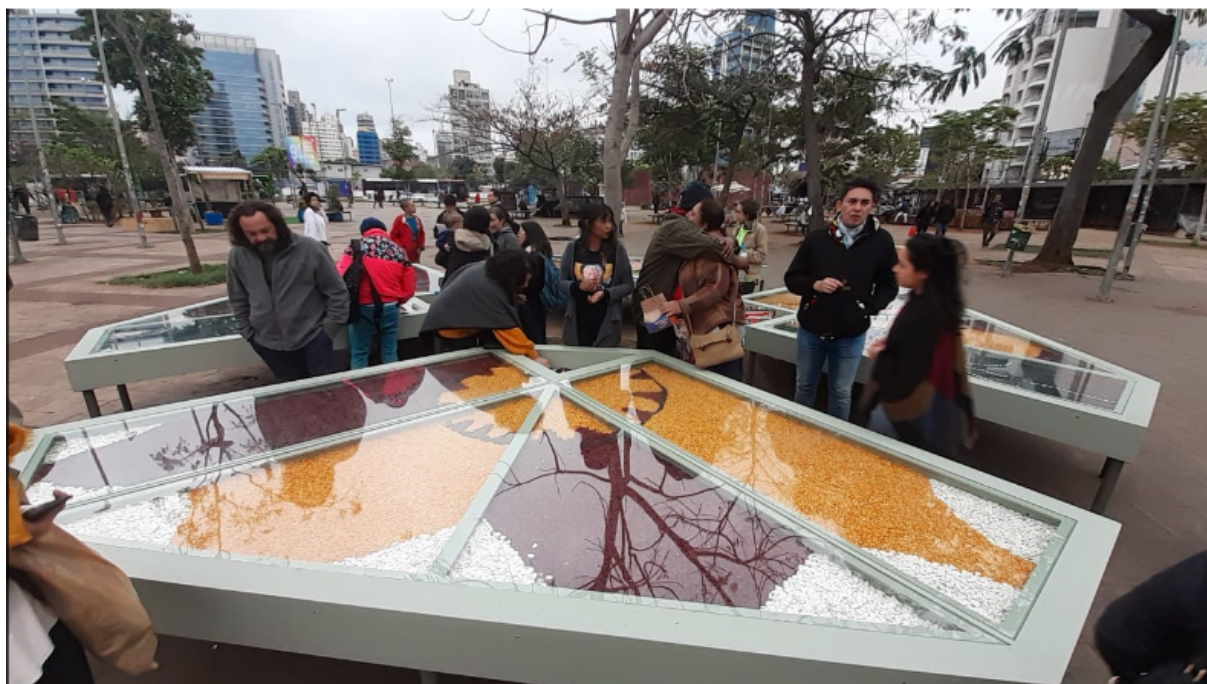


Imagem 2: *Antes o Mundo não existia*. Autora da obra: Naine Terena 2020. Foto de Naine Terena.



Gabriela Freire: Como você chegou a ser curadora da Pinacoteca? No catálogo da exposição, você diz que fez parte de uma mesa de discussão organizada pela Pinacoteca, e então essa relação começou. Você pode nos contar um pouco mais?

Naine: Sim, em 2018 participei do Simpósio especial *Modos de ver - Modos de exhibir*, que foi promovido pela Pinacoteca de São Paulo em 2018. O evento tinha a intenção de promover a discussão a respeito da exposição de coleções nacionais de museus de arte no contexto global. Na realidade, a minha entrada nesse circuito em São Paulo se dá pela trajetória de diálogos que eu vinha construindo com Jochen Volz⁵ desde a Bienal *Incerteza Viva*, onde fiz a pré-produção de uma parte da obra da artista Maria Tereza Alves e participei de dias de estudos. Ele me apresentou, inclusive, a outros espaços como o Instituto Itaú Cultural, onde sou professora há aproximadamente três anos e já desenvolvi diversas programações. Hoje sou pesquisadora na Pinacoteca de São Paulo, no âmbito do Projeto DECAY, financiado pelo Riksbankens

5 Diretor da Pinacoteca do Estado de São Paulo desde 2017.

Jubileumsfond. O braço brasileiro deste projeto chama-se *Aldear!* e busca dialogar com agentes indígenas sobre acervos e instituições formais e informais que resguardam acervos indígenas no Brasil.

Na realidade a instituição já vinha fazendo alguns estudos, participando de outros eventos, inclusive eventos internacionais, para pensar justamente uma renovação da história da arte no Brasil, considerando que ela é uma das maiores instituições, ou a maior, que resguardam essa história da arte brasileira. E, dentro desse processo, eles realizaram alguns seminários e eu participei de uma dessas mesas. Depois, visitei o acervo permanente junto da Valéria Piccoli, uma das curadoras da casa.

Enquanto a gente fazia a visita, conversávamos também sobre tudo o que estávamos vendo ali e percebemos que existiam realmente muitos vácuos nessa história. Perguntei para a Valéria o porquê desse vácuo e por que ainda não havia sido restituído esse espaço da Arte Indígena dentro desse acervo permanente. Porque a gente não via ali dentro – acho que isso foi em 2017 ou 2018 –, dentro daquele acervo, essas produções. E era muito gritante para mim a falta delas. Havia obras com representações dos indígenas por artistas não indígenas, mas não obras feitas por artistas indígenas.

Mas eu costumo dizer que, na realidade, essa amarração começou antes, na Bienal de São Paulo, que tinha o nome de *Incerteza Viva*,⁶ e cujo curador era o Jochen Volz, diretor da Pinacoteca. E foi a partir de lá que a gente começou a costurar algumas conversas e a pensar essas ausências e as possíveis presenças dentro do contexto tanto das instituições quanto dos eventos que falam de arte, que trazem a arte. Então, posteriormente a esse evento da Pinacoteca, eu recebi um convite, que veio pela própria Valéria, para fazer a curadoria dessa exposição.

Começamos a dialogar e eu sempre questionava a equipe como um todo sobre o que eles queriam, qual era o objetivo de uma exposição de arte indígena. Porque, como eu tenho também pontuado, isso não pode ser algo do momento ou da moda, uma moda passageira em que as intuições vão, convidam os artistas, fazem a exposição e depois não se toca mais no assunto. Nesse sentido, a exposição foi muito além de uma exposição: ela é um gesto de reelaboração desse pensamento da renovação da história da arte, mas também da gestão desses espaços e do que realmente essas instituições estão dispostas a refazer dentro de suas próprias ações (como calendários e programações) para que não fique somente no plano de uma exposição e nunca mais se fale dessa temática. A *Véxoa* nasce disso, dessa interação com a equipe e de muito diálogo. Na realidade, ela é feita de muitas problematizações, de muitos estudos, tanto por minha parte, quanto por parte de toda a equipe da Pinacoteca.

Laura: E como foi a escolha dos artistas? Foi alguma coisa que partiu de você? Como você chegou nesse conjunto de artistas que participaram da exposição?

Naine: Essa talvez seja uma das perguntas mais difíceis, porque esse processo de escolha foi muito orgânico. A princípio eu tinha a ideia de que, se a gente tinha que ocupar esse espaço, não seria com produção apenas dos últimos dez ou quinze anos, que é o que chamaríamos de arte contemporânea

6 A 32ª Bienal de São Paulo aconteceu de 10 de setembro a 12 de dezembro de 2016, no Pavilhão Ciccilo Matarazzo, no Parque Ibirapuera. Teve curadoria de Jochen Volz e cocuradoria de Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofia Olascoaga.

mais latente. Porque, na realidade, eu não quero falar somente da arte contemporânea feita por indígenas, eu quero falar da existência da arte feita por indígenas no Brasil, que foi invisibilizada, então por isso eu prefiro hoje falar de manifestações estéticas indígenas. Quando falo em manifestações estéticas, também estou ampliando a ideia de estética e do que podemos encontrar dentro das aldeias, que ainda não ganhou espaço dentro de exposições de artes.

Quando pegamos a história da arte, vemos, talvez em um começo pré-histórico ou da colonização, pessoas escrevendo sobre a existência da Arte Indígena e, depois, existe uma lacuna. Eu caminhei muito politicamente ao falar que existe uma arte e que essa arte precisa ser mostrada de forma adequada. Não pela representação de outros, mas sim pela sua potência de existência. Até porque muitas dessas artes foram transformadas ou denominadas como “artesanato”. Então, a pesquisa foi bastante grande, visto que a gente tem trezentos povos no Brasil. Eu sempre falo isso: pensando que a gente tem trezentos povos, a gente teria no mínimo trezentas exposições no país, a gente ocuparia anos pensando em uma exposição com cada povo.

Mas as articulações nem sempre foram muito fáceis, porque muitos dos artistas com quem eu queria ter conversado, às vezes, não tinham acesso à internet ou não conseguiam, em tempo hábil, conversar e fazer um alinhamento com essas pessoas.

Então não foi um critério de escolha pautado somente na visibilidade que alguns já têm. Foi considerado tudo isso que eu disse, tanto que na exposição existem artistas que nunca antes foram vistos pelo grande público. Temos produções que estão, talvez, em uma esfera mais dos museus antropológicos e dos museus etnográficos do que dos museus de arte, e também aqueles que já são bastante conhecidos do público em geral. Assim como as linguagens, que também são múltiplas. Na realidade, tem um processo educativo muito grande dentro de *Vêxoá*. Temos muitas possibilidades de reeducar o olhar para a construção das artes no país.

Gabriela - Pensando nisso que você disse, sobre a arte indígena que não tem só dez ou quinze anos e tem sido invisibilizada há anos, gostaria de te perguntar sobre as máscaras wauja que estão na exposição. Ao lado das painéis yudjá, elas são as únicas obras que não são da Arte Indígena Contemporânea. A que se deve a escolha dessas máscaras?

Naine: Não são somente elas, temos também as painéis das mulheres yudjá e os praiá pankararu, que não puderam fazer a ativação.⁷ E, nesse sentido, a gente também tem algumas cerâmicas, algumas produções da Tamikuã Pataxó, que são as onças, e que também poderiam se pensar em um espaço deslocado do que é essa produção contemporânea. Mas, na realidade, tem a ver com o que mencionei antes: eu não queria falar sobre arte indígena contemporânea, eu queria falar da arte indígena como um todo. Tem algumas questões que se relacionam a essas produções e de seus fazeres e significados. Eu costumo dizer que a Arte Indígena Contemporânea só existe porque essa arte, que é talvez essa raiz maior, resiste. Sem ela não existiria a arte contemporânea. E, aliás, o que é arte contemporânea?

⁷ Os Praiás são vestes que constituem uma materialização dos Encantados, com quem os Pankararu entram em contato por meio do Toré. A cerimônia de ativação dos praiá não pôde acontecer por conta do isolamento social causado pela pandemia de covid-19, de forma que alguns indígenas Pankararu apenas visitaram a exposição, sem realizar nenhuma performance ou registro.

Gabriela: Em suas falas em eventos, você tem relacionado muito o processo da curadoria com a cura. Você pode falar sobre como a curadoria da Véxoa pode ser entendida como cura?

Naine: Eu acredito que o próprio termo “curadoria” já se conecta com a questão da cura, como muitos de nós temos dito e reforçado, talvez até pelo momento que a gente está vivendo. A gente precisa fazer da arte um campo de cura e uma maneira de desanuviar o pensamento, de fazer valer toda a força para reconstituir memórias e processos de quem vê a arte, de quem admira as produções, de quem de alguma forma entra em contato.

Em *Véxoa*, tem uma noção muito especial da montagem, porque foi uma produção organizada em plena pandemia. Houve o receio de que ela não fosse aberta, mas, mesmo assim, nós abrimos com algumas obras muito focadas no período que estávamos vivendo como, por exemplo, a obra do MAHKU⁸ e a obra do Denilson Baniwa que tinham, em especial, esse processo de cura, assim como as obras do Gabriel Gentil Tukano e da Daiara Tukano, que são muito fortes e têm essa conexão cosmológica mais visível. Não que as outras não tenham, mas essas trazem no seu discurso essa conexão de cura de forma mais evidente. Acredito, então, que o poder que a gente tem como curador talvez seja relacionado muito a essa cura, e essa cura é muito extensa e tem muitas dimensões: desde curar essa história que nega e negou por muito tempo a presença desses outros, mas também curar as nossas questões cotidianas por meio da arte.

Laura: Em relação a essa questão que você colocou, gostaria de te perguntar sobre o impacto da pandemia na exposição. Vocês abriram bem no momento que estava tudo muito fechado, que havia muita restrição de público. Deve ter sido bastante frustrante, porque é a primeira vez que se faz uma exposição dessas características, com esse impacto, na cidade de São Paulo, e ela aconteceu bem no momento da pandemia, o que implica, obviamente, em um acesso muito menor do público. Vocês pensam em refazer alguma experiência similar, uma vez que a pandemia tenha sido resolvida?

Naine: Na verdade, não foi frustrante. Frustrante teria sido a gente não abrir. Nós não aceitamos a possibilidade de que 2020 era um ano perdido, visto que muitas outras exposições de Arte Indígena seriam abertas e não foram. A maioria delas foi deslocada para 2022 e nós não queríamos fazer parte desse vácuo. Nós fizemos muito diante do que podíamos fazer e, inclusive, a exposição fechou sem fechar.⁹ Como eu tenho dito para as pessoas, ela se encerra com o que o momento pede: silêncio e respeito, porque o nosso país passa por um momento muito difícil, com muitas mortes.

⁸ MAHKU é a sigla para o Movimento dos Artistas Huni Kuin, coletivo de artistas da aldeia Chico Curumin, no Alto Rio Jordão, Acre.

⁹ Naine se refere ao momento em que a Pinacoteca (e outros espaços culturais do estado de São Paulo) foi fechada temporariamente por conta das medidas protetivas contra a pandemia de covid-19. A exposição, que tinha seu encerramento oficial marcado para o dia 22 de março de 2021, precisou ser fechada antes, no dia 03 de março de 2021, por conta da “bandeira vermelha” decretada pelo governo do estado.

Assim, a *Véxoa* veio para cumprir a sua função dentro desse cenário. Nós conseguimos algumas parcerias muito boas, como a da Universidade de Manchester, que proporcionou a realização das *lives*, que tiveram uma potência muito grande. Isso faz parte de um novo cenário para se pensar as instituições também. Talvez o alcance das *lives*, do discurso, da fala e da subjetividade que a gente carregou para construir a *Véxoa* tenham chegado a um público que nem veria a exposição se estivessemos em um período normal, porque não teria acesso.

Tem muitos desdobramentos para a gente pensar a partir do enfrentamento que fizemos da pandemia. O público certamente foi muito reduzido, a exposição se encerra no silêncio e nós entendemos que essa é a maneira como deveria ter sido. O que fica são as sementes que nós lançamos dentro e fora da instituição, porque existem muitas outras possibilidades que já estão sendo conversadas de a exposição se deslocar para outros lugares. A gente continua na expectativa de que a partir de 2022 ela possa ir para outros lugares.

Talvez esse entendimento de que as coisas foram como deveriam ter sido seja algo do pensamento indígena. Nós não desistimos do ano de 2020 porque não podíamos desistir, não devemos desistir, nem de 2020, nem de 2021, porque senão a gente está pendendo a todo um processo de dominação de um sistema que quer impor algumas coisas. E a gente acreditou que a força que tínhamos dos nossos processos de cura faria com que a exposição, ainda que reduzida em termos de público, trouxesse um pouco do que ela tinha que trazer para as pessoas. Mas, estamos pensando, sim, em todos os desdobramentos possíveis e na sua remontagem em outros espaços.

Gabriela: No seu texto de apresentação ao catálogo da Véxoa, você fala sobre como a exposição é uma reviravolta tardia na história das artes brasileiras. Para você, qual é o papel e qual é a contribuição das artes indígenas nas artes brasileiras? Como a Véxoa traz essa contribuição?

Laura: Vou complementar a pergunta: A gente sabe que, no final das contas, “arte” é um conceito ocidental. Eu gostaria de entender se você considera que a arte ocidental e a arte indígena são diferentes. Se sim, qual a diferença entre as duas? E o que implica para a arte indígena de alguma forma ter que se adaptar a esse conceito, que é ocidental? Será que não seria melhor pensar em outro conceito?

Naine: Uma das coisas que eu não gosto e que eu tenho evitado é que as pessoas, principalmente a imprensa, têm insistido na questão de que *Véxoa* é “a primeira exposição de Arte Indígena”, porque eu acho tardio a gente destacar com tanto orgulho e dizer que é a primeira exposição da Pinacoteca de SP. Temos, sim, que destacar esse fato, mas para refletir por que é a primeira, e não chamar atenção para isso com orgulho. Ao destacar que essa é a primeira exposição de arte indígena da Pinacoteca, devemos nos questionar por que demorou tanto tempo: 521 anos de colonização, e só agora temos uma primeira exposição. Eu sou sempre muito combatente quando se vem com essa história de “primeiro” em qualquer coisa que se relacione aos povos indígenas, porque eu acho que o tom não deve ser de orgulho, e sim de reflexão e de problematização.

Devemos pensar sobre isso, sobre a influência... Tem todas as grandes produções, e alguns dos grandes momentos da história da arte no Brasil são calcados em uma inspiração da existência indígena, se a gente for pensar em grandes artistas e que têm obras expostas no mundo inteiro. Então, só por isso, a gente já tem a grande contribuição da existência indígena.

Agora, sobre o conceito de arte: nós não trabalhamos e eu não trabalho com o conceito da arte ocidental para os artistas indígenas. Por isso em *Véxoa*, quando nós conversamos com os artistas, perguntamos o que eles *queriam* levar, ao invés de dizer a eles o que deviam levar?. Eu só expliquei o *Véxoa - nós sabemos*, que é uma palavra terena, e nós sabemos o que nós sabemos, enquanto indígenas. Quando houve a proposta de participação para cada um deles, cada um levou o que entende como arte e isso varia de povo para povo. Não há uma obrigação de ter que haver um alinhamento com a arte ocidental, e eu não faço isso em nenhuma ocasião.

O que a gente tem debatido é que, às vezes, para falar algo para o público não indígena, esses artistas precisam de algumas ferramentas, de algumas técnicas, que são da arte ocidental, para se aproximar desse público, porque na aldeia eles têm outros instrumentos de diálogo. Nesse sentido, eu não consigo dizer que eu conceituo ou que eu faço uma delimitação do que é arte, tanto em um contexto indígena quanto não indígena, porque até para os povos indígenas isso é muito diferente de povo para povo, quem é o artista e o que é a arte que se produz.

Laura: De alguma forma a dimensão política está o tempo todo nas questões das quais você fala. Há sempre uma dimensão política por trás. Assim, eu tenho a impressão de que a Véxoa é, ao mesmo tempo, um evento artístico e uma ação política, sendo as duas coisas ao mesmo tempo. Eu queria que você aprofundasse um pouco mais sobre essa sua perspectiva a respeito da relação entre arte e política no contexto indígena concretamente. Como arte e política se relacionam?

Naine: Para mim, a arte é política. Enquanto artista, a gente cria a partir de algumas perspectivas de construções, de fruições de um mundo que habitamos. E política não é politicagem também; política faz parte de todo o mundo em que nós vivemos, ainda que a gente entenda de maneiras diferentes. As obras dos artistas indígenas têm algumas posições muito fortes com relação à política e falam mesmo de um entendimento de mundo, além de necessidades e de reivindicações. Quando se fala da estética da produção artística, nem sempre todas as obras agradam ao olhar do público, mas até o que não agrada já traz o porquê do não agradar... é porque existem algumas coisas que fazem parte desse contexto de produção que esmiúçam algumas questões que talvez o público não queira ver. Então, o que a gente entende como a estética da arte às vezes está relacionada ao belo em um primeiro momento, mas até o belo é política. Por que o belo é belo?

Imagem 3: *Minha avó foi pega a laço.* Autora da obra: Naine Terena. Instalação 2019-2022. São Paulo. Foto de Téo Miranda.



Gabriela: Eu assisti uma live sua, quando vocês estavam fazendo a campanha pelo prêmio Pipa do Israel Maxakali, em que você afirmou que “quando se trata de arte indígena, o que mais interessa não é a beleza, e sim o processo”. E, também, no catálogo da Vêxoa, você afirma que “a arte é um elemento cultural imbuído na existência indígena”. Pensando no que você falou agora, que a arte é política, eu gostaria de saber de você, como curadora, e junto com os artistas e coletivos que fizeram parte da Vêxoa, como vocês acham que deve se dar a exposição desse processo da Arte Indígena, não só como um resultado da obra, mas todo o processo que leva a essas obras.

Naine: Um exemplo em *Vêxoa* que posso trazer é o da obra feita pelo Gustavo Caboco com o pessoal do sul: “Existe arte no sul do país?”. Esse é o questionamento que eles fazem quando começam a tecer aqueles estandartes, quando começam a costurar o pano com algodão. E tem toda uma história daquele algodão que a mãe dele conta, e que os parentes Guarani, os Kaingang e ele vêm desenhando e esmiuçando no processo de produção daquela arte, que é muitas vezes considerada “artesanato”. Então, é o processo que tem ali inscrito que nos traz toda uma história de apagamento, sobre a qual eles fazem esse questionamento hoje, dentro do produto final, que é o conjunto de estandartes expostos em *Vêxoa*. Inclusive três deles foram incorporados ao acervo permanente da Pinacoteca, o que é o nosso grande resultado nesse momento: um resultado imediato da exposição foi a incorporação de algumas obras já no acervo permanente. Esse processo, em específico, talvez nos ajude a entender um pouco mais dos processos, o quanto eles são importantes.

Gabriela: Eu gostaria de saber sobre uma questão muito enfatizada na exposição, que é a questão da autoria. Você estava falando sobre essa contribuição das artes indígenas nas artes brasileiras e disse que, por muito tempo, os indígenas estão presentes por meio de representações, mas os próprios artistas indígenas não estão presentes. O que você pensa desse apagamento da autoria, que muitas vezes é realizado nesses museus etnográficos e antropológicos? O que a Véxoa faz para enfatizar a importância da autoria indígena?

Naine: O espaço de discussão da autoria é muito amplo e eu acho que a gente ainda não tem nada definido, porque acredito que a autoria vai de povo para povo. Eu também tenho dito muito que as pessoas que trabalham com povos indígenas não devem falar *sobre* povos indígenas, mas falar *com* povos indígenas, esse é o caminho mais correto. E falar com povos indígenas requer debater com esses povos a autoria das produções, e isso perpassa inclusive pelos trabalhos acadêmicos, teses, dissertações, TCCs, artigos, e até pela produção da obra de arte. Então, quando se pensa em autoria, trata-se de pensar justamente a coletividade e como é que essas obras se inserem dentro do conhecimento coletivo e da produção do artista individual. Em *Véxoa*, cada artista teve sua forma de entender a autoria das obras em diálogo com as suas comunidades, inclusive alguns com a opinião forte da comunidade acerca da obra, ou do que levaria para dentro da exposição. Assim, eu acho que a autoria ainda é algo que precisa ser muito debatido.

Laura: Aproveitando a pergunta que Gabriela te fez, gostaria de te perguntar qual você acha que é o papel dos museus de etnografia e de antropologia que guardam nos seus acervos essas coleções de objetos que foram musealizados como coleções etnográficas. Qual deveria ser a nossa contribuição em relação à arte indígena? Sabemos que há uma questão fundamental que é o diálogo, a colaboração e a participação, e no Museu de Arqueologia e Etnologia estamos explorando os caminhos nesse sentido. Mas eu gostaria de saber sua opinião, sobre qual é o nosso papel. Como devemos que trabalhar nesse sentido?

Naine: Se essas peças não serão restituídas aos povos de origem – e não serão, a gente sabe – elas precisam ser resguardadas com muito cuidado para que não se percam em um problema de estrutura e de instituições. Mas eu acredito que essas pessoas, pertencentes a esses povos, precisam estar dentro desses museus se estamos falando da história delas. É aquela história do não falar *sobre*, é falar *com*. Por isso, a política de gestão, as políticas públicas desses espaços precisam trazer profissionais indígenas para dentro deles, porque a visão é outra. Essas pessoas precisam estar dentro desses espaços para trazer o seu entendimento sobre aquela peça, sobre aquele lugar e de como as pessoas precisam conhecer aquilo, não só dentro de uma vitrine, mas inserida em uma história como um todo.

Laura: Quais você acha que vão ser as consequências dessa reviravolta operada pela Véxoa? Ou seja, que tipo de impacto você espera que ela tenha nas artes indígenas e, quem sabe, também na arte ocidental?

Naine: Bom, não vou falar do impacto, mas do que eu quero que aconteça, porque já fica como um recado. Eu quero que as pessoas escrevam, que os pesquisadores escrevam, que os professores escrevam,

que os alunos escrevam, que as instituições escrevam. É a partir desses registros que a gente começa a reescrever essa história oficial. Em um primeiro momento é algo muito fácil, não requer muita coisa, apenas o pensamento, fazer o pensamento pensar, uma intelectualidade agir em prol de um registro desse momento e de seus desdobramentos, e que isso seja disponibilizado para outros, para outros, para outros...

Mas algumas consequências já podem ser vistas agora, em 2022: não tenho de cabeça, mas pelo menos quatro editoras de livros didáticos já fizeram algumas alterações em seus conteúdos, remetendo a artistas indígenas, recortando alguns textos de indígenas sobre arte e apresentando como conteúdo de seus livros oferecidos a rede de ensino. A Pinacoteca seguiu com o processo a partir de algumas atividades educativas. O Atos Moderno, por exemplo, que é conduzido pela curadora Horrana Santos, inseriu em seu contexto a artista Olinda Tupinambá. As primeiras aquisições que ocorreram em 2019 foram uma pintura do Jaider Esbell e um conjunto de gravuras/colagens do Denilson Baniwa. Em 2020 foram incorporados ao acervo onze trabalhos de quatro artistas ou coletivos indígenas: Gustavo Caboco, Mahku, Daiara Tukano e Edgar Kanayko. Em 2021 adquirimos duas pinturas de Carmézia Emiliano e três desenhos do Yermollay Caripoune. A partir de 2022 estamos iniciando o *Aldear!*, parte do projeto Decay, uma cooperação entre instituições brasileiras e internacionais, onde se pensa acervos, decadências, permanências e alterações. Em novembro deste ano reunimos sete pessoas indígenas que representam coletivos ou projetos em aldeias de diferentes regiões do Brasil para realizar visitas técnicas em instituições de São Paulo, com o intuito de dialogar, ver, problematizar esse cenário das instituições que mantêm acervos que estão muito longe da grande maioria dos 'aldeados'. Em 2023 Denilson Baniwa fará sua exposição individual no Octógono,¹⁰ que é fruto de sua própria interlocução e, com certeza, da importância que ele tem no cenário da arte mundial hoje.

Imagem 4: *Eu sou uma árvore*. Autora da obra: Naine Terena. 2022. Alemanha. Foto de Naine Terena.



10 O Octógono é o espaço dentro da Pinacoteca de São Paulo onde se instalam as exposições do Projeto Octógono de Arte Contemporânea, focado em exibições de artistas brasileiros e estrangeiros.

Gabriela: Pensando nesse caráter político da Véxoa e da arte indígena, você pode nos falar um pouco sobre a obra da Tamikuã Txibi, que foi vandalizada por um grupo racista quando estava em uma exposição em Embu das Artes?¹¹ Pode nos falar sobre a importância de expor as onças da Tamikuã na Pinacoteca de São Paulo?

Naine: A própria Tamikuã tem uma explicação lindíssima para essa obra. Ela foi exposta em Embu das Artes e foi quebrada em um espaço que deveria ter o mínimo de segurança. Esse é o tratamento e o cuidado que se dá para essas obras.

Eu acompanhei o processo com a Tamikuã, quando ela recolheu a obra já despedaçada. Para mim, isso foi muito forte, porque perpassava justamente pela falta desse cuidado, de ter um seguro, de ter uma segurança, de ter um resguardo, porque é uma produção artística. Será que teria acontecido isso se não fosse uma artista indígena? Qual é o cuidado que as instituições têm com essas produções? E, passado também um tempo, eu queria convidar a Tamikuã, porque eu tenho acompanhado a trajetória dela e acho muito potente as relações de mundo que ela apresenta a partir da sua produção. E eu não queria pedir para ela trazer outra coisa, eu queria que ela fizesse justamente essa crítica do porquê de a obra indígena ainda ter um tratamento diferenciado quando vai para o processo expositivo, em alguns lugares. E, também, queríamos chamar a atenção da própria Pinacoteca, dizendo que a gente estava fazendo aquela discussão ali dentro.

Então, a Tamikuã fez as duas outras onças, as onças negras que são as guardiãs. Ela chama a atenção para o fato de que, quando quebraram as onças, as quebraram ao meio, mas não maltrataram o filhote, que sobreviveu no colo da mãe. E para mim isso é muito forte, muito simbólico, porque ela disse que, por mais que tentem nos exterminar, sempre tem um novo nascimento ou um novo renascimento.

Simbolicamente isso é muito forte, também porque naquele momento a gente passava por uma grande crise ambiental aqui no Mato Grosso. O Pantanal estava queimando e o que mais a gente via eram as onças queimadas ou mortas. E teve uma imagem de uma onça que circulou muito por aqui e que tinha uma feição muito parecida com a da onça da Tamikuã. Nas imagens circuladas, ela estava muito assustada, toda queimada nas patas. Quando fomos fazer o cartaz de divulgação da exposição eu queria a onça, porque ela era muito simbólica pelo momento que a gente estava vivendo aqui no estado, e as pessoas precisavam saber também. A partir dessa sobreposição de intenções a gente podia contar muitas histórias e eu queria contar a história do meu momento aqui, do tanto que gente está maltratando do nosso meio ambiente. Queria que todos soubessem que o Pantanal estava pegando fogo e que os animais estavam todos morrendo por uma ação inconsequente do homem.

Gabriela: O que você está falando também me lembra de outra obra exposta na mostra. Quando o/a visitante chega ao final da exposição, se depara com a obra do Denilson Baniwa em que se encontram as cinzas de diversos objetos do antigo acervo do Museu Nacional, demonstrando esse descaso com a história e com a arte indígena. Mas, ao mesmo tempo, a obra mostra como os artistas de hoje, mesmo assim, estão aqui recuperando e falando sobre elas. Você pode nos falar sobre essa obra e sua importância?

11 Em 2019, Tamikuã Txibi participou da Mostra Regional M'Bai de Artes Plásticas, realizada no Centro Cultural Mestre Assis, em Embu das Artes (SP). Nessa exposição, na qual Tamikuã recebeu o Troféu M'Bai Profissional 2019 em reconhecimento à sua trajetória como artista, suas obras e as de outros artistas indígenas foram destruídas por ataques racistas.

Naine: Essa obra não era a que o Denilson ia levar, ela surgiu quase às vésperas da abertura. Ele teve um *insight*, eu acho que por todo esse momento que a gente viveu. Tem também o jardim que ele plantou e que está belíssimo. Inclusive, o jardim vai se manter. A Pinacoteca vai readequar o seu espaço para o jardim ficar ali; assim, a obra é também uma outra composição de presença. Ela tem uma história muito forte, porque quando o Museu Nacional pegou fogo os indígenas que moram no Rio de Janeiro foram para lá para tentar apagar esse fogo, o que obviamente eles não conseguiram. Então o Denilson recolheu essas cinzas de maneira simbólica e resolveu levar para a exposição também como uma alusão a todo esse descaso que vivemos no país. Estávamos em um momento muito forte da pandemia. Ele já tinha contraído covid-19 e já tinha sentido no corpo dele a presença dessa doença. Daí, ele fez uma mesclagem, talvez de todas as agonias que a gente viveu e vive no Brasil.

Gabriela: E o próprio jardim cultivado pelo Denilson Baniwa é também um exemplo da arte como um processo, porque o jardim foi crescendo aos poucos, enquanto a exposição estava lá...

Naine: Sim, e algumas pessoas duvidavam que algumas das plantas iam crescer, porque são essas plantinhas vendidas no mercado, sabe? Aquelas que, de uma hora para outra, morrem; por isso, tinha muita dúvida sobre o jardim. Mas, ao mesmo tempo, os funcionários da Pinacoteca instituíram um grupo para cuidar do jardim. Todo dia alguém vai lá para cuidar do jardim. Então tem essas dimensões da arte sobre as quais eu falei, ela vai ultrapassando algumas barreiras que talvez nenhum outro setor consiga.

Laura: Para finalizar, gostaríamos de reafirmar o quanto ficamos felizes por vocês terem feito o pedido de empréstimo das máscaras, e pelo museu ter podido contribuir dessa forma. Foi uma conversa muito enriquecedora e agradecemos mais uma vez a Naine por ter aceitado fazer essa conversa conosco.

Naine Terena de Jesus é Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Pesquisadora do projeto DECAY, financiado pelo Riksbankens Jubileumfond e da Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Gabriela de Carvalho Freire é Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Antropóloga do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Laura Pérez Gil é Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora Associada da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e diretora do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR.

REFERÊNCIAS

Barcelos Neto, A. (2006). “Doença de Índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos e transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos. Revista de Antropologia Social*, 7(1), 9-34. <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v7i1.5451>

VÉXOA: NÓS SABEMOS E A CURA INDÍGENA DA ARTE BRASILEIRA – ENTREVISTA COM NAINÉ TERENA

Resumo: Nessa entrevista, Nainé Terena descreve sua experiência na produção curatorial da exposição de arte indígena *Véxoa: nós sabemos*, que esteve em cartaz na Pinacoteca de São Paulo entre outubro de 2020 e março de 2021, em plena pandemia de Covid-19. A artista e curadora indígena tece várias reflexões sobre o lugar da Arte Indígena Contemporânea no panorama artístico atual, a invisibilidade histórica das artes indígenas como efeito do processo colonial e as conexões intrínsecas entre arte e política.

Palavras-chave: Arte Indígena; Museus; Arte e política; Curadoria indígena.

VÉXOA: NÓS SABEMOS AND THE INDIGENOUS CURE OF BRAZILIAN ART – AN INTERVIEW WITH NAINÉ TERENA

Abstract: In this interview, Nainé Terena describes her curatorial experience in the organization of the indigenous art exhibition *Véxoa: nós sabemos*, shown at the Pinacoteca of São Paulo between October 2020 and March 2021, in the height of the covid-19 pandemic. The indigenous artist and curator reflects on the place of the Contemporaneous Indigenous Art in the artistic current scene, the historical invisibility of the indigenous art as an effect of the colonial process, and the intrinsic connections between art and politics.

Keywords: Indigenous Art; Museums; Art and politics; Indigenous curatorial practice.

VÉXOA: NÓS SABEMOS Y LA CURA INDÍGENA DEL ARTE BRASILEIRO – ENTREVISTA CON NAINÉ TERENA

Resumen: En esta entrevista, Nainé Terena describe su experiencia en el comisariado de la exposición de arte indígena *Véxoa: nós sabemos*, que estuvo en exhibición en la Pinacoteca de São Paulo entre octubre de 2020 y marzo de 2021, en plena pandemia de Covid-19. La artista y comisaria indígena de exposiciones reflexiona sobre el lugar del Arte Indígena Contemporáneo en el panorama artístico actual, la invisibilidad de las artes indígenas como efecto del proceso colonial y las conexiones intrínsecas entre arte y política.

Palabras clave: Arte indígena; museos; arte y política; comisariado indígena de exposiciones.

RECEBIDO: 10/10/2021

ACEITO: 25/10/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ENSAIO
ETNOFOTOGRAFICO

Rosto, retrato e ambiguidade do sagrado

EDILSON PEREIRA

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Escola de Comunicação, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-8308-661X>
edilson.pereira@eco.ufrj.br

PAOLA LINS DE OLIVEIRA

Universidade Federal Fluminense (UFF), Departamento de Artes e Estudos Culturais, Rio das Ostras/RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7104-5842>
paolalins@gmail.com







IMAGEN DE NUESTRO
PADRE JESUS CAUTIVO
- CRISTO DE MEDINACELI -
(Agustín Sánchez Cid)

















O rosto se constitui como um tema de longa reflexão nas ciências humanas e nas artes. Em 1901, Simmel (2020) abordou a significação estética do rosto, enfatizando a unidade de seus elementos e sua singularidade em relação ao corpo. Em textos complementares, o autor (Simmel, 1986) destacou a função sociológica elementar da face: sustentar a capacidade humana de olhar e ser olhado. Estabelecer vínculos entre aqueles que se veem mutuamente. O rosto é uma zona corporal expressiva por excelência, uma via de acesso à singularidade do outro que participa ativamente da experiência social. Com a sua função relacional, o rosto se converte em zona focal privilegiada em contextos rituais. No conhecido estudo sobre a noção de pessoa, Mauss (2010) analisou os usos de máscaras e pinturas faciais para abordar a conjugação de múltiplas faces sobre o rosto de uma pessoa que incorpora vários personagens. Uma justaposição que permitiu entrever uma noção não individualista do “eu”, cuja *persona* que expressa “uma personalidade sobreposta, verdadeira no caso do ritual, fingida no caso do jogo” (*ibid.*:381). Na composição relacional entre individualidade e alteridade, a face humana se revela como objeto de grande atenção cultural.

Apesar de sua relevância, constatamos que o tema tende a receber pouca atenção na formação de pesquisadores contemporâneos. Ao recuperar nossas trajetórias acadêmicas, assim como as de colegas, damos-nos conta de que o assunto permanece quase sempre secundário, sem aparecer na descrição dos objetos de estudo definidos em projetos de mestrado, doutorado e pós-doutorado. Em realidade, é na medida em que somos expostos a personagens, materialidades e situações etnográficas específicas que constatamos, em cada campo, a necessidade analítica de colocar em primeiro plano as referências em torno do rosto.

Nas últimas décadas, estivemos continuamente enredados por objetos de estudo que articulam elementos comuns entre práticas religiosas e artísticas – ambas compreendidas enquanto modos de ação que mobilizam formas de expressão estética com fins de produzir sentidos e/ou vínculos específicos. Fosse em pesquisas com objetos situados em contextos “religiosos” que nos levavam a falar de “arte” ou vice-versa, além daqueles sem localização estável, passamos a observar como as imagens “do rosto” se situam em um tipo de encruzilhada, por estarem na intersecção de campos de estudo e por sua própria composição híbrida, como um artefato ambivalente. (Oliveira, 2020; Pereira, 2019).

Neste ensaio, abordamos o papel das imagens – em particular do retrato – e de sua associação a modos festivos, profanos e religiosos, de lidar com a face humana. Se a face humana é explorada culturalmente de muitas maneiras, cabe atentar que a produção antropológica de imagens que enfocam o rosto pode atuar em continuidade ou destacando aspectos da atenção nativa, com fins etnográficos e poéticos. Logo as imagens não pretendem ser mero “documento” dos universos de pesquisa, tampouco se limitam a ilustrar um texto descritivo. Antes, imagens e palavras servem para construir um fluxo de pensamento sobre aspectos fundamentais da conexão entre rosto, retrato e a ambiguidade do sagrado. Formas estéticas (variações dos rostos) e referências teóricas (variações de enquadramento) podem ser entendidas como evidências, a serem recombinadas por cada leitor(a) particular.

Se partimos dos estudos socioantropológicos da religião, observamos que as imagens são descritas como tendo um papel fundamental na experiência religiosa, seja em seu uso ou em sua recusa para evocar a imanência ou transcendência. Para alguns autores, as imagens intensificam os efeitos da reve-

lação mística; para outros, elas ocultam uma verdade que há para além delas. Elas mostram, convertem ou mascaram propositadamente – além de poderem transitar entre essas posições indefinidamente (Latour, 2008; Morgan, 2014; Meyer, 2019).

No universo das imagens, as fotografias possuem um estatuto singular. Segundo Pinney (1996), elas carregam uma tensão irresoluta em si mesmas, dada sua condição simultaneamente icônica, de semelhança, e indexical, de contiguidade em relação àquilo que captura. Justamente por essa dupla composição é que Susan Sontag (2004:172) argumenta que “uma foto não é apenas semelhante a seu tema, uma homenagem a seu tema. Ela é uma parte e uma extensão daquele tema; e um meio poderoso de adquiri-lo, de ganhar controle sobre ele”. É, portanto, em um emaranhado que se encontra o caráter sagrado do retrato – cujo nome deriva do termo latino *retrahere*, copiar, trazer de volta.

Voltemos então a um dos nossos pontos de partida: no *Esboço de uma teoria geral da magia*, Mauss (2010:104) afirma que “a imagem está para a coisa assim como a parte está para o todo”. Ele escrutinava as especificidades da magia simpática, baseada no princípio de contágio entre partes semelhantes, e mostrava que a lógica mágica estabelece que o princípio de semelhança equivale ao de contiguidade. Numa derivação desse legado teórico, Gonçalves (2016) afirma que “o retrato está para a pessoa assim como a parte para o todo”. O retrato teria uma densidade sagrada particular por guardar uma semelhança/contiguidade em relação a um outro. A humanidade duplicada potencializa a imagem; o retrato vira espelho da face e ex-voto. Há uma contaminação positiva entre a imagem e o que se designa como sagrado.

O sagrado opera também sob chave negativa e de separação. Simmel (2020:231) ensinava que “esteticamente, não há outra parte do corpo cuja totalidade possa ser tão facilmente destruída pela desfiguração de apenas um de seus elementos” (tradução livre). Em sintonia com as obras que deslocam a sacralidade associada à totalidade do corpo humano, uma ideia central na tradição judaico-cristã, Georges Bataille (2018), questionou a hierarquia do rosto em relação à anatomia humana, pensando não só os seus usos – como no inventário maussiano das técnicas corporais – mas os efeitos de sua perda. Assim é que a força do sagrado pode irromper na imagem do abjeto, como na cabeça decapitada de João Batista. Escrevendo desde o contexto francês do entreguerras, Bataille aproximou noções e imagens da etnologia com as do surrealismo, rompendo com o estatuto verificador do real atribuído tanto ao discurso acadêmico quanto às fotografias. Em empreendimentos da época, como na publicação da revista *Documents*, entre 1929 e 1930, a articulação entre imagens e texto e das imagens entre si não se resumia a uma mera reiteração. Antes, as imagens de contextos heterogêneos eram articuladas entre si para produzir atritos que poderiam estimular novos pensamentos.

Inspirados nos diálogos entre a magia antropológica e a contramagia das imagens, apresentamos neste ensaio um jogo composto por certos personagens visando produzir evidências de uma cartografia das relações entre o rosto, o retrato e o sagrado. Menos que oferecer um mapa, contudo, apresentamos diferentes territórios – da face – nos valendo da estética de pessoas-figuras retratadas no decorrer de uma pesquisa etnográfica multissituada no tempo e no espaço. Ou melhor, de diferentes pesquisas que, em conjunto e em seu próprio tempo de amadurecimento, foram se revelando mais interconectadas do que o previsto. O investimento de pesquisa no carnaval de rua no Rio de Janeiro, por exemplo,

levou-nos ao encontro de um Cristo se divertindo junto a Iansã. Já a abordagem etnográfica da Semana Santa ao sul da Espanha (Pereira, 2020), por outro lado, permitiu constatar que os personagens mascarados se organizam de maneira análoga aos integrantes de certas alas de um desfile-procissão (Menezes & Pereira, 2022), embora gerando um temor incomum entre os foliões. Por sua forma austera, os *nazarenos* encapuzados de Sevilha dramatizam um aspecto sombrio da Paixão. Em seu conjunto, as fotografias deste ensaio recobrem tempos e espaços rituais retratados pelo autor e, aqui, analisadas em parceria com a autora. O olhar combinado e transversal nos permitiu elaborar que os registros encarnam situações-chave para a emergência do sagrado, dentro das suas especificidades, mas que atendem a um dispositivo comum: os ocultamentos totais ou parciais instigam a uma revelação, e tal expectativa atravessa de potência transgressora cada situação.

Nas fotografias que apresentamos, há diversas composições entre olhos e face: revelações e ocultamentos parciais ou totais, revelações dos olhos e ocultamentos da face, revelações da face e ocultamentos dos olhos. É preciso sublinhar as distinções em jogo, tal como nas tradições que exibem ou escondem o rosto de seus iniciados. Olhos fechados podem evocar dor e êxtase, seja ele religioso ou erótico (Bataille, 1987). Ocultar a face, por outro lado, frequentemente corresponde a uma renúncia da identidade individual. Se os rostos fornecem retratos condensando a interioridade e a identidade, o que se pode apreender de retratos das faces cobertas? Seriam contrarretratos que evidenciam a experiência anônima do ritual, reforçando seu sentido coletivo?

A fragmentação é um outro vetor crítico para a identidade que os retratos deste ensaio atualizam. A separação aparece, em verdade, como potencialidade inerente e contraditória do próprio destaque dado ao rosto. “A unidade da face é acentuada pela cabeça que permanece sobre o pescoço, que lhe dá uma espécie de posição peninsular em contraste com o corpo” (Simmel, 2020:232; tradução livre). Uma conexão interrompida por tecnologias como a guilhotina que, para Bataille, foi a primeira máquina de tirar retrato. “Tirar” um retrato se aproxima da ideia de retirar do outro seu retrato, não como uma cópia da imagem, mas seu rosto ou cabeça. O poder da cópia sobre o original aqui ganha relevo particular: a fragmentação da imagem evoca a fragmentação – física, espiritual etc. – do original (Taussig, 1999). A evocação do dano caminha em direção à literalidade. Efeitos da fragmentação não estão contidos exclusivamente na identidade, mas na fisicalidade e aparência dos corpos, nas relações que eles estabelecem com os atores, imagens e materialidades ao seu redor. Analisar imagens antropológicamente é, muitas vezes, pensar a partir de recortes e cópias que a própria investigação produz.

Edilson Pereira é Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ) e Professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Paola Lins de Oliveira é Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professora do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Federal Fluminense (UFF).

REFERÊNCIAS

- Bataille, G. (1987). O Erotismo. Porto Alegre: L&PM.
- Bataille, G. (2018). *Documents: Georges Bataille*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Gonçalves, M. A.T. (2016). Retrato, pessoa e imagem: o universo fotográfico de Madalena Schwartz. *Revista de Antropologia*, 59(3), 239-264. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124819>
- Latour, B. (2008). O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, 14(29), 111-50. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832008000100006>
- Mauss, M. (2010). Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
- Menezes, R. de C., & Pereira, E. (2022). Imagens da religião em um carnaval da Mangueira. GIS - Gesto, Imagem e Som - *Revista de Antropologia* 7(1), e185745. <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2022.185745>
- Meyer, B. (2019). Idolatry beyond the Second Commandment: Conflicting Figurations and Sensations of the Unseen. In B. Meyer, & T. Stordalen (orgs.). *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam* (pp. 77-96). Londres: Bloomsbury.
- Morgan, D. (2014). The Ecology of Images. Seeing and the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, 5, 83-105. <https://doi.org/10.3167/arrs.2014.050106>
- Oliveira, P. L. (2020). Matisse e a religião da arte. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 35(104), e3510407 <https://doi.org/10.1590/3510407/2020>
- Pereira, E. (2019). As imagens encarnadas entre mortos e vivos: notas etnográficas sobre ritual e retrato. *Sociologia & Antropologia*, 9(2), 638-663. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v9213>
- Pereira, E. (2020). Fotografia e ritual: ensaio sobre os homens e as imagens da Paixão. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 9(2). <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.3286>
- Pinney, C. (1996). A história paralela da antropologia e da fotografia. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 2, 29-52.
- Simmel, G. (1986). Digresión sobre sociología de los sentidos. In Sociología. *Estudio sobre las formas de socialización* Tomo 2 (pp. 676-695). Madrid: Alianza.
- Simmel, G. (2020). *Georg Simmel: Essays on Art and Aesthetics*. Edited by Austin Harrington. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226621128.001.0001>
- Sontag, S. (2004). *Sobre fotografia: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Taussig, M. (1999). *Defacement – Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford/California: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503617131>

ROSTO, RETRATO E AMBIGUIDADE DO SAGRADO

Resumo: Qual efeito o rosto e o retrato produzem na experiência sagrada? Para responder a essa questão, apresentamos um conjunto de imagens de pessoas, artefatos e situações heterogêneas entre si para traçar uma cartografia das relações entre rosto, sua captura fotográfica e as formas sensíveis de expressão do sagrado, em suas manifestações religiosas e festivas. Por meio do registro de certos personagens em espaços e tempos rituais, seja dentro ou fora do país, e em diálogo com reflexões do campo da antropologia, mapeamos aquilo que unificaria as diferentes modalidades de relação estabelecidas com a face humana e sua potência comunicativa.

Palavras-chave: Antropologia visual; sagrado; retrato; ritual; Carnaval.

THE FACE, THE PORTRAIT AND THE AMBIGUITY OF THE SACRED

Abstract: What effect do face and portrait have on sacred experience? To answer this question, we present a set of images of people, artifacts, and situations that are heterogeneous among themselves to trace cartography of the relations between the face, its photographic capture, and the sensitive forms of expression of the sacred in its religious and festive manifestations. Through the register of certain characters in ritual spaces and times, whether inside or outside the country, and in dialogue with reflections from the field of anthropology, we mapped what would unify the different modalities of relationship established with the human face and its communicative power.

Keywords: Visual anthropology; Sacred; Portrait; Ritual; Carnival.

ROSTRO, RETRATO Y AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

Resumen: Qué efecto el rostro y el retrato producen en la experiencia sagrada? Para responder a esta cuestión, presentamos un conjunto de imágenes de personas, artefactos y situaciones heterogéneas entre si para trazar una cartografía de las relaciones entre el rostro, su captura fotográfica y las formas sensibles de la expresión de lo sagrado, en sus manifestaciones religiosas y festivas. Por medio del registro de ciertos personajes en espacios y tiempos rituales, sea dentro o fuera del país, y en diálogo con las reflexiones del campo de la antropología, mapeamos aquello que unificaría las diferentes modalidades de relación establecidas con la faz humana y su potencia comunicativa.

Palabras clave: Antropología visual; sagrado; retrato; ritual; Carnaval.

RECEBIDO: 15/12/2021

APROVADO: 11/07/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHAS

Déléage, P. (2020). *Arctic Madness: The Anthropology of a Delusion*. Chicago: Hau Books. 129 p.

YAZMIN B. DOS REIS E SAFATLE

Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), Laboratoire Ecologie, Evolution,
Interactions des Systèmes amazoniens (LEEISA), Caiena, Guiana francesa
<https://orcid.org/0000-0003-0193-5177>
yazmin.safatle@hotmail.com

Um missionário católico gay no Polo Norte em pleno século XIX sofre surtos psicóticos e é considerado “louco”. Pierre Déléage reconstrói o que ele denomina de uma *biography of a delusion*, “biografia de um delírio”. Trata-se do processo de adoecimento mental de Émile Petitot, missionário francês, durante a sua estadia no Canadá em função da conversão do povo Dene ao cristianismo. Apesar de trazer elementos sobre a origem e a trajetória de vida desse missionário francês, a obra do antropólogo e diretor de pesquisa no Laboratoire d’Anthropologie Sociale (LAS) do Centre National de Recherche Cientifique (CNRS), em Paris, se concentra nos anos passados no Canadá e principalmente na tentativa de compreensão do seu adoecimento mental com suas diversas facetas sociais e psíquicas.

Originalmente publicado em 2017 o livro ganhou nova edição em 2020. A tradução de Catherine V. Howard do francês para o inglês está impecável, tornando a leitura fluída e prazerosa, embora não seja leve. Alguns relatos de percepções e denominações racistas por parte dos religiosos franceses são reproduzidos. Além disso, a obra aborda a temática de internação compulsória e sofrimento mental.

Descobrimos já mais para o final da leitura os motivos por trás do fascínio de Pierre Déléage por Émile Petitot: apesar das suas interpretações sobre o povo Dene serem bastante atravessadas pelos seus delírios, seu racismo e a princípio possuírem pouco valor científico, o missionário organizou uma vasta coleção das histórias da cosmogonia Dene, transcrevendo as narrativas no seu idioma original e traduzindo-as para o francês. A tese de doutorado de Pierre Déléage versa sobre o idioma e o conteúdo dos cantos dos xamãs Sharanahua, na Amazônia Ocidental. Por defender a prática etnográfica como método para a transcrição e a tradução, o autor considera Émile Petitot seu precursor, uma vez que este pode ter sido a primeira pessoa a ter realizado esse tipo de trabalho de campo.

Arctic Madness é baseada em uma pesquisa meticulosa realizada a partir dos diários de Émile Petitot, seus escritos sobre o povo Dene e os sete volumes de sua autobiografia (*Mémoires d’un missionnaire*), mas também de cartas e relatos escritos tanto por ele como por outros missionários e membros da igreja do seu convívio. Um dos desdobramentos atuais desse material deixado por Petitot é uma intervenção

no mapa interativo *Google Maps* criado pelo Aurora Research Institute que mostra os nomes originais no idioma Dene dos lugares em Sahtú, Canadá, conforme registrados pelo missionário (o mapa pode ser consultado em <https://data.nwtresearch.com/Petitot/Map>). Pierre Déléage perde a oportunidade de adentrar na situação de vida atual do povo Dene, sua luta por autodeterminação, pela retomada de sua cultura e direitos ao território. A maior falha desse trabalho sem dúvidas é a ausência da elaboração própria dos Dene acerca desse período e das missões católicas instauradas no seu território. Apesar de trazer elementos da sua cultura e cosmogonia, o texto possui como enfoque o missionário francês.

Pierre Déléage nos conduz pelos diferentes momentos da vida de Émile Petitot. Apesar de não seguir uma ordem cronológica linear, a estrutura da obra não ficou confusa. Além da narrativa em um estilo romanesco, trechos dos diários do missionário, a reprodução de fotos, cartas e narrativas cosmológicas do povo Dene contribuem para tornar a obra instigante. O resultado é um retrato vívido e envolvente de um homem fragmentado – não apenas estranho para o povo Dene, mas também alheio à sua própria sociedade e pecaminoso aos seus próprios olhos. Ele é consumido pelo auto-ódio e pela culpa e ao mesmo tempo não consegue deter o desejo pela liberdade por ele presenciada. Observando os modos de vida do povo Dene ele passa a questionar cada vez mais o celibato e a rotina imposta pela igreja. O fato de neste contexto a homossexualidade não ser condenada, o incentiva a viver a sua própria e ele se torna um padre rebelde. O tempo passado com os indígenas, até mesmo desobedecendo às ordens de seus superiores, se torna lugar de fuga. No entanto, em vez de se libertar das suas crenças e valores enraizados, ele condena a sua própria sexualidade e passa a considerar a cultura Dene inferior e equivocada.

O livro é dividido em três capítulos cujos títulos fazem referência a transtornos psiquiátricos. Inicialmente somos introduzidos ao protagonista e aos temas centrais da obra enquanto os dois últimos capítulos aprofundam o teor das alucinações e do fanatismo religioso do missionário.

No primeiro capítulo “Persecution Mania: A Missionary among the First Nations” (“Mania de perseguição: um missionário entre as Primeiras Nações”), Émile Petitot – cartógrafo, linguista, folclorista e etnógrafo autodidata nascido em 1838 e crescido em Marseille, França – nos é apresentado. Aos 17 anos seu pai morreu e foi quando ele decidiu se tornar missionário. Muito provavelmente essa escolha não foi apenas motivada por sua fé, mas também pelo seu desejo de fugir do seu meio social, ao qual nunca se sentiu pertencente. Além disso, Petitot sonhava em se aventurar em terras longínquas, conhecer outros povos, aos quais tanto tinha lido. Sua leitura preferida eram os relatos de exploradores do Ártico. Após tornar-se padre ele embarcou em um navio rumo ao Canadá onde passaria doze anos, de 1862 a 1874 e depois de 1876 a 1882.

Sua estadia na missão foi interrompida pela internação compulsória em um manicômio em Montréal. Por volta dos anos 1870, sua saúde mental tinha deteriorado e ele sofria crises psicóticas em que agredia a si mesmo e aos outros, de acordo com relatos dos seus companheiros na missão. Liberado do manicômio treze meses depois, Petitot passou o resto da sua vida em “nostalgia e solidão amarga” (:6, em tradução livre) na paróquia de Mareuil-lès-Meaux, França. Lá, escreveu sua autobiografia em sete volumes e vários outros textos. Estes, no entanto, não foram publicados, pois não foram considerados relevantes pela comunidade científica e tampouco pelo clero. Petitot faleceu em 1916.

Durante o período vivido na missão católica, o missionário se envolveu amorosamente com um jovem Dene. Dessa forma, no primeiro capítulo conhecemos a sua trajetória e a percepção do povo Dene sobre relações homoafetivas. Uma vez que estas não eram entendidas sob um prisma de valores cristãos, tampouco eram dotadas de tabu, nem objeto de estranhamento e muito menos motivo para marginalização. O texto traz, portanto, uma contribuição para os estudos sobre a colonização da vida afetiva-sexual, em que a cristianização introduz uma profunda ruptura e um deslocamento das posições dadas às pessoas LGBTs em sociedades não ocidentais.

Já o segundo capítulo “Interpretation Delusions: Israelites of the North Pole” (“Delírios de interpretação: Israelitas do Pólo Norte”) apresenta a tese pela qual Émile Petitot estava obcecado: ele passou a interpretar os ritos e costumes dos Dene como prova de que estes seriam descendentes dos hebreus do Velho Testamento, do clã de Dan, o quinto filho de Jacob. Nessa mesma linha de raciocínio ele traçou paralelos entre a cosmogonia Dene e a bíblia. Destaca-se o fato de que a ideia de uma “origem hebreia” dos povos indígenas ainda era defendida na época. De acordo com Déléage, os seus escritos não teriam sido depreciados pela tese defendida, mas sim pela metodologia empregada: até para a época, Émile Petitot estava “forçando a barra”: seus dados pareciam nitidamente manipulados para corresponderem à sua tese. Cartas confessando sua homossexualidade e os surtos psicóticos com certeza contribuíram para que o clero e a comunidade científica o boicotassem.

O terceiro capítulo é intitulado “Prophetic Frenzy: Anticipating the End Times” (“Frenesi profético: antecipando o fim dos tempos”). O “fim dos tempos” envolve uma crença difundida entre alguns grupos baseada na interpretação de trechos bíblicos, que propaga uma segunda vinda de Jesus; essa expressão pode ser entendida também como um possível apocalipse, o fim da humanidade tal como a conhecemos. Nesse capítulo, o autor descreve as crises psicóticas de Émile Petitot, que se questionava sobre ser ele mesmo um sinal do “fim dos tempos”. A conversão dos “Israelitas do Polo Norte” ocuparia um lugar central nesse acontecimento bíblico. Nessa época, como em outras, a prática epistemicida e racista de inserir os povos indígenas em uma narrativa bíblica de “fim do mundo” era muito difundida entre os estudiosos e a Igreja Católica para justificar a colonização.

O conteúdo dos delírios de Émile Pietot envolviam circuncisão, o anticristo e o fim dos tempos. Ele projetava esses temas sobre o povo Dene. Em dado momento, ele se enxergava como mártir, em outro como o próprio anticristo e transpunha essas mesmas figuras nas pessoas em sua volta. É importante notar que os seus delírios não eram únicos para a época, como Pierre Déléage demonstra ao trazer outros exemplos de pessoas consideradas “loucas” cujos surtos possuíam conteúdo semelhante, baseado em ideias que circulavam nesse período.

No entanto, os temores e as crenças em torno do “fim dos tempos” não se restringiram apenas a essa época. É interessante notar como essa temática é constantemente atualizada dentro do cristianismo. Atualmente, no Brasil, a vivência pública de afetos não heterossexuais e dissidências de gênero no geral são vistas como provas do “fim dos tempos”. Tratar-se-ia de um estágio de deterioração moral e social que antecederia um novo momento na humanidade, da depravação para a pureza, como o destino das cidades de Sodoma e Gomorra. A própria expressão “sodomitas” para

se referir a pessoas homossexuais, bissexuais e gênero dissidentes indica essa ideia. Émile Petitot, sendo um homem gay e profundamente imerso no catolicismo, enxergar em si mesmo o anticristo não surpreende nesse contexto e demonstra o longo histórico de demonização da dissidência sexual afetiva e de gênero.

Esse capítulo também traz relatos fortes de como o cristianismo foi interpretado segundo o próprio universo simbólico dos Dene com a inserção de elementos cristãos nos seus ritos. Uma hipótese possível para tanto, de acordo com Pierre Déléage, seriam as contínuas epidemias sofridas pelos Dene provocadas pela invasão europeia. Estas os teriam tornado mais suscetíveis às promessas cristãs de salvação.

Escrever este livro reacendeu o interesse de Pierre Déléage pela luta antimanicomial. Ele a descreve como “uma abordagem libertadora” que enxerga atos e palavras de “loucura” como expressões de uma voz que precisa ser ouvida – é por esse vis que o autor defende a maneira de organizar a obra, trazendo as narrativas autobiográficas do personagem principal, ao invés de buscar traçar um “perfil clínico” a partir de sintomas. A maneira como o antropólogo francês procura não reduzir Émile a mera vítima e nem romantizar a sua pessoa, pode ser considerada um esforço antimanicomial no sentido de humanizar a figura do “louco”.

Geralmente, em algum momento durante os estudos antropológicos lemos relatos de viajantes e missionários dessa época acerca das suas impressões sobre os povos indígenas, mas desconheço uma obra tão íntima e vasta, desde a perspectiva de um missionário europeu, uma pessoa infame, em crescente isolamento e estigmatização, revoltada, porém não revolucionária. A originalidade da obra está na tentativa de compreender a vida interior de Émile Petitot, sem desconsiderar a sua história de vida e as circunstâncias que o envolviam. Se este homem aparece como um caso extremo de “loucura”, o autor em diversas passagens demonstra que seus surtos psicóticos encontravam solo fértil no contexto de colonização e evangelização e, principalmente, nas ideias difundidas na época. Várias interpretações eram compartilhadas por seus pares.

Dessa forma, a obra suscita a reflexão sobre o surgimento delirante da própria Antropologia: a construção do Outro como sociedade “simples”, que pode ser descrita e salva – ora pela religião, ora pela ciência – sempre pela branquitude. Vale a pena a leitura: trata-se de uma imersão curiosa e inédita no que Pierre Déléage afirma poder tratar-se de uma reconstrução histórica dos inícios de uma Antropologia linguística – expondo a violência adocedora do colonialismo, do estigma da loucura e da homofobia.

Yazmin B. dos Reis e Safatle é Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Atua em um projeto de pesquisa aplicada junto ao povo Palikur no Laboratoire Ecologie, Evolution, Interactions des Systèmes amazoniens (LEEISA) do Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) em Caiena, Guiana francesa.

AGRADECIMENTOS

A Nadine Francisca Rodrigues da Silva, pela preciosa revisão de forma e conteúdo.

A Pedro Henrique Chaves Reis pela revisão gramatical e ortográfica.

RECEBIDO: 01/05/2022

APROVADO: 30/08/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHAS

Bundio, J. S. (2020). *La identidad se forja en el tablón. Masculinidad, etnicidad y discriminación en los cantos de las hinchadas argentinas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. 210 p.

ANA PAULA COMIN DE CARVALHO

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira/BA, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-3457-630X>

anapaulacomin@ufrb.edu.br

La identidad se forja en el tablón analisa os “cantitos” das “hinchadas” de futebol argentinas, que consistem em trechos de músicas cujas letras foram parcial ou totalmente modificadas com o propósito de apresentar uma imagem positiva da “hinchada” (torcida), celebrar o seu pertencimento a ela, zombar ou insultar os rivais ou ainda incentivar seu time. Seu escritor, Javier Sebastián Bundio, é Doutor em Ciências Sociais e graduado em Ciências Antropológicas pela Universidade de Buenos Aires. Ele atua como pesquisador do Conicet e do Instituto de Pesquisa Gino Germani e leciona nas Universidades de Buenos Aires e de Avellaneda, na Argentina.

Bundio realiza uma análise de representações acerca da alteridade presentes nos “cantitos”, fenômeno próximo aos gritos das torcidas de futebol brasileiras, mas que resguarda uma série de particularidades que nos são apresentadas ao longo da obra, dividida em sete capítulos além da introdução e considerações finais. Eles são elaborações de canções criadas em outros contextos, evidenciando a passagem de tais produções da indústria cultural ao futebol e em algumas circunstâncias para outros cenários como o político. Ao longo de oito anos de pesquisa (entre 2009 a 2011 e 2012 a 2017) Bundio reuniu 502 “cantitos” que utilizam 126 melodias diferentes e que foram criados em diversos períodos históricos entre 1925 a 2017. Estes correspondem a 26 torcidas de futebol de diversas partes do país. Lançando mão da análise de discurso, de entrevistas, observação participante, pesquisa documental e de jornais, o autor explora as lógicas particulares do fenômeno cultural das “hinchadas” e a articulação destas com os processos sociais, históricos e culturais mais amplos como o machismo, o racismo e a xenofobia.

O escritor destaca a importância de compreender a violência presente entre os torcedores como socialmente significativa, ou seja, com sentido contextual e situacional, e não apenas uma válvula de escape para a marginalidade estrutural destes sujeitos. Além disso, toma o futebol como um ritual comunitário, drama social ou arena pública – inspirado explicitamente em Victor Turner

– que nos permite atentar para as narrativas que emergem nesse contexto e que apontam para o dinâmico e complexo processo de conformação e confrontação de identidades próprias e de outros. Em especial no capítulo 2 – “El aliento como actuacion” –, o futebol é apresentado enquanto uma arena pública em que se desenrolam alguns dos dramas da sociedade argentina. O ritual futebolístico não cumpre apenas a função principal de gerar um sentimento de comunidade, mas reafirma as estruturas hierárquicas patriarcais da sociedade. O campo futebolístico, nos termos bourdianos, goza de autonomia relativa em relação a outros, podendo nele se expressar o que é publicamente censurado nos demais contextos.

Desse modo, o autor assume uma posição mais crítica no âmbito dos estudos sociológicos sobre esporte ao passo que destaca o papel que o futebol cumpre na formação e manutenção das barreiras sociais. Os “cantitos” normalizam discriminações que os torcedores são capazes de reconhecer enquanto tais em outros contextos, mas que se legitimam, se minimizam e se banalizam quando praticadas durante os jogos. Bundio demonstra o forte vínculo e naturalização das concepções machistas, racistas e xenófobas no futebol argentino. Através dos “cantitos” se encenam imagens de nós e dos outros construídas a partir de uma lógica de uma representação dicotômica excludente.

Os torcedores não reconhecem o caráter discriminatório dos insultos porque injúrias em geral fazem parte da atuação e se interpretam a partir da lógica de oposição binária das torcidas. Desta maneira, para tais grupos os insultos não são graves e formam parte do folclore do futebol. Os “cantitos” constituem relatos acerca do social que tem a vantagem de dar-se num espaço de não censura, onde os xingamentos explícitos estão legitimados. O caráter anônimo do processo de enunciação permite ao indivíduo diluir-se num agente coletivo e o contexto de emissão possui uma carga situacional que se define como uma guerra passional entre duas facções onde tudo vale. De acordo com o autor, tais características do fenômeno estão alinhadas com sua própria definição de “aliento” (torce/animar/incetivar) – um duelo simbólico onde não existem limites ao grau de violência simbólica que podem exercer um sobre o outro, visto que é legítimo ofender-se mutuamente. Os “cantitos” se configuram assim como discursos não sérios, lúdicos, um espaço para a expressão legítima de certos estigmas, tema explorado no capítulo 7 – “Actuaciones culturales y Desigualdades”.

Encontramos nesta obra, em especial no capítulo 1 – “Identidades futboleras” –, uma perspectiva processual e relacional de identidade, focada nos limites e distinções estabelecidas entre os grupos, inspirada explicitamente em Fredrik Barth. No ato de torcer, entoando canções, nos encontramos frente a duas torcidas que estão negociando os limites grupais. Nessa interação se produz um efeito de uniformidade onde as distinções individuais se enfraquecem em favor da homogeneidade do coletivo. No marco do “aliento” os “hinchas” cantam para animar o seu time, mas também para expressar uma identidade ao expor no discurso as crenças relevantes para o grupo e os critérios de pertencimento ao mesmo. O duelo de forças antagônicas que se dá no marco do “aliento” responde a um jogo que tem um objetivo: a busca de um ganho simbólico baseado num ideal de honra e masculinidade.

Segundo Bundio, a construção das identidades argentinas (especialmente a masculina) está atravessada pelo futebol como fator aglutinador primário, apoiado pelo desaparecimento e enfraquecimento de outros discursos constituintes dos sujeitos. Estas identidades transitam hoje entre processos de tribalização fragmentada e a construção de uma representação nacional. Nos anos 1990 as identidades futebolísticas tradicionais entraram numa crise, propiciando a emergência de posições locais entre as torcidas. Desse modo, elas começaram a perceber a si mesmas como as únicas fiéis a cor dos seus times frente aos jogadores traidores, dirigentes corruptos e jornalistas mercenários. Tal identidade se mantém por meio do incessante visitar aos estádios para torcer pelo seu time. O processo de fragmentação identitária que atingiu as torcidas de maneira geral, também se fez sentir no seu interior com a criação de grupos. Desse modo, o futebol se constitui atualmente como um dos eixos possíveis de identidades locais no contexto argentino.

A diferença entre as “hinchadas” é o elemento que se constrói graças à atuação/performance. Para o torcedor há algo mais na partida de futebol que o mero resultado. Esse excedente simbólico é o que as “hinchadas” disputam. Torcer pelo seu time envolve a comunicação verbal (cantos coletivos, insultos e piadas individuais), posturas e gestos, escrita e desenhos presente nas bandeiras e estandartes, vestimenta e aparência. Para seus integrantes existem dois grandes princípios que organizam não apenas as representações, mas também as práticas coletivas e morais dos grupos. Aquilo que em termos nativos se conhece como “aliento” e “aguante”. Existe o “aguante” que é o enfrentamento físico e o “aguante” das “hinchadas” militantes que caracteriza a resistência estoica e de caráter festivo, o “aguante aliento”. Este universo está atravessado por uma lógica trágica (que podemos associar ao “aguante”), mas também por uma cômica e festiva (associada ao “aliento”).

Há uma série de categorias classificatórias no universo dos “hinchas” que remetem a variáveis como: frequência e localização ao e nos estádios, condutas, práticas e ações durante a partida, o tipo de vínculo e investimento com o time e o clube, dentre outros fatores. O autor critica algumas delas como a de “barra-brava”, criada pela mídia para tipificar o torcedor violento; ou “hinchadas militantes”, criada pela academia para tipificar o torcedor engajado e ligado emocionalmente ao time. Ele propõe uma definição dos atores com base em critérios performáticos. Bundio chama “hinchada” aquela comunidade de simpatizantes que participa ativamente do “aliento” e está organizada para levar adiante a prática no marco deste ato. Ele denomina “barra” como um núcleo da torcida, líderes informais que desenvolvem as atividades organizativas dentro do grupo, mas prefere chamá-los de “hinchas organizadores”.

O desenvolvimento histórico dos “cantitos” ao longo do século XX e XXI é reconstruído pelo autor nos capítulos 3 e 4 – respectivamente “Los cantitos de Cancha” e “De Las Muergas al Hit del Verano”. Os gritos, hinos e cantos acompanham o futebol desde suas origens, mas foi a partir dos anos 1940 que passaram a contar com melodia na Argentina. Na década de 1950 o futebol se constituiu como um espaço de afirmação masculina mediante práticas violentas reguladas por um código de honra tradicional associada a ideologia de bairro que privilegiava a luta entre iguais, “mano a mano”. No entanto, nesse período os cantos são simples, ovações aos jogadores ao time e celebração de vitórias. Nos anos 1960, com a popularização da TV as

melodias para os “cantitos” passam a provir de propagandas e programas televisivos. Durante esse período se radicaliza a relação com os rivais e com a polícia na forma de insultos e da violência simbólica ao rival enquanto reafirmação da identidade masculina no futebol.

Ao longo dos anos 1970, surge um grande número de “cantitos” inspirados no rock nacional argentino. Entre 1970 e 1980 percebe-se uma mudança nas práticas de “aliento”, do cômico ao trágico, com a celebração simbólica da morte do outro, permitindo violência potencial ou real. Na década de 1980 os imigrantes, pobres, grupos étnicos e estrangeiros passam a ser objeto de riso e xingamentos nos “cantitos”. Nos anos 1990 a cumbia (ritmo musical de origem colombiana que se mescla ao tango e ao flamenco espanhol na Argentina e no senso comum é considerado música de negros) adquire maior presença nos estádios. No século XXI a disputa dos “hinchas” entorno dos significados de “aguante” se expressa nos “cantitos”. Além disso, as redes sociais passam a ser utilizadas para difundir os cantos argentinos que passam a ser copiados/modificados por torcidas de outros países do mundo.

Podem se identificar vários tipos de “cantitos”: os auto elogiosos, os insultos, as burlas, as arengas, as celebrações e as ameaças. Nos auto elogiosos os homens expressam sentimentos que não podem fazer em outros espaços porque seriam considerados não masculinos. As arengas e ameaças tanto podem ser para o próprio grupo, time ou para os rivais. Os insultos e as burlas são usados para construir uma imagem do outro com atributos negativos que ora feminizam ou prostituem (puta) o rival, homossexualizam ou atribuem um papel sexual passivo (puto), como vai demonstrar o autor no capítulo 5 – “Hijos, Putas e Putos”.

O futebol como universo masculino é organizado de maneira polar entre os homens e não homens. Os discursos produzidos nesse contexto definem o lugar da mulher fora ou numa posição subordinada para desqualificar o rival. O enunciador do discurso é masculino assim como aquele a quem se dirige exceto nos casos em que se constrói o outro desmasculinizado (puto e puta). Os “cantitos” estão associados a masculinidade e as fronteiras de gênero a partir de uma expressão autoritária da sexualidade que implica que ser homem é converter os outros em não homens. Ao xingar o outro seja por palavras ou gestos ofensivos de cunho sexual oral ou anal, por exemplo, ou ao afirmar em versos que os homens têm “aguante” (resistência) enquanto os putos não têm.

O mundo masculino não se opõe apenas ao mundo feminino, mas também aparece associado à ideia de maturidade a autonomia, ao passo que uma das formas de diminuir o rival é infantilizá-lo. Os insultos também podem estar vinculados a posição social marginal (vileiro), a nacionalidade (boliviano), a pertença étnica (negro ou judeu) ou a corporalidade (gordo). Estes tipos de xingamentos são explorados em maior profundidade no capítulo 6 – “Negros, extranjeros y villeros” –, onde constatamos que a alteridade é representada nos “cantitos” como estrangeira, mestiça e pobre, vinculada a territórios e “hinchadas” particulares sem necessária conexão com a realidade social. O enfrentamento a estereotipização e ao estigma aparece de três formas nos “cantitos”: negação, imputação a outro ou conversão deles em emblema da “hinchada”.

Ainda que vários estudos tenham abordado a relação entre esporte e identidade e os fenômenos de violência no futebol, poucos trataram a questão da etnicidade e da discriminação nestes

contextos. Bundio enriquece a compreensão sobre a agressividade dos torcedores ao tomá-la como socialmente significativa e parte de um drama social e demonstra a importância do futebol na construção da masculinidade argentina, assim como na legitimação de estereótipos de gênero, raça, classe e nacionalidade numa perspectiva interacionista. Embora as pesquisas sociológicas sobre o esporte já tenham constituído um campo consolidado, os gritos, hinos e canções de torcidas não tem sido objeto de investigações aprofundadas com raras exceções. O presente livro contribui de modo extremamente competente para preencher essa lacuna, reconstituindo histórica e etnograficamente os espaços, os agentes, as práticas, as dinâmicas, os discursos, os seus sentidos e significados a partir do referencial teórico antropológico dos rituais e da performance.

Ana Paula Comin de Carvalho é Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

RECEBIDO: 28/02/2022

APROVADO: 30/08/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHAS

Álvarez Veinguer, A.; Arribas Lozano, A. & Dietz, G. (eds.). (2020). *Investigaciones en Movimiento: Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO. 442 pp.

SILVIA RODRIGUES FOLLADOR

Fundação Getúlio Vargas, São Paulo/SP, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8703-0875>

silviarf08@gmail.com

Nos últimos anos, o questionamento sobre como, porque e para quem produzimos conhecimento ganhou um espaço crescente em discussões acadêmicas na área de Ciências Sociais e, mais especificamente, na Antropologia. A presente coleção de ensaios reflete sobre essa questão e valoriza a busca por outros saberes, assim como se dedica a refletir sobre novos e diferentes modos de produzi-los. Para tanto, os editores citam dois objetivos centrais: 1) a análise das complexidades, tensões e contradições do processo criativo; 2) a promoção de diálogos e trocas entre diferentes experiências de pesquisa e escrita acadêmica. No entanto, já na introdução, advertem que a obra não pretende ser uma coletânea de ‘receitas’, uma vez que o propósito é demonstrar que cada situação específica de pesquisa exige da pessoa pesquisadora treinamento e presença de espírito para se adaptar ao seu respectivo contexto.

A intenção de criar e difundir conhecimento de modos alternativos está presente na própria maneira pela qual o livro foi criado e distribuído: graças ao apoio do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais e ao projeto de pesquisa *Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política*, financiado pelo Ministério de Economia e Competividade espanhol, a obra tem acesso gratuito e aberto. Movidos pelo objetivo de divulgar textos em espanhol que descrevam e reflitam sobre a práxis da pesquisa, foram convidados – incluindo os três editores – 24 acadêmicos e acadêmicas ibéricas ou que trabalham em instituições da região.

Tal como um roteiro de leitura que conecta todos os trabalhos presentes na coletânea, os editores sugerem o emprego da matriz elaborada por Alberto Arribas Lozano, no capítulo 7. Único capítulo a não tratar de um caso concreto de pesquisa, sua finalidade é possibilitar a contemplação das práticas de pesquisa por meio de ‘nove pontos de conexão’, cujo ponto de partida é o que o autor chamou de “genealogia da colaboração”, exemplificada na pergunta “como você chegou até aqui?”. Os outros pontos exploram desdobramentos desta primeira indagação, tais como: a normatividade e a expe-

rimentação; a temática do poder e suas assimetrias; a relevância e a responsabilidade; confiança, interlocução e o papel da pessoa pesquisadora; entre outros. Vale ressaltar que o autor classifica a matriz como um protótipo e cada pessoa pesquisadora é convidada a apropriar-se dela e de até mesmo refiná-la.

Em suma, os capítulos podem ser lidos de maneira independente, sem a necessidade de seguir a ordem pré-estabelecida pelo sumário. No entanto, caso opte-se por ler o livro na íntegra, recomenda-se iniciar a leitura pelo capítulo escrito por Arribas, uma vez que todo livro se refere à matriz por ele desenvolvida. Cada capítulo representa uma oportunidade para conhecer como pesquisadores e pesquisadoras planejaram e desenvolveram suas etnografias a partir de diferentes lentes: etnografia colaborativa, decolonial, feminista, pesquisa-ação e observação participante. Os editores sugerem perguntas norteadoras para se ter em mente ao longo da leitura: “Podemos trabalhar juntas(os) pensando a partir de diferentes coordenadas, diferentes lutas sociais e diferentes lugares (corpos, geografias) de enunciação? Estamos dispostos a repensar nossa prática a partir do encontro com outras práticas?” (:16, tradução própria).

A primeira experiência relatada é a reflexão autocrítica sobre uma pesquisa de etnografia colaborativa realizada por Gunther Dietz e Laura Selene Mateos Cortés. Nela, ambos refletem sobre os erros e acertos da metodologia empregada ao longo de dez anos no projeto de pesquisa *InterSaberes*. O projeto buscou entender a participação de docentes, discentes e egressos que depois começaram a atuar como professores(as), assim como esses mesmos papéis poderiam mudar no decorrer dos anos. Dietz e Mateos nos conduzem pelos diferentes ciclos da pesquisa e detalham como em certos momentos as etapas foram mais ou menos colaborativas e ‘dialógicas’, extrativas ou ‘convencionalmente acadêmicas’. Os autores são bem-sucedidos ao fazerem um balanço ponderado sobre o que esses dois tipos de abordagem aportam para a pesquisa e quais são suas respectivas vantagens e limitações.

O segundo capítulo, escrito por Stefano Sartorello, se dedica a refletir sobre questões epistêmicas, metodológicas e ético-políticas de um projeto de educação comunitária indígena em Chiapas, México. A metodologia utilizada – denominada de *metodologia arraigada intercultural* (MAI), ou em tradução livre, metodologia enraizada intercultural – foi co-construída em oficinas por todos os atores envolvidos, indígenas e não indígenas, durante a própria pesquisa. Sartorello credits em grande parte o sucesso do projeto ao envolvimento e importância dada à pesquisa pelos próprios educadores indígenas. Partiu do grupo o desejo de sistematizar suas práticas pedagógicas interculturais, construídas em seus territórios ao longo de dez anos com o intuito de guiar a formação das próximas gerações de educadores indígenas. Do lado dos acadêmicos não indígenas – chamados *kaxlanes* pelos maias –, Sartorello discorre sobre a importância de assumir uma autovigilância epistêmica na qual se busca escutar mais do que falar. Para que houvesse um processo colaborativo de fato, as contribuições de educadores indígenas precisavam ser vistas como ‘formas paralelas de análises’ e não como dados etnográficos.

Na sequência, Aurora Álvarez e Antonia Olmos Alcaraz relatam suas experiências de etnografia colaborativa com um movimento por direitos habitacionais na Andaluzia, Espanha. Atentas à importância do particular e às demandas relativas a cada situação específica, as investigadoras criaram um espaço de escuta denominado ‘grupos de debate’. Esse espaço intersubjetivo contava “[com a] potência

do encontro sem uma maior pretensão formada a priori e entendendo esses encontros como espaços constituintes” (:117). Com isso, a intenção era que as metas e objetivos da pesquisa fossem construídos de maneira conjunta. No entanto, as pesquisadoras também relatam suas frustrações com o limite da metodologia, como a impossibilidade de as pessoas participantes atuarem ativamente na análise dos dados.

No capítulo 4, Adolfo Estalella e Tomás Sánchez Criado discorrem sobre as particularidades da colaboração na etnografia contemporânea. Argumentam que a colaboração é um desafio relacional que não se limita ao trabalho de campo. Segundo eles, a partir das relações estabelecidas no campo é necessário definir formas adequadas de prestar contas para os sujeitos da pesquisa. A forma como isso se dará não deveria se resumir a uma aplicação rígida de metodologias. Os autores defendem a necessidade de se ir além da aplicação de técnicas de pesquisa para se pensar em metodologias que são resultados do encontro com o campo – e com as pessoas que nele se encontram –, o que ambos denominaram de dispositivos de campo.

A problematização da autoria individual em trabalhos acadêmicos é realizada por Lola Martínez Pozo. Ao relatar a sua experiência de pesquisa etnográfica feminista acerca da genealogia das mobilizações LGBTQIA+ na Espanha, Martínez reflete sobre a dificuldade de traduzir as epistemologias feministas, que ancoram o seu trabalho, em resultados de sua pesquisa, especialmente no que se refere à autoria. Ela problematiza o risco da apropriação individual do conhecimento que, na verdade, resulta de uma interação coletiva com sujeitos do campo. O caminho por ela encontrado para evitar tal apropriação consiste no que a autora chama de ‘articulação de conhecimento’, que pode ser compreendida como uma simetrização de diferentes tipos de conhecimentos, sejam eles relativos a correntes teóricas, discursos ou experiências de ativistas participantes da pesquisa.

Em seguida, o livro nos coloca diante da seguinte questão: seríamos capazes de desenvolver um projeto colaborativo a partir de um grupo que não existia a priori? Ángel Luis Lara Rodríguez responde essa pergunta, no capítulo 6, ao narrar a sua experiência de criação colaborativa de uma telenovela com mulheres mexicanas que vivem sem documentação na cidade de Nova York. A pesquisa tinha os objetivos de cartografar e tornar visível a vida e as necessidades dessas mulheres, além de ser um meio de comunicação para outras pessoas que se encontram na mesma situação, especialmente outras mulheres. O trabalho é um rico relato sobre o desenvolvimento de pesquisas colaborativas com pessoas que não possuíam uma familiaridade prévia com o tema. O capítulo também problematiza a dificuldade de se criar um significado comum com as participantes e sobre como isso pode influenciar no engajamento delas.

No capítulo 8, Norma Rosales-Anderson revisita sua pesquisa comparativa, realizada para o seu doutorado, sobre a avaliação de qualidade em instituições de ensino superior indígenas em três países: Aotearoa-Nova Zelândia, Argentina e Chile. Para isso, ela empregou a teoria Kaupapa Maori para demonstrar a divergência ontológica ao pensar a qualidade de ensino a partir de uma lente racional neoliberal vis-à-vis uma lente baseada em cosmovisões indígenas.

A questão sobre a natureza da confiança entre pesquisadora e os indivíduos presentes no campo é debatida pelas pesquisadoras Carmen Gregorio Gil, Paula Pérez Sanz e María Espinosa Spínola no capítulo 9. A partir da experiência de engajamento em uma antropologia feminista, elas relatam

as tensões e dificuldades vividas em pesquisas já realizadas. Aspectos como relações de poder, subalteridade e a intersecção de diferentes marcadores sociais são objeto de análise e problematização. Como um possível caminho para realizar uma pesquisa feminista marcada por contextos de desigualdade, no lugar de propor relações de confiança, as autoras sugerem o estabelecimento de relações de cuidado.

No capítulo 10, Ariana Sánchez-Cota e Luca Sebastian se desafiam a reimaginar um dos métodos mais tradicionais da etnografia: a entrevista. Com a intenção de desenvolver uma pesquisa colaborativa, os dois se propuseram a sair de uma lógica extrativista e a realizar o que chamaram de entrevistas/conversas. A ideia era partir de uma interação individual de curto prazo para construir uma colaboração mais duradoura, que desencadearia um processo colaborativo. Isso se deu ao testarem a devolução da entrevista transcrita para a pessoa entrevistada com o objetivo de estabelecer um vínculo que, ao contrário de ser uma etapa final, seria um processo em construção. Por se tratar de uma pesquisa sobre um movimento social de moradia no qual as pessoas ativistas tinham outras urgências, essa dinâmica não se mostrou tão frutífera quanto esperavam.

O capítulo 11 narra a experiência de Jaime Vera, Mariana Mora, María Paula Saffon, Pablo Gómez Mayra Ortiz e Ana Paula Félix em uma pesquisa-ação nascida das consequências da violação de direitos humanos, sobretudo aquelas desencadeadas pelo terremoto ocorrido na Cidade do México em 2019. A pesquisa tinha o objetivo de oferecer uma contranarrativa oficial, na qual as vítimas poderiam se apoiar para contestar a coleta de dados realizada pelo governo e assim exigir os seus direitos. Os autores revisitam, a partir de testemunhos, todo o processo de documentação, sistematização e análise de dados conjunta e fazem um balanço sobre as possibilidades e limites dessa abordagem.

Rocío García Soto, no capítulo seguinte, retrata seu processo de pesquisa de observação participativa em um coletivo que luta pelo direito de habitação, bem como suas dúvidas a respeito de como deveria ser essa participação e os limites de seu envolvimento. Ela ainda relata como aguardava um giro colaborativo por parte do coletivo, mas que, ao invés disso, foi ela que se deslocou do papel de especialista. No decorrer da pesquisa, a pesquisadora exerceu um papel cada vez mais de ativista, o que transformou a pesquisa numa prática participativa-observadora.

Por fim, no último capítulo, Alberto Colin Hizar narra sua pesquisa educacional com movimentos indígenas e populares na região de P'urhepecha em Michoacán, México. Sua inquietação é sobre como desenvolver uma pesquisa que não cometa violência epistêmica e que seja relevante para os sujeitos em questão. Um possível caminho seria o de colocar a pesquisa a serviço dos interesses coletivos dos sujeitos, favorecendo assim o trabalho em processos de interaprendizagem.

Investigaciones en Movimiento: Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales representa uma oportunidade valiosa para mergulharmos no processo de criação de conhecimento em toda a sua riqueza: dúvidas, dificuldades, erros, acertos e conquistas de cada relato. Ao se preocupar em discutir como pessoas pesquisadoras podem construir outros tipos de conhecimento, que não seja autoritário e extrativista, a obra se constitui como um convite para a pessoa leitora refletir sobre suas práticas e posturas em seus respectivos campos de pesquisa, e para além deles.

Silvia Rodrigues Follador é Doutoranda em Administração Pública e Governo na Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (FGV EAESP).

RECEBIDO: 17/02/2022

APROVADO: 05/08/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHAS

Barbosa, G. (2022). *The Best of Hard Times: Palestinian Refugee Masculinities in Lebanon*. Syracuse, New York: Syracuse University Press. 360 pp.

RAFAEL GUSTAVO DE OLIVEIRA

Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Letras Orientais, São Paulo/SP, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-1801-7030>
rafaelgus@usp.br

Fluxos migratórios e deslocamentos forçados, causados por desastres naturais ou conflitos diversos, têm tomado notório destaque nos noticiários e debates contemporâneos. Recentemente, um importante evento tomou os holofotes midiáticos em todo o mundo no mesmo período em que Gustavo Barbosa lançou seu livro, a saber, as investidas russas em território ucraniano, no início do ano de 2022. Em função da chamada “guerra na Ucrânia”, o fluxo de sujeitos forçosamente deslocados tornou-se bastante notável. Embora as notícias referentes aos migrantes e refugiados ucranianos tenham tomado lugar central nas divulgações midiáticas em geral, contextos mais amplos de deslocamento forçado – por parte, agora, da parcela de uma comunidade europeia – tornaram-se componentes importantes de debates sobre o assunto. Neste sentido, figurou a comparação entre o tratamento recebido pelos refugiados europeus *versus* o tratamento e acolhimento recebido por comunidades em refúgio advindas de outras conjunturas e nacionalidades – em geral, não europeias.

Dentre as menções diversas a outros contextos, no seio dos debates sobre deslocamento forçado, destacaram-se aquelas com referência aos grupos palestinos na diáspora ou à situação na própria Palestina. Estas menções traçaram referências tanto entre a ocupação militar israelense e as incursões do exército russo na Ucrânia, como entre as políticas de acolhimento dos refugiados ucranianos e a já longa situação do refúgio palestino ao redor do globo e, em especial, no Oriente Próximo. Mostrando-se contrapostas, estas comparações assumiram uma postura crítica, apontando a diferença entre o tratamento dado aos refugiados palestinos e aquele dado aos deslocados europeus.

Minha escolha por começar esta resenha com esta breve exposição não foi arbitrária. Este é o contexto contemporâneo, de debate acadêmico e midiático, no qual se insere o livro *Best of Hard Times: Palestinian Refugee Masculinities in Lebanon*, do antropólogo brasileiro Gustavo Barbosa. Neste sentido, lançar luz sobre grupos de refugiados advindos das periferias globais se torna, sem dúvidas, absolutamente necessário. Escrito a partir de sua tese de doutorado, defendida em 2014 na London School of Economics and Political Science, Inglaterra, o trabalho é resultado de dois anos de

estadia nos campos de refugiados palestinos no Líbano e, nesta publicação em especial, no campo de refugiados de Shatila.

Partindo de um notável amparo etnográfico, o autor apresenta, de forma envolvente, sua própria relação com aqueles que são as figuras centrais em suas reflexões, os homens e a im/possibilidade de expressão de suas masculinidades. A leitura de seu livro me trouxe à lembrança, de forma bastante vívida, os *shababs* (jovens homens – como referidos em língua árabe) que conheci durante o meu trabalho de campo, na Palestina, por iguais dois anos, e onde me encontro no momento em que escrevo estas linhas. Afirmando isto por perceber que o cuidado do autor com a apresentação destes interlocutores faz com que a compreensão das dinâmicas locais se mostre bastante clara, mesmo para o leitor não familiarizado com o contexto árabe médio-oriental. Dito de outra forma, os *shababs* são apresentados por Gustavo Barbosa aproximando-os do leitor, afinal, é a eles e à sua masculinidade que o trabalho diz respeito. Em seu livro, o autor busca examinar como, através das dinâmicas locais entre diferentes gerações, demandas e contextos, os jovens refugiados, entrando em idade adulta, constroem e expressam sua masculinidade – refletindo sobre como a atuação enquanto “provedores” se tornou impossibilitada. Para tanto, Barbosa contrapõe as gerações mais novas, os *shabab*, com as mais velhas, os *fida'iyin* (palestinos que compuseram a luta armada contra a ocupação colonial israelense nos 1970).

No decorrer dos capítulos, Barbosa trata de questões diversas, como as dificuldades na expressão da sexualidade e masculinidade dos *shabab* em função da precariedade do mercado de trabalho e ausência do movimento de resistência militar. Também, aborda questões relacionadas à busca pela estabilidade econômica, componente, a priori, de expressões de masculinidade. O autor comenta, por exemplo, que um de seus interlocutores pediu-lhe um valor em dinheiro, alegando que o usaria para investir em seus estudos. Contudo, ao visitá-lo, deu-se conta de que este construía uma casa com vistas em seu futuro casamento. Ao indagá-lo sobre não ter meios financeiros para pagar seus estudos mas, ao mesmo tempo, construir uma casa, este responde que não havia tempo para primeiro estudar e, só então, buscar emprego e constituir família, sucessivamente. Para ele, é necessário “fazer tudo de uma só vez”.

As relações afetivas dos homens palestinos são, também, ponto central nas observações de Barbosa. Bastante comum também na Palestina, como observei em meu próprio campo, as chegadas e partidas de pessoas estrangeiras e o estabelecimento de relações, comumente efêmeras, entre estas e residentes, é parte notória das dinâmicas locais. Assim, a partir do relato da relação afetiva de um de seus interlocutores com uma mulher estrangeira, Gustavo pontua que as expressões de masculinidade dos *fida'iyin*, mesmo sendo distintas daquelas expressas pelos *shabab*, não pressupõem uma “crise de masculinidade” para os segundos – ainda que as masculinidades locais possam estar relacionadas com um heroísmo palestino referente a um tempo passado. O autor argumenta, a partir disto, que as lutas e demandas contemporâneas e, por conseguinte, relações afetivas e expressões de masculinidade, são distintas daquelas referentes aos anos 1980.

Fazendo uma alusão direta ao capítulo final de “*A Interpretação das culturas*”, de Clifford Geertz, o autor discorre, no quinto capítulo, sobre a criação de pombos em Shatila, atividade praticada por homens, demonstrando como a relação dos *shabab* com as aves e com outros criadores não se restringe

à mera atividade da columbicultura. Assim, traçando paralelos com as brigas de galo balinesas, percebe-se que a criação de pombos é parte constitutiva da expressão de seus papéis sexuais. Além disso, pode-se relacionar o vôo das aves com a construção de uma representação de liberdade. Neste sentido, quem voa não são apenas os pombos, mas, também, seus criadores, que “voam” com estes.

A vida na diáspora é composta por complexidades das mais plurais. Deste modo, para além da mera descrição generalista do cotidiano dos refugiados, Gustavo Barbosa traz pontos interessantes e importantes sobre as im/possibilidades de expressão de masculinidade entre os *shabab* de Shatila. Além disso, debates sobre refúgio, deslocamentos, migração e migração forçada são de notável importância, tendo grande evidência nos dias atuais.

As políticas europeias de acolhimento das populações deslocadas, advindas de outros continentes, têm se mostrado distintas vis-a-vis os tratamentos dados aos deslocados da própria Europa. Com isso, as dinâmicas e demandas locais, para diferentes grupos em diáspora, são distintas. Também, neste sentido, a representação imagética de pobreza e sofrimento relacionada aos campos de refugiados – em especial do Oriente Médio e do continente africano – com frequência subtrai dos sujeitos sua agência, fazendo destes lugares e das pessoas que os compõem meros objetos passivos, dependentes das esferas públicas e sem atuação política.

Entretanto, como diversos trabalhos sobre o tema têm mostrado, os sujeitos refugiados constroem e exercem agência, mostrando-se atores ativos em esferas diversas, contrariando a presunção da impossibilidade de atuação política, por exemplo, ou mesmo do exercício da sexualidade e, neste livro, de masculinidades. Estes refugiados mostram-se componentes da construção e manutenção de redes de sociabilidade, de expressões identitárias, de sexualidade e gênero, de economias diversas, de distinções hierárquicas, entre outros. É neste debate, que visa trazer os sujeitos refugiados como agentes constitutivos de suas dinâmicas cotidianas, que o livro de Gustavo Barbosa se insere. É, também, neste sentido que seu livro ganha importância e mérito, uma vez que, frente aos complexos e delicados meandros da situação de refúgio, traz ao leitor experiências cotidianas não apenas relacionadas com expressões de masculinidade, mas também relacionadas ao refúgio e suas consequências, em especial a partir do Sul global.

A notável relevância do trabalho de Gustavo Barbosa reside, assim, no seio desta discussão. Trazendo à luz as complexidades da vida na diáspora, a leitura deste livro é fundamental não apenas para interessados na Palestina ou nos refugiados palestinos mas, também, para qualquer pessoa que busque se aprofundar nos debates sobre refúgio e gênero, especialmente a partir de comunidades diaspóricas não europeias.

Rafael Gustavo de Oliveira é Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador pós-doc vinculado ao Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo (USP).

RECEBIDO: 10/04/2022

ACEITO: 21/11/2022

PUBLICADO: 23/12/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

NOMINATA

Nominata de pareceristas (2022)

Nome	Titulação	Filiação Institucional
Adone Agnolin	Doutorado em Sociologia	Universidade de São Paulo, Brasil
Amaral Arévalo	Doutorado em Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo	Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil
América Larraín	Doutorado em Antropologia Social	Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Ana Rosa Cloclet da Silva	Doutorado em História	Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil
Ana Teles da Silva	Doutorado em Sociologia e Antropologia	Instituto Brasileiro de Museus, Brasil
Andrea Ciacchi	Doutorado em Estudos Ibéricos	Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil
Carlos Sandroni	Doutorado em Musicologia	Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
Ciméa Barbato Bevilaqua	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Daniel de Souza Campos	Doutorado em Serviço Social	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Edilene Cofacci de Lima	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Eliane Tania Martins de Freitas	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Ewelter de Siqueira e Rocha	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Estadual do Ceará, Brasil
Fernando de Tacca	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Francesca Bassi	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Ian Packer	Doutorado em Antropologia Social	Ecole Normale Supérieure Paris, França
Jadir de Moraes Pessoa	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade Federal de Goiás, Brasil
Jimena de Garay Hernández	Doutorado em Psicologia Social	Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil
Karina Kosicki Bellotti	Doutorado em História Cultural	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Lara Facioli	Doutorado em Sociologia	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Liliana de M. Porto	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Lorenzo Macagno	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Lucas Pereira de Melo	Doutorado em Ciências	Universidade de São Paulo, Brasil
Luis Felipe Rios de Nascimento	Doutorado em Saúde Coletiva	Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
María Alejandra Salguero Velázquez	Doutorado em Sociología	Universidad Nacional Autónoma de México, México
Marina Ramos Neves de Castro	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Pará, Brasil
Melvina Afra de Araújo	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Michelle Ferreira Maia	Doutorado em História	Centro Universitário Uninta, Brasil
Mónica Rotman	Doutorado em Antropologia	Universidad de Buenos Aires, Argentina
Natã Souza Lima	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Nicole Weber Benemann	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal de Pelotas, Brasil
Oscar Calavia Sáez	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	École Pratique des Hautes Études, França
Paulo Renato Guérios	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Paraná, Brasil
Régia Cristina Oliveira	Doutorado em Sociologia	Universidade de São Paulo, Brasil
Roberta Bivar Carneiro Campos	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
Silas Guerriero	Doutorado em Ciências Sociais	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
Stephen Baines	Doutorado em Antropologia	Universidade de Brasília, Brasil
Taís de Sant'Anna Machado	Doutorado em Sociologia	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Tiago Pires	Doutorado em História	Bulgarian Academy of Science, Bulgária
Victor Hugo Neves de Oliveira	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade Federal da Paraíba, Brasil
Virginia Vecchioli	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia aceita as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.2. **Ensaio bibliográfico:** balanço crítico sobre a contribuição de um ou vários livros, desde que tratem de temas correlatos, ao campo da Antropologia. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos três últimos anos, seja título nacional ou estrangeiro. Devem apresentar no título a referência completa da obra analisada, conforme o padrão bibliográfico adotado pela revista. Não devem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes no campo da Antropologia e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais (autor e/ou editoras) permitindo sua publicação em português. O eventual pagamento de taxas relativas à autorização da tradução é de responsabilidade do proponente da tradução. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) como primeiro(s) autor(es), seguido pelo nome do(s) entrevistador(es). Deve conter uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

1.6 **Ensaio etnofotográfico:** ensaios visuais contendo entre 6 e 12 imagens, p&b ou coloridas, com resolução a partir de 300 dpi. Legendas são opcionais. Os ensaios devem ser acompanhados de uma apresentação com até 2.000 palavras e as devidas autorizações de uso de imagem.

2. Todas as submissões indexadas, com exceção das resenhas, precisam ser acompanhadas por três elementos: título, resumo e palavras-chave, todos apresentados em português e em inglês, dispostos na primeira página do material. O resumo deve conter entre 100 e 150 palavras. A lista de palavras-chave deve conter entre três e cinco descritores, separados por ponto-e-vírgula. Recomenda-se a utilização do Thesaurus UNESCO ou ERIC para definição dos descritores.

3. São aceitas submissões em fluxo contínuo e mediante chamadas específicas.

4. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia (*desk review*), e por

pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

5. As submissões devem ser encaminhadas exclusivamente via SER - UFPR. Os textos devem ser submetidos em formato .DOC (não serão admitidas submissões em PDF). A primeira versão do texto deve ser submetida sem quaisquer marcas de identificação de autoria (isto é, sem nome e informações institucionais, agradecimentos, vinculação do artigo a projetos de pesquisa e financiamentos), assegurando a avaliação por pares cega. Pela mesma razão, os trabalhos de própria autoria eventualmente citados no manuscrito devem ser substituídos pela seguinte notação: Autor/a, ano.

6. Durante a submissão os autores deverão registrar na plataforma os seguintes metadados: nome completo; ORCID ID, filiação institucional (nome da instituição por extenso), país, resumo da biografia (titulação máxima), título da submissão em português, resumo em português, área de conhecimento, palavras-chave, idioma e, se for o caso, agência de financiamento da pesquisa. Também se solicita a inclusão das referências bibliográficas (com doi, sempre que disponível) no respectivo campo da plataforma OJS, que hospeda a revista.

7. Imagens (em formato JPG, TIFF ou GIF) devem sempre ser encaminhadas como documentos suplementares, uma a uma, com resolução mínima de 300dpi. O texto principal deve apresentar indicação do ponto da inserção das imagens. No texto, todas as figuras devem ser numeradas e tituladas corretamente, incluindo a devida fonte da imagem e, quando cabível, autorização para sua reprodução.

8. Os textos deverão ser formatados considerando os seguintes parâmetros: tamanho A4; margens de 3 cm; fonte Times New Roman, corpo 12; espaçamento entrelinhas 1,5; espaçamento entre parágrafos 0; alinhamento justificado; recuo especial na primeira linha 1,25. Citações superiores a três linhas devem aparecer em parágrafo próprio, com recuo de quatro centímetros, fonte Times New Roman, corpo 11, espaçamento entrelinhas 1,0.

9. Deve-se reservar o recurso das notas para esclarecimentos e adendos substantivos ao texto. O uso de notas meramente referenciais deve ser evitado, devendo a remissão à bibliografia ser inserida diretamente no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/vírgula/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins, 1995:43-47). Recomenda-se que as notas não ultrapassem a extensão de 500 caracteres com espaço.

10. O uso do itálico deve ser reservado a palavras estrangeiras, termos nativos e títulos de obras citadas no corpo do texto. Negritos e sublinhados não devem ser utilizados no corpo do texto.

11. A partir de 2021 a Campos passou a adotar o estilo de referência da **American Psychological Association (APA) - 6a. ed**. Dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, as referências devem respeitar (com especial atenção ao uso de maiúsculas, itálico, pontuação e ordem de elementos) o formato que aparece nos seguintes exemplos:

a) livro

Único autor: Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Dois ou mais autores: Comaroff, J. & Comaroff. J. (1992). *Ethnography And The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.

b) coletânea na íntegra

Overing, J. (ed). (1985). *Reason and Morality*. London & New Yoik: Tavistock Publications.

c) capítulo de livro

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. In: C. MacCormack & M. Strathern (eds). *Nature, culture and gender* (pp. 174 - 222). Cambridge: Cambridge University Press.

d) artigo em periódico

Herzfeld, M. (2019). What is a polity? 2018 Lewis H. Morgan Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 23-35. <http://dx.doi.org/10.1086/703684>

e) tese acadêmica

Garcia Jr, A. R. (1983). *O Sul: Caminho do Roçado - Estratégias de Reprodução Camponesa e Transformação Social* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

12. Direitos Autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. Qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à Campos.

13. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

C Δ M

P O S