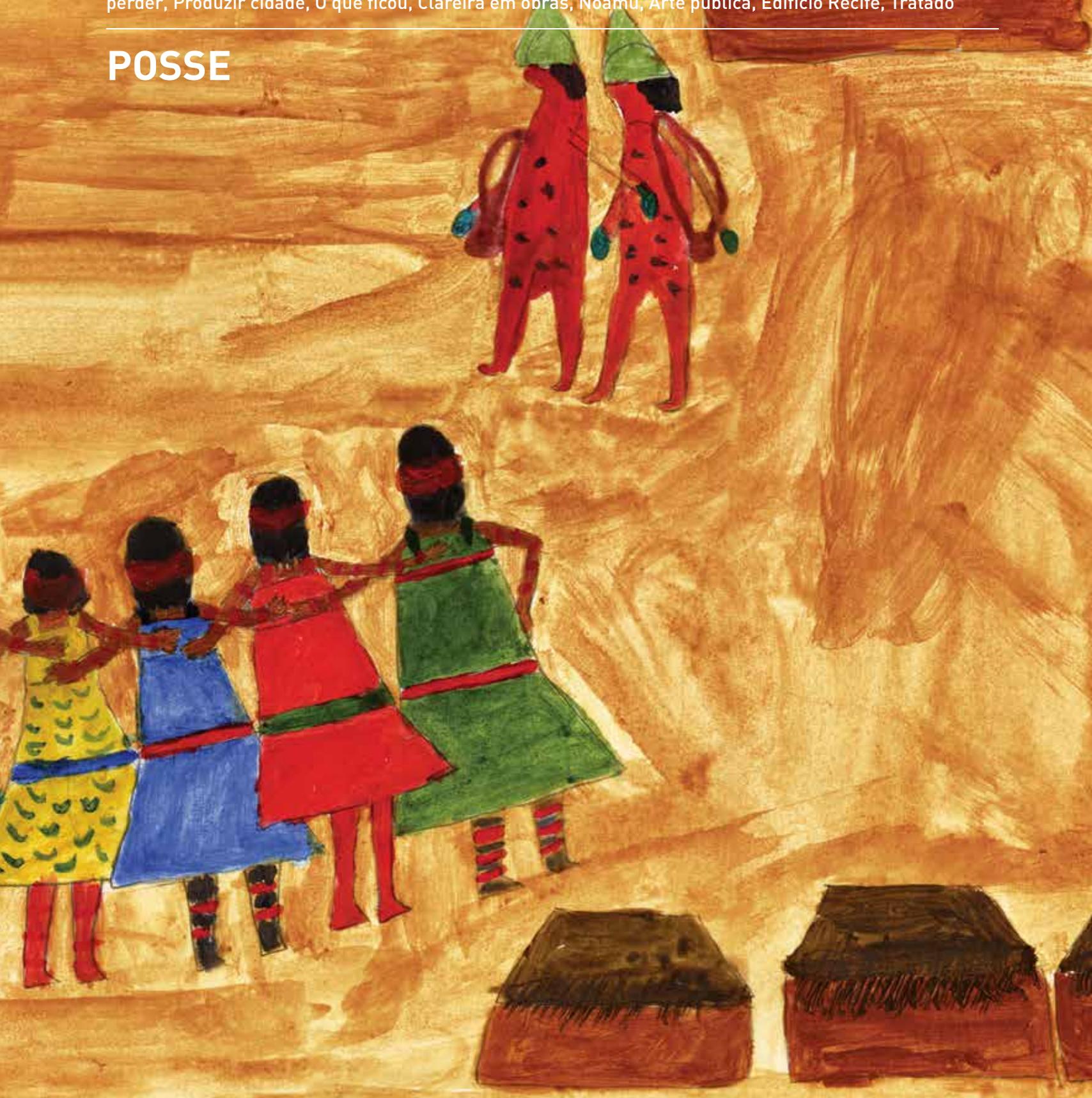


# PISEAGRAMA

Margens indomáveis, Lagoa do ouro: imaginário, Poké'ixa ûti, Produto de genocídio, Rojeroky hina ha roike jevy tekohape, Hitupmã'ax, Recipropriedade, Mercadores, Viver com nada, Coisas que carrego comigo, Somos da terra, Composição nº2, Senzala terreiro quilombo, Jardim do Seu Neca, A cidade é nossa horta, Melhor que acessar, Vaga, Meu corpo me pertence, Sobre o aborto, Vidas hipotecadas, Casas para não perder, Produzir cidade, O que ficou, Clareira em obras, Ñoamu, Arte pública, Edifício Recife, Tratado

## POSSE





# POSSE

---

- 02 **Margens indomáveis**  
Anna Tsing
- Lagoa do Ouro: Imaginário**  
Silvan Kälín
- 12 **Poké'ixa ûti**  
Luiz Henrique Eloy Terena
- Produto de genocídio**  
Paulo Nazareth
- 18 **Rojeroky Hina Ha Roike Jevy Tekohape**  
Tonico Benites
- Hitupmã'ax**  
Suely Maxakali e Isael Maxakali
- 26 **Recipropriedade**  
Alexandre Nodari
- Mercadores**  
Jaime Lauriano
- 36 **Viver com nada**  
Wellington Cançado
- Coisas que carrego comigo**  
Selma Andrade
- 44 **Somos da terra**  
Antônio Bispo dos Santos
- Composição nº2**  
Abdias Nascimento
- 52 **Senzala, terreiro, quilombo**  
Mametu N'Kise Muiandê e Makota Kidoiale
- Jardim do Seu Neca**  
Ana Rocha
- 62 **A cidade é nossa horta**  
Marco Clausen
- 66 **Melhor que acessar**  
Roberto Andrés
- Vaga**  
Tatiana Blass
- 74 **Meu corpo me pertence**  
Fernanda Regaldo
- Sobre o aborto**  
Laia Abril
- 84 **Vidas hipotecadas**  
Ada Colau e Adrià Alemany
- Casas para não perder**  
Clara Nubiola
- 90 **Produzir cidade**  
Raquel Rolnik
- O que ficou**  
Coletivo Gringo
- 98 **Clareira em obras**  
Thiago Magri Benucci
- Ñoamu**  
Poraco Yanomami
- 108 **Arte pública**  
Renata Marquez
- Edifício Recife**  
Bárbara Wagner e Benjamim de Burca
- 120 **Tratado**  
Clara Ianni

# MARGENS INDOMÁVEIS

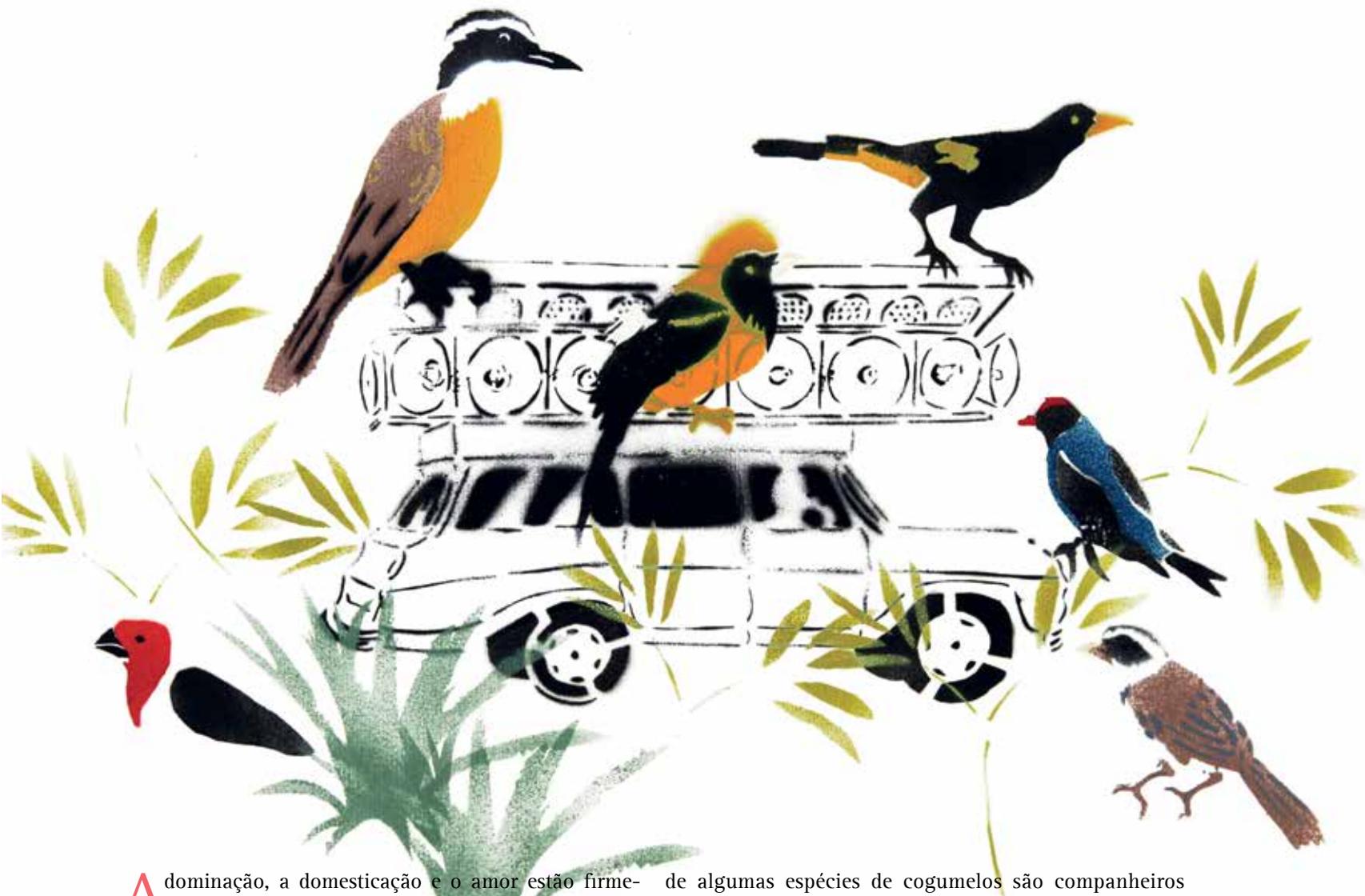
Texto de Anna Tsing

**Lagoa do Ouro: Imaginário**, desenhos em estêncil de Silvan Kälin

---

A diversidade biológica e social fervilha nas margens despercebidas das selvas urbanas e áreas rurais e implica formas de identificação e companheirismo que contrastam com a nossa noção de propriedade privada e com a hiperdomesticação de mulheres e plantas.





A dominação, a domesticação e o amor estão firmemente entrelaçados. A casa, nosso seguro lar, é onde essas dependências intra e interespecíficas atingem seu auge de saturação. Talvez essa não seja a melhor ideia para uma vida multiespécies na Terra. Considere, em vez disso, a abundante diversidade que margeia as estradas. Ou considere os cogumelos.

Perambular e amar cogumelos são atividades que se retroalimentam. Caminhar é a velocidade do prazer corpóreo e da contemplação e é também a melhor velocidade para procurar cogumelos. Depois das chuvas o ar tem um cheiro fresco de ozônio, seiva e folhíço. Meus sentidos estão vívidos de curiosidade. Não há coisa melhor do que deparar com as camadas laranja dos cantarelos (*Cantharellus cibarius*) penetrando na umidade escura. Ou com as bolotas quentes dos tortulhos (*Boletus edulis*) pipocando na terra esfarelenta. Cogumelos provocam a excitação da cor, da fragrância e do design, além do orgulho de quem é o primeiro a encontrá-los. Mas, dentre os prazeres que eles provocam, parece-me que os maiores são dois: primeiro, a recompensa generosa da dádiva; e, segundo, a oferta de um lugar que guiará as caminhadas futuras.

Esses cogumelos não são produtos de meu trabalho, e pelo fato de eles não me terem exigido dedicação e cuidado, saltam às minhas mãos com todo o deleite do inesperado. Em muitos casos, o corpo vegetativo (micélio), que sazonalmente frutifica cogumelos, persiste ao longo das estações; além disso, os corpos vegetativos

de algumas espécies de cogumelos são companheiros vitalícios de árvores específicas. Se você quiser encontrar cantarelos na Califórnia central, você deve procurar sob os carvalhos. Mas não sob qualquer carvalho: você deve procurar “o” carvalho que vive com o micélio de cantarelos. Se você visita aquele ponto o suficiente para conhecer as flores de cada estação e a atividade dos animais, você produziu um lugar familiar na paisagem. Lugares familiares são o início da apreciação das interações multiespécies.

A busca por alimento funcionou exatamente dessa forma na maior parte da história humana. Para encontrar uma planta, um animal ou fungo útil, os forrageadores localizavam lugares familiares e retornavam a eles continuamente. Rifles e superpopulação de peixes em reservatórios tornam possível matar algo com sucesso numa passagem aleatória pela zona rural, mas os caçadores e pescadores esportivos se dão ainda melhor com um guia local. Por meio de seus lugares familiares, os forrageadores aprendem não só sobre as relações ecológicas, mas também sobre o acaso nas histórias naturais que permitiu que certas espécies e associações de espécies pudessem ocorrer em certos locais.

Os lugares familiares de procura de alimento não requerem exclusividade territorial. Suas geografias expansivas e sobrepostas resistem a modelos comuns que dividem o mundo em “o seu espaço” e “o meu”. Além disso, os forrageadores, mais do que se concentrarem em certas espécies individualizadas, atêm-se às paisagens com



seus múltiplos residentes e visitantes. Lugares familiares implicam formas de identificação e companheirismo que contrastam com a hiperdomesticação e a propriedade privada que conhecemos.

**C**ogumelos são bem conhecidos como companheiros. O conceito de “simbiose” – convivência interespecífica mutuamente benéfica – foi inventado para o líquen, uma associação de um fungo com uma alga ou com uma cianobactéria. Nessa interação, o parceiro não fúngico abastece o metabolismo do líquen por meio da fotossíntese; o fungo torna possível ao líquen viver em condições extremas. Ciclos repetidos de umidificação e dessecação não perturbam o líquen, pois o parceiro fúngico pode reorganizar suas membranas logo que a água aparece, permitindo a continuidade da fotossíntese.

Para os amantes dos cogumelos, o companheirismo interespecífico mais intrigante ocorre entre fungos e raízes de plantas. Nas micorrizas, os filamentos do corpo fúngico entram nas raízes das plantas ou formam uma bainha ao seu redor. As plantas-cadáver (*Monotropa uniflora*) e outras plantas sem clorofila são mantidas exclusivamente dos nutrientes que recebem dos fungos em suas raízes. Muitas orquídeas não podem nem mesmo germinar sem a assistência de fungos. Nesses casos, as plantas tiram sustento dos fungos. Na maioria dos casos, entretanto, é o fungo que obtém sustento da planta.

Mas os fungos de micorrizas não são egoístas quando se alimentam, eles trazem água para a planta e tornam

disponíveis os minerais do solo. Na longa história da Terra, os fungos foram responsáveis por enriquecer os solos e assim permitir que as plantas evoluíssem. Há árvores capazes de crescer em solos pobres por causa dos fungos que trazem fósforo, magnésio, cálcio e outros nutrientes às suas raízes. Muitos dos mais valorizados cogumelos culinários são micorrizas.

Os fungos nem sempre são benignos nas suas associações interespecíficas. São assustadoramente onívoros em seus hábitos de conversão de carbono. Vários fungos subsistem tanto de animais e plantas vivos como mortos. Alguns são ferozmente patogênicos e outros são parasitas irritantes (pense na frieira ou no pé de atleta). Alguns deslizam pelos intestinos de seus hospedeiros inocuamente esperando chegar a uma condição favorável para se multiplicar. Outros encontram substratos totalmente inesperados: *Cladosporium resinae*, originalmente encontrado em resinas de árvores, tomou gosto por combustível de aviões, causando o entupimento de tanques de combustível.

Os apetites fúngicos são sempre ambivalentes em sua benevolência, dependendo de nosso ponto de vista. A habilidade dos fungos de degradar a celulose e a lignina da madeira morta, tão temida pelos proprietários de casas de madeira, é também o maior presente dos fungos à regeneração florestal. Sem os fungos, a floresta estaria abarrotada de pilhas de madeira morta, e outros organismos teriam uma base de nutrientes cada vez menor. Assim, o papel dos fungos na renovação de ecossistemas



torna mais do que óbvio que os fungos são sempre companheiros de outras espécies. A interdependência entre as espécies é um fato bem conhecido – exceto quando diz respeito aos humanos.

**O** excepcionalismo humano nos cega. A ciência herdou das grandes religiões monoteístas narrativas sobre a superioridade humana. Essas histórias alimentam pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, em vez de instigar questões sobre a interdependência das espécies. Uma das muitas limitações dessa herança é que ela nos fez imaginar as práticas de ser uma espécie (humana) como se fossem mantidas autonomamente e, assim, constantes na cultura e na história. A ideia de natureza humana foi apropriada por ideólogos conservadores e por sociobiólogos que se utilizam de pressupostos da constância e autonomia humanas para endossar as ideologias mais autocráticas e militaristas. E se imaginássemos uma natureza humana que se transformou historicamente com variadas teias de dependência entre espécies? A natureza humana como uma relação entre espécies. Um recorte interespecífico para nossa espécie abre possibilidades de linhas de pesquisa tanto biológicas quanto culturais.

A domesticação é geralmente compreendida como o controle humano sobre outras espécies. Que tais relações podem também transformar os humanos é algo frequentemente ignorado. Além disso, tende-se a imaginar a domesticação como uma linha divisória: ou você está

do lado humano, ou do lado selvagem. Pelo fato dessa dicotomia se basear num comprometimento ideológico com a supremacia humana, ela apoia as mais incríveis fantasias, por um lado, de controle doméstico e, por outro lado, de autoprodução das espécies selvagens. Por meio dessas fantasias, as espécies domésticas são condenadas à prisão perpétua e à homogeneização genética, enquanto as espécies selvagens são “preservadas” em bancos de germoplasma enquanto suas paisagens multiespécies são destruídas. Apesar desses esforços extremos, a maioria das espécies dos dois lados da linha, incluindo os humanos, vive em complexas relações de dependência e interdependência. Prestar atenção a essa diversidade pode ser o início da apreciação de um modo interespecífico de ser das espécies.

**O**s cereais domesticaram os humanos. O caso de amor entre as pessoas e os cereais é um dos grandes romances da história humana. Uma de suas formas mais extremas começou há mais ou menos dez mil anos no Oriente Próximo, onde as pessoas começaram a cultivar trigo e cevada. Na gênese dessa domesticação, trocaram o afeto às paisagens multiespécies pela intimidade com apenas um ou dois cultivares.

O mais curioso sobre a domesticação de grãos no Oriente Próximo é que na maioria de sua extensão era muito fácil coletar grandes quantidades de trigo e cevada selvagens sem o duro trabalho do cultivo. Mesmo na década de 1960, a grande quantidade de grãos sel-



vagens fazia da coleta uma tarefa simples. A história que contamos a nós mesmos sobre a “conveniência” e “eficiência” de plantar em casa simplesmente não é verdadeira. O cultivo quase sempre requer mais trabalho do que o forrageamento.

Houve provavelmente muitas razões, da religião à escassez, para se experimentar a domesticação. Porém o que manteve e estendeu o cultivo de grãos foram a emergência das hierarquias sociais e a ascensão do Estado. A agricultura intensiva de cereais é bem-sucedida em um aspecto, em relação a outras formas de subsistência: o de apoiar as elites. Os Estados institucionalizam o confisco de uma porcentagem da colheita. Por toda a Eurásia, a ascensão dos Estados e de suas civilizações especializadas foi associada à disseminação da agricultura intensiva de cereais. Em alguns lugares o Estado sucedeu a agricultura; em outros, a agricultura sucedeu os Estados.

Os Estados promoveram a agricultura em suas insígnias e seus exércitos. Algumas vezes, outras formas de subsistência foram criminalizadas: apenas os fora da lei recusariam a dádiva da fertilidade estatal. E para aqueles no coração do Estado, essa dádiva de fertilidade poderia se manter, pelo menos em tempos bons, pelo amor.

A transformação biológica das pessoas e das plantas que acompanhou a agricultura intensiva de cereais pode ser melhor entendida, portanto, por meio do advento dos arranjos sociais hierárquicos e pela constituição do Estado. Estados encorajam o estabelecimento de fazendas sedentárias e estáveis. O Estado incentivou uni-

dades domésticas de base familiar e garantiu as formas de propriedade privada e de herança. O patriarca era o representante do Estado no nível da unidade de trabalho doméstica: era ele quem assegurava que os impostos e dízimos seriam recolhidos para a subsistência das elites. Foi no interior dessa configuração política que tanto as mulheres quanto os grãos foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade.

Os grãos da domesticação eram sementes com alto teor de carboidratos, e dietas com alto teor de carboidratos permitiram às mulheres terem mais filhos. Em vez de investirem em limitar a fertilidade, como fazem a maioria dos forrageadores, as pessoas repentinamente passaram a querer o número máximo possível de filhos, pois a família precisava de mais trabalho para os cereais. E a propriedade apoiada pelo Estado incentivou o trabalho dentro da família, ou seja, o trabalho infantil. Ter muitos filhos não significava apenas deixar a natureza trabalhar: nem todos os animais trabalham para maximizar a reprodução.

A reprodução humana fora de controle e não sustentável é uma característica de uma domesticação humana em especial: o caso de amor entre as pessoas e os grãos de cereais. Essa obsessão pela reprodução, por sua vez, limitou a mobilidade das mulheres e suas oportunidades para além do cuidado com as crianças. Apesar das possibilidades matriarcais criadas por esse processo, parece justo chamar esse caso de amor interespecífico de “a derrota histórica do sexo feminino”. Entretanto, onde quer que o poder do Estado tenha se atenuado, paisagens de



maior biodiversidade e de maior diversidade social continuaram a proliferar. O modelo de confinamento padronizado foi uma força poderosa por si mesma para manter as margens na marginalidade.

Os fungos são inimigos da monocultura e dos monocultores. Desde o século XIX, a agricultura científica suplantou os esforços de padronização das primeiras domesticações. Ela transformou a padronização em si no “padrão moderno”. Atualmente, apenas a padronização permite aos agricultores comercializar sua produção. Entretanto, a padronização torna as plantas vulneráveis a todo tipo de doença, incluindo aquelas causadas por fungos, conhecidas como ferrugens e carvões. Sem chances de desenvolver variedades resistentes, uma lavoura atacada pode morrer toda de uma só vez. A emergência de vastos campos de grãos prestou-se, portanto, a oferecer um banquete aos fungos fitoparasitas e a criar sua reputação de inimigos da civilização e do progresso.

A catástrofe fúngica mais famosa é provavelmente a peste da batata irlandesa. *Phytophthora infestans*, o míldio da batata, foi registrado pela primeira vez em 1835 e desenvolveu-se lentamente até o verão chuvoso e abafado de 1845, quando repentinamente todas as plantas da Irlanda estavam infectadas. Um milhão de pessoas passaram fome e talvez dois milhões tenham emigrado para os Estados Unidos. Como a manipulação genética e a clonagem passaram a afetar mais e mais cultivos, o alarme fúngico soa continuamente.

A empresa monocultora foi o motor da expansão europeia. As chamadas *plantations* produziram a riqueza – e o *modus operandi* – que permitiu aos europeus dominar o mundo. Fala-se em tecnologias e recursos superiores, mas foi o sistema de *plantation* que tornou possíveis as frotas marítimas, a ciência e a industrialização. As *plantations* são sistemas de plantio ordenado realizados por mão de obra de não proprietários e direcionados à exportação. Aprofundam a domesticação reintensificando as dependências das plantas e forçando a fertilidade. Tomando de empréstimo da agricultura de cereais promovida pelo Estado, investiu-se tudo na superabundância de uma só lavoura. Mas faltou um ingrediente: removeu-se o amor.

Em vez do romance conectando as pessoas, as plantas e os lugares, os monocultores europeus nos apresentaram o cultivo pela coerção. As plantas eram exóticas e o trabalho era realizado à força por meio da escravidão. Como as *plantations* formataram a maneira como o agronegócio contemporâneo é organizado, tendemos a pensar em tais arranjos como a única maneira de praticar agricultura.

Considere a cana-de-açúcar, uma participante-chave. Ninguém ama a monocultura de cana. Os trabalhadores da cana em Porto Rico saem para “se defender” e “brigar” com a cana. Contudo, entre os séculos XVII e XIX, as lavouras de cana-de-açúcar produziram a riqueza que abasteceu a conquista e o desenvolvimento europeus. Escravos foram levados da África Ocidental para o Novo



Mundo. O trabalho precário *coolie* da Índia e da China penetrou o Pacífico. Camponeses foram dominados e coagidos nas Índias. E ao forjar um novo antagonismo com as plantas das monoculturas, os seres humanos modificaram a natureza de ser espécie.

As elites estabeleceram seu senso de autonomia com relação às outras espécies: eles eram senhores e não amantes dos seres não humanos, ou seja, das espécies outras que vieram ao mundo para definir a autoatribuição humana. Mas para os monocultores isso só era possível na medida em que uma subespécie humana era formulada e produzida à força: alguém tinha que trabalhar na lavoura de cana. A biologia veio a significar a diferença entre proprietários livres e trabalhadores subjugados. As pessoas de cor trabalhavam nos canaviais; as pessoas brancas apenas os possuíam e administravam.

Desde o início, os fungos estavam lá, prontos para preencher os eventuais nichos. Depois do corte, a cana deve ser processada imediatamente para evitar a fermentação por fungos. A enorme escala dos canaviais e sua disciplina selvagem de trabalho são em parte uma resposta aos temores da fermentação, o que inspirou a construção de dispendiosos engenhos nas fazendas – e o desejo de mantê-los funcionando continuamente.

No entanto, a fermentação por fungos acabou se tornando uma dádiva aos monocultores. Não demorou para os canavieiros caribenhos perceberem que o melão, um subproduto do processamento do açúcar, ao reagir com os onipresentes esporos de leveduras, rapida-

mente se transformava em álcool. Assim nasceu o rum. Posteriormente, o açúcar veio a se tornar símbolo do consumo em massa, cimentando assim as expectativas de uma espécie autônoma que se alimenta de comida cuja espécie não pode ser reconhecida, que misteriosamente aparece do além.

**D**ividindo-nos firmemente em raças, as monoculturas refizeram o que é ser da espécie humana, a prática de ser um humano. As mulheres brancas se tornaram responsáveis por manter as fronteiras, seja das casas, das famílias, das espécies e da raça branca. Os fungos tropicais eram uma pequena parte do problema: o mofo e as infecções podiam sair de controle. Mantendo suas casas livres de mofo, mosquitos e miscigenação, as mulheres brancas nos trópicos se tornaram modelos da alienação de espécies e subespécies.

No século XIX, os discursos de higiene científica e eugenia informaram as segregações de espécie das mulheres brancas. A teoria dos germes de Pasteur foi testada e fomentada nos Trópicos, em que certos espaços controlados pelos brancos puderam ser organizados como laboratórios, com micro-organismos barrados nas fronteiras dos lares brancos. As mulheres brancas foram chamadas a seguir seus maridos aos Trópicos para manter as coisas limpas. Reimportada pelas metrópoles, tal higiene pública e privada alimentou as dicotomias de classe, informando distinções previamente existentes entre mulheres “doentes” e mulheres “contagiosas”.

As mulheres de alta classe se tornaram vulneráveis anjos do lar, enquanto as mulheres pobres eram acusadas de agentes de infecções. Ambas receberam ordens renovadas de reprodução. As famílias pobres precisavam de mais força de trabalho, particularmente quando o trabalho infantil permitia a sobrevivência de muitos adultos. As famílias com privilégios se fortaleceram com o avanço da ideia de raça, já que as mulheres tinham de gerar seus herdeiros.

Com a fetichização do lar como espaço de pureza e interdependência, as intimidades extradomésticas, sejam internas à espécie ou entre espécies, pareciam fantasias arcaicas (a comunidade, o sitiante) ou questões passageiras (feminismo, direitos animais). Fora de casa reinavam o domínio da racionalidade econômica e os interesses individuais conflitantes.

Esse tipo de fetiche familiar reapareceu na cultura de massa de meados do século XX nos Estados Unidos – e novamente hoje em dia – quando os EUA assumiram a liderança global que permitiu sobrepujar os regimes mais antigos de cultura colonial. No seio da família, outras espécies podem ser aceitas. Animais de estimação são modelos da devoção familiar. Mas o modelo dos tão amados *pets* não dissemina o amor: ele mantém o amor amarrado ao interior da família.

As pessoas aprendem que esse amor os torna “pessoas boas”, ao contrário dos terroristas, que fazem apenas odiar. Elas imaginam que o amor as capacita para tomar decisões em nome de todo o mundo. Cria-se uma hierarquia moral na qual a “bondade” americana se torna qualificação para a liderança global. Outros povos e outras espécies são julgados por sua habilidade de sobreviver a padrões americanos de intimidade doméstica. Se estiverem propriamente envolvidos com o amor familiar, merecem viver. Outros riscos tornam-se “efeitos colaterais” dos projetos estadunidenses para melhorar o mundo. Sob tal tutela, nossa forma de ser uma espécie é realinhada para barrar os Outros na porta de casa.

**A** diversidade biológica e social se amontoa defensivamente em margens despercebidas. Em selvas urbanas, bem como nos recantos rurais, ainda fervilha o amontoado de diversidade que os planejadores imperiais tendem a considerar excessiva. Os pequenos agricultores convivem com uma diversidade biológica significativamente maior do que o fazem as grandes fazendas de capital intensivo, e não apenas em suas lavouras. Mesmo os fungos do solo e outros micro-organismos preferem pequenas propriedades. Apesar do ritmo frenético do comércio genético, os processos evolutivos em zonas despercebidas continuam a produzir mais espécies úteis e interações entre espécies.

Que ser é capaz de se desenvolver em áreas de mineração contaminadas? Muitos cogumelos de micorrizas, da guloseima *Laccaria laccata* aos perturbadores *Pisolithus tinctorius*, acumulam metais pesados, protegendo os seus parceiros florestais, as plantas, da contaminação. Novos fungos radioativos colonizaram as paredes da sala do reator nas ruínas de Chernobyl. Se alguém decidir se-

questrar a radioatividade, tais espécies serão necessárias. É claro que nem todo desenvolvimento das espécies de fungos é benigno, mas é apenas na profusão confusa da diversidade que é possível a adaptação. De fato, na maioria dos lugares existe uma correlação negativa entre, de um lado, a diversidade e, de outro, a intensidade de investimento de capital e controle do Estado.

Os cogumelos que comemos se reúnem nas bordas. Os fungos são onipresentes, mas os cogumelos comestíveis e medicinais só crescem em poucos lugares. Muitos cogumelos valiosos desenvolvem-se em ambientes agrários equivalentes a costuras: nos limites entre campos e florestas, nas margens das zonas de cultivo. Os tortulhos e os cantarelos são espécies da floresta e de bordas de trilhas; eles gostam de luz, mesmo à medida que crescem junto com as árvores. Outros, como o cogumelo do prado (*Agaricus campestris*), preferem os campos abandonados. Esses cogumelos ainda nos lembram dos prazeres da variedade que existe para além do doméstico.

Desde tempos antigos, os coletores de cogumelos têm vasculhado as bordas das montanhas e das florestas dos reinos granívoros: no sudoeste da China e no Sudeste Asiático adjacente, na Coreia; na Europa Oriental, no norte da Eurásia. Na América do Norte contemporânea, imigrantes dessas regiões agrárias marginais continuam a coletar cogumelos para o mercado. Enquanto isso, o mercado mundial de cogumelos distribuiu sua coleta por todo o mundo. O *matsutake*, uma iguaria japonesa, leva coletores não só para as margens asiáticas tradicionais, mas também para as margens montanhosas do outro lado do Pacífico: a Colúmbia Britânica, o noroeste dos EUA e as montanhas de Oaxaca.

A coleta comercial de cogumelos nos permite ver as costuras do capitalismo global. Não se trata apenas de lugares diferenciados e produtos específicos; as formas de conhecimento e de gestão de recursos também são extremamente divergentes, conectadas apenas de maneira temporária na cadeia de *commodities* de cogumelo. Famílias do Sudeste Asiático competem por territórios em Oregon. *Connoisseurs* japoneses desenvolvem hierarquias regionais de gosto. Há muita contingência e variação aqui para imaginar um simples cálculo de oferta e demanda. A imersão nesse espaço não remove ninguém do mundo do capital, das classes e da regulação. Aqui não há espaço para buscar a utopia. Mas perceber as costuras é um lugar para se começar.

Em casas protegidas ao longo de todo o império, os seres humanos se acomodam em suas poltronas com seus animais de estimação e seus biscoitos que imitam espécies para assistir à destruição do resto do mundo na TV. É difícil saber se algum ser humano vai sobreviver a tais sonhos domésticos. Os fungos não estão se posicionando. Mesmo os líquens resistentes estão morrendo por causa da poluição do ar e da chuva ácida. Quando eles captam a radioatividade dos acidentes nucleares, eles a ofertam como alimento para as renas, que por sua vez alimentarão os humanos caçadores. Nós podemos ignorá-los ou podemos considerar o que eles estão a nos dizer sobre a condição humana. \*



→ **Lagoa do Ouro: Imaginário (2008)**

Projeto realizado com a população de Lagoa do Ouro, em Pernambuco. Com cerca de 300 imagens, feitas pelos moradores, de bichos, plantas e elementos da cultura e da imaginação regionais, foi criada uma coleção de estênceis pintados nas fachadas das casas da cidade.



# POKÉ'EXA ÛTI

Texto de Luiz Henrique Eloy Terena

Produto de genocídio, serigrafias de Paulo Nazareth

O Estado de Mato Grosso do Sul concentra atualmente a segunda maior população indígena no Brasil, destacando-se os seguintes povos: Terena, Guarani-Nandéva, Guarani-Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Atikum, Kamba e Ofaié. As comunidades indígenas sofrem com problemas sociais de várias ordens, que incluem desassistência à saúde, violência e desnutrição. Toda essa problemática está intimamente ligada à questão territorial, resultado de processos de perda da terra que se deram de maneira diferente com relação a cada povo.

Nos últimos seis anos, o povo Terena, organizado por meio do Conselho do Povo Terena, constituído por caciques e líderes de retomadas, tem feito o enfrentamento na luta por seus direitos, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento formal dos territórios tradicionalmente ocupados. Através da realização da *Hanaiti Ho'únevo Têrenoé* (Grande Assembleia Terena), as lideranças têm discutido e tomado decisões importantes também sobre a saúde, a educação, a sustentabilidade e a política de representação nas instâncias institucionais.

A 1ª Assembleia Terena foi realizada em 2012 na Aldeia Imbirussú, na Terra Indígena Taunay/Ipegue, e contou com a participação de caciques terena e lideranças dos povos Kinikinau e Kadiwéu. O documento final pontua que foi a primeira vez, desde a Guerra do Paraguai, que os povos indígenas do Pantanal se reuniram novamente. Após a primeira Grande Assembleia, outras grandes reuniões foram realizadas em diversas aldeias.

Atualmente, o povo Terena está distribuído nas Terras Indígenas Taunay-Ipegue, Limão Verde, Cachoeirinha, Pilad Rebuá, Lalima, Buriti, Nioaque e Buritizinho, além das aldeias urbanas localizadas em Campo Grande. Essas terras são reservas demarcadas na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com exceção da Terra Indígena Limão Verde, demarcada de acordo com o preceito constitucional de 1988.

Diante da inércia do poder público em cumprir a determinação constitucional de demarcar as Terras Indígenas, o Conselho do Povo Terena, por meio de seus caciques e lideranças, deliberou a imediata retomada



**O advogado Eloy Terena aborda a luta indígena pela terra e argumenta que as retomadas são instrumentos legítimos, que fazem valer a Constituição de 1988 e almejam reinstaurar um sistema territorial próprio, baseado no uso coletivo.**

de seus territórios. Nessa esteira, nos últimos anos os Terena reocuparam aproximadamente 45 mil hectares de terras, constituindo inúmeros acampamentos indígenas. No município de Dois Irmãos do Buriti, temos as retomadas 10 de maio, Pahô Sîni, Terra Vida e Cambará. No município de Miranda estão as retomadas Maraoxapá, Mãe Terra, Charqueada e Kuixóxono Utí. Em Aquidauana temos as retomadas Esperança, Maria do Carmo, Cristalina, Ouro Preto, Persistência, Capão da Arara, Ipanema, Touro e Santa Fé.

Foi nesse contexto de conflito fundiário que Oziel Gabriel, liderança terena, foi morto na manhã do dia 30 de maio de 2013, depois de ser gravemente ferido por uma arma de fogo numa área retomada pelo povo Terena pertencente à Terra Indígena Buriti, declarada em 2010 como de ocupação tradicional. O episódio se deu quando a Polícia Federal, usando de um *modus operandi* violento e desproporcional numa ação mal planejada, iniciou a execução da reintegração de posse da área ocupada pela comunidade com bombas de efeito moral, *spray* de pimenta e tiros. Em

2016, as investigações do Ministério Público Federal concluíram que o projétil que atingiu Oziel partiu de uma arma da Polícia Federal. A terra em questão vem sendo reivindicada pelo ex-deputado estadual Ricardo Bacha.

Ainda em 2013, o líder Paulino Terena foi atacado em sua comunidade por quatro homens encapuzados. O atentado foi atribuído a produtores rurais da região, em disputa na Justiça pela posse de territórios reivindicados pelos Terena. Nessa mesma região, em 4 de junho de 2011, um ônibus que transportava cerca de 30 estudantes terena, a maioria entre 15 e 17 anos, foi atacado com pedras e coquetéis *molotov*. Seis pessoas, incluindo o motorista, sofreram queimaduras e quatro foram internadas em estado grave. A estudante Lurdesvoni Pires, de 28 anos, faleceu, vítima de ferimentos causados pelas queimaduras. O ataque está intimamente ligado ao contexto da disputa pela demarcação de Terras Indígenas.

O contexto em Mato Grosso do Sul é extremo a ponto de a violência do campo se institucionalizar nas agências estatais e nos setores de representação do agronegócio. A

violência é, ao mesmo tempo, velada e declarada. No final de 2013, por exemplo, a Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (Acrissul) e a Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), com o apoio da bancada ruralista do Congresso Nacional, lançaram a convocação da realização do chamado “Leilão da Resistência”, grande ato político que tinha como fim maior a arrecadação de fundos para a formação de uma grande milícia armada para fazer a segurança de propriedades rurais e promover ataques a comunidades indígenas.

O Conselho Terena e o *Aty Guasu*, Grande Assembleia dos povos Kaiowá e Guarani, entraram com uma ação judicial para barrar o “Leilão da Resistência”. O processo foi distribuído à 2ª Vara Federal de Campo Grande e, no dia 4 de dezembro de 2013, a juíza Janete Lima Miguel determinou que as entidades ruralistas se abstivessem de realizar o leilão argumentando que “esse comportamento por parte da parte [os fazendeiros] não pode ser considerado lícito, visto que pretendem substituir o Estado na solução do conflito existente entre a classe ruralista e os povos indígenas” e que “tem o poder de incentivar a violência [...] e colide com os princípios constitucionais do direito à vida, à segurança e à integridade física”.

Numa assombrosa manobra processual, menos de 48 horas depois as entidades ruralistas conseguiram afastar a magistrada do caso e, depois da nomeação de outro magistrado pelo tribunal, o leilão foi liberado pelo juiz Pedro Pereira dos Santos. A decisão, no entanto, impôs três condicionantes. A primeira era que o dinheiro arrecadado com o leilão deveria ser depositado numa conta judicial e controlado pela Justiça. A segunda era que os nomes dos arrematadores e os valores pagos deveriam ser discriminados pelos leiloeiros. A terceira, por fim, era que recursos arrecadados com o leilão só poderiam ser utilizados depois de a Justiça ouvir o Ministério Público Federal e as organizações indígenas *Aty Guasu* e Conselho Terena.

É notório, de igual modo, o processo de criminalização de lideranças indígenas e aliados do movimento indígena em curso no estado e no Brasil. Eu mesmo enfrentei, em menos de dois anos, processos disciplinares na seccional Mato Grosso do Sul da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/MS), um deles com pedido

de cassação do meu registro como advogado, assinado pela Comissão do Agronegócio da entidade.

A perseguição aumentou depois que atuei na ação judicial que suspendeu a realização do chamado “Leilão da Resistência”, criando obstáculos intangíveis aos realizadores do evento. Em março de 2014, os ruralistas também manejaram uma ação judicial para tentar impedir que eu defendesse minha dissertação de mestrado *Poké’xa úti: O Território Indígena como Direito Fundamental para o Etnodesenvolvimento Local* dentro da Terra Indígena, justamente porque tratava do direito territorial dos povos indígenas.

A categoria “terra tradicionalmente ocupada” foi reconhecida pelo texto constitucional de 1988 e vem sendo objeto de luta dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, especialmente os povos Terena, Guarani, Kaiowá e Kadiwéu. Isso significa que há dificuldade no reconhecimento jurídico-formal dessa categoria, resultado de processos de territorialização. O reconhecimento tende a romper com a invisibilidade sócio-histórica dos indígenas e impele transformações na estrutura agrária.

Cada sociedade indígena tem sua forma de lidar com o meio físico em que se encontra. Com o reconhecimento da “diversidade fundiária do Brasil”, a questão fundiária vai além das questões relacionadas à distribuição de terras, centrando-se nos processos de ocupação e afirmação territorial, de demarcação e homologação das Terras Indígenas.

Do período colonial aos dias atuais, a configuração do território brasileiro foi marcada pela expansão fronteiriça. Essa “conduta territorial” foi colidindo com a territorialidade das sociedades indígenas que aqui viviam. Falamos de conduta territorial quando as terras de um grupo são invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais.

A conduta territorial que antes usurpava, invadia e despejava comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, hoje se traduz numa “conduta política” sistematizada no conjunto de articulações imbricado em todas



as instâncias de poder da máquina estatal com o nítido objetivo de impedir o reconhecimento das terras tradicionais. Os dispositivos constitucionais que reconhecem a diversidade de territorialidades – ou um Estado pluriétnico – não resultaram em nenhuma adoção de políticas étnicas e tampouco em ações governamentais capazes de reconhecer efetivamente esses territórios.

O Estado pode formalmente reconhecer determinados territórios associando-os a determinados povos indígenas. No entanto, é preciso entender como o Estado brasileiro regula e reconhece esses territórios. É justamente nesse plano que se abre a possibilidade de compreender como a conduta política atual não tem contemplado os povos indígenas e, conseqüentemente, os seus territórios tradicionais.

Os elementos que marcam a territorialidade indígena são os vínculos afetivos com seu território. O sentimento de pertença de um com o outro (a relação do índio com a terra-mãe) explica o sentido de “dar sua vida pela sua terra”. Trata-se de um uso social que dá sentido ao território numa lógica contrária à lógica capitalista, que o percebe exclusivamente como mercadoria. Recuperar um território indígena é, portanto, a principal forma de proteger esse território. O índio é movido pelo sentimento de retomar o que é seu ante a constante e ilimitada exploração de sua “mãe terra”. Além disso, as estratégias de territorialização indígena são reforçadas pela memória coletiva, que guarda a histórica e violenta (des)territorialização promovida pela conduta territorial estatal.

As retomadas de terras são instrumentos próprios e legítimos dos povos indígenas para (re)territorializar espaços que foram alvo da conduta territorial do Estado – ou seja, terras que foram invadidas ou retiradas – e fazer valer seus direitos étnicos esculpidos na Constituição Federal. Diferentemente do olhar capitalista, para os povos indígenas o território não tem valor de mercado, mas sim valor de uso – e uso coletivo. O espaço é local de possibilidades.

As retomadas indígenas são processos próprios de territorialidade, pois dizem respeito à maneira de manifestação de um sistema territorial específico, que se revela num conjunto de formas – objetivas e subjetivas – ali construídas e vivenciadas.

O instituto da “posse” está previsto no Código Civil Brasileiro no Livro II da Parte Especial que trata do Direito das Coisas. Os artigos 1.196 a 1.510 são justamente os que tratam da posse, da propriedade e dos direitos reais sobre coisas alheias. Não há, no entanto, no direito brasileiro, um entendimento harmônico a respeito da posse, seja em relação à sua origem, seja em relação à sua natureza jurídica.

A posse indígena é uma posse constitucional, que merece tratamento diferenciado da posse regulada pelo direito civil. Essa posse em sentido amplo é um direito de categoria especial, não podendo ser tratada como simples fato que tende a desaparecer perante um “suposto direito de propriedade”. A posse indígena decorre de comando constitucional e é anterior a qualquer outra relação jurídica. Esse é o principal argumento no debate travado na jurisprudência dos tribunais, e tem ganhado força. A posse indígena não pode ter sua proteção confundida meramente com a posse civil ou a ocupação geral.

A Constituição Federal de 1988, no § 1º do artigo 231, estabeleceu como requisito para demarcar uma Terra Indígena a “tradicionalidade”, traçando o conceito de abrangência do termo e garantindo aos povos indígenas o direito congênito às terras tradicionalmente ocupadas. A tradicionalidade consagra um direito de nascença, anterior a qualquer outro.

O próprio texto constitucional se preocupou em definir o que é terra tradicional de um povo: são as terras habitadas em caráter permanente; as terras utilizadas para suas atividades produtivas; as terras imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e as terras necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Assim, a Terra Indígena deve contemplar o espaço necessário para as moradias da comunidade. Deve, ainda, englobar os recursos naturais, como as matas onde se possa caçar e colher as plantas medicinais, os rios e lagos onde se possa pescar e onde as crianças possam desfrutar de momentos de lazer. O espaço deve ser suficiente para as atividades culturais e para a convivência harmoniosa dos grupos familiares presentes e das futuras gerações. Esse território deve abarcar



também eventual montanha, rio, mata, gruta ou outro elemento considerado sagrado pela comunidade.

Competiria à União demarcar esses territórios, e impôs-se um prazo de cinco anos para que todas as terras fossem demarcadas e homologadas, a contar da data da promulgação da Constituição. O prazo estipulado venceu em 1993 e, ainda hoje, várias comunidades estão fora de seus territórios tradicionais aguardando o reconhecimento jurídico-formal. No que diz respeito aos Guarani e aos Kaiowá, até o momento poucas foram as terras demarcadas. Com relação aos territórios terena, ofaié e kinikinau, nenhuma terra foi de fato demarcada.

Os principais entraves à demarcação dos territórios indígenas têm sido a judicialização das demarcações e o modelo de “desenvolvimento” adotado pelo Estado brasileiro.

O procedimento de demarcação de Terras Indígenas deve tramitar na via administrativa, iniciando-se na FUNAI e concluindo-se com expediente da Presidência da República. No entanto, com as ações intentadas pelos interessados na não demarcação, esses procedimentos ficam paralisados por força de decisões judiciais. Essas decisões baseiam-se apenas em argumentos jurídicos de cunho civilista (ou seja, no Código Civil), enquanto o direito dos povos indígenas foi tratado com profundidade pelo direito constitucional (ou seja, pela Constituição Federal).

A judicialização tem como consequência a paralisação dos processos de demarcação. Várias são as liminares que são concedidas em favor do fazendeiro em que o judiciário, no início da ação judicial, determina que a FUNAI paralise os procedimentos. Nesse ínterim, as comunidades permanecem em situação precária, em acampamentos, aguardando uma decisão resolutiva.

Concomitante à judicialização, outro grande entrave à efetiva demarcação das Terras Indígenas é a opção política feita pelo Estado brasileiro. Essa opção não contempla os interesses de povos indígenas, pois se baseia num modelo econômico desenvolvimentista agroextrativista exportador altamente dependente da exploração de matérias-primas, as *commodities* agrícolas e minerais, como soja, milho, carnes, madeiras, agrocombustíveis e minérios em geral. Para viabilizar

a exploração e a exportação dessas matérias-primas, o Estado brasileiro busca implementar a qualquer custo obras de infraestrutura, geração de energia, rodovias, ferrovias, hidrovias, portos, usinas hidrelétricas, linhas de transmissão, dentre outras. As comunidades e os territórios tradicionais são vistos como empecilho a esse processo.

Não é coincidência, portanto, que as demarcações de territórios tradicionais tenham sido gradativamente reduzidas ao longo dos governos pós-1988. Com o inaugural requisito para reconhecimento formal desses territórios – a tradicionalidade – os procedimentos foram em larga escala concluídos em relação à região amazônica e demais localidades onde eram considerados de fácil reconhecimento, seja em razão do interesse pela preservação ambiental ou em razão de não haver títulos de propriedade concedidos pelo próprio Estado brasileiro. Não é o caso de Mato Grosso do Sul, onde há registros de comunidades indígenas que foram expulsas de suas terras com apoio estatal.

Mato Grosso do Sul registra um número expressivo de acampamentos indígenas. Trata-se de comunidades que aguardam a demarcação de seus territórios. No caso dos Guarani e dos Kaiowá, no cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul, a realidade desses acampamentos expressa uma tentativa de resistência e superação da imposição histórica do *confinamento*. O processo histórico de ocupação do território por frentes não indígenas forçou a transferência dessa população para espaços definidos pelo Estado. Passou-se, portanto, de um território indígena amplo, fundamental para a viabilização de sua organização social, a espaços exíguos, demarcados a partir de referenciais externos, definidos tendo como perspectiva a “integração” dessa população.

Com o crescimento avassalador do agronegócio e do desmatamento, as comunidades indígenas que se encontravam em pequenas áreas de matas foram descobertas e expulsas.

Essa realidade tem propiciado a existência de “índios entre a cerca e o asfalto”, ou seja, acampados à beira das estradas, também conhecidos como “índios do corredor”. É o caso de muitas famílias isoladas e



mesmo comunidades que nos últimos anos passaram a residir em caráter relativamente permanente às margens de rodovias e estradas vicinais.

Os Terena falam língua da família linguística Aruaque e descendem dos Txané-Guaná. Até o final do século XIX estavam separados e se distinguiam entre si em vários povos: Terena (ou Etelenoé), Echoaladi, Kinikinau (Equiniquinau) e Laiana. Viviam no *êriva*, também conhecido como Chaco paraguaio.

A região do *êriva* ficava muito próxima a minas de metais preciosos, que chamaram a atenção dos colonizadores portugueses e espanhóis, ocasionando muitos conflitos e destruição de várias aldeias. No século XVIII, os Guaná deslocaram-se para o Mato Grosso do Sul. A ocupação terena no interflúvio Miranda-Aquidauana remonta às primeiras décadas do século XIX, quando Miranda era apenas um presídio abastecido por esses mesmos índios.

Possuindo atualmente um território descontínuo, nenhuma das terras tradicionais do povo Terena está demarcada conforme o que preceitua a Constituição Federal. A reivindicação da formalização desses territórios é a pauta principal do Conselho do Povo Terena e a mobilização tem sido notória. A luta dos Terena é incansável, e nos últimos anos tem se intensificado seu movimento de retomada dos territórios tradicionais. O povo Terena resiste às ações estatais, fortalecendo-se como povo indígena e gritando a palavra de ordem *poké'era úti!*: “Nosso território tradicional”. Pronunciando essas palavras é que, nos últimos anos, as lideranças terena têm retomado terras e resistido no difícil caminho da luta por seus direitos.

A justiça federal de Campo Grande concentra atualmente um grande número de processos envolvendo litígios em áreas terena. Grande parte dos procedimentos demarcatórios está judicializada e, conseqüentemente, paralisada. Assim como no caso dos Guarani e Kaiowá, existem muitas comunidades terena que estão em áreas de retomada, vivendo em acampamentos e aguardando a demarcação de suas terras. No entanto, entre os acampamentos terena levantados recentemente, não há

nenhum à beira de estradas: todos os acampamentos mapeados encontram-se no interior das fazendas que incidem em seus territórios tradicionais.

A ideia de terra tradicional traçada pelo Poder Constituinte de 1988 é bem diferente da realidade dos acampamentos indígenas de Mato Grosso do Sul – e até mesmo de muitas Terras Indígenas demarcadas, que se configuram como um verdadeiro confinamento, em que as relações sociais, culturais e religiosas se desarmonizam, gerando vários conflitos. A violência desse confinamento soma-se à violência relacionada às constantes violações aos direitos humanos dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, em especial dos povos Guarani e Kaiowá, na luta por suas terras.

Tais violações são históricas e refletem uma realidade em que indígenas são discriminados pela sociedade envolvente e em que o poder público é submisso aos interesses de latifundiários e de empresários da cana-de-açúcar, do álcool e do gado e contrário aos direitos indígenas. A isso, soma-se a falta de estrutura do órgão indigenista e dos demais órgãos assistenciais, que não conseguem atender às demandas de comunidades indígenas no que tange aos serviços de saúde, educação, atividades produtivas, proteção e fiscalização das áreas demarcadas e, fundamentalmente, não podem garantir que os procedimentos demarcatórios em andamento ou prestes a serem iniciados transcorram de maneira serena – ou, pior ainda, que sejam concluídos.

O direito dos povos indígenas nunca esteve tão ameaçado, atacado por expedientes de todos os poderes do Estado brasileiro. Não faltam iniciativas que têm por escopo inviabilizar e impedir o reconhecimento e a demarcação das Terras Indígenas que continuam usurpadas, na posse de não índios. No entanto, é preciso lembrar que a posse que o índio exerce sobre seu território é a mais positiva, pois beneficia a coletividade. É em seus territórios tradicionais que os laços de comunidade, solidariedade, identidade, tradicionalidade e potencialidade comungam, e é por isso que devem ser garantidos o acesso e a permanência dos índios sobre esses espaços identitários. A posse é mais que um fato, é um direito. \*



# ROJEROKY HINA HA ROIKE JEVY TEKOHAPE

Texto de Tónico Benites

Hitupmã'ax, pinturas de Suely Maxakali e Isael Maxakali

---



## O antropólogo ava kaiowá Tónico Benites relata as histórias de violência e resistência que marcaram sua infância e que ainda hoje definem a experiência dos Guarani e dos Kaiowá que lutam pela reocupação de seus territórios tradicionais.

Nasci no dia 12 de dezembro de 1971 no Posto Indígena Sassoró. Minha mãe é da etnia Guarani, pertencente ao *tekoha* Potrerito/San José. Meu pai é da etnia Kaiowá, originário do *tekoha* Jaguapiré. Segundo minha mãe, meu nascimento ocorreu de acordo com o ritual tradicional de parto natural kaiowá, sob o cuidado de uma parteira (*ñandesy mitã mboguejyha*) experiente e conhecedora de várias rezas (*ñembo'e*) e plantas medicinais (*pohã ñana*) para a realização do parto. Ela assumiu a função importante de observar e acompanhar minha mãe e eu desde o primeiro mês da gravidez até o dia do nascimento. Essa parteira era minha parenta por parte da minha família paterna (*cheru rey'i gui*). Além disso, ela já era parteira e comadre (*comare*) da minha mãe e de outras parentas há muito tempo, por já ter acompanhado e realizado outros partos da minha família extensa. Ela era, sobretudo, uma grande conselheira, detendo poder educativo e autoridade legítima.

Minha mãe e meu pai contam que com um mês de vida passei por um ritual de assentamento de nome/alma no corpo (*mitã mongarai*), isto é, fui “batizado” por um rezador (*ñanderu*) de confiança que já havia realizado diversos *mitã mongarai* na minha família. Esse ritual foi realizado durante a noite na casa do *ñanderu*, onde se encontravam os instrumentos requeridos para a realização do ritual, como o *xiru marangatu*. O nome/alma de uma pessoa (*ñe'e ayvu réra*) só é trazido na presença desses instrumentos e após convocação repetida por meio da realização de cantos e rezas especiais (*ñengary ayvu reruhá*) para assentar a alma no corpo. Assim, na madrugada, após longas horas de cantos e rezas de evocação do nome/alma coordenados pelo *ñanderu* e pelo seu auxiliar, recebi o meu *che ayvu réra*.

Meu nome/alma é *Ava Vera Arandu*, que pode ser traduzido por Homem (*Ava*) Sábio (*Arandu*) Iluminado (*Vera*). Esse nome/alma pertence a uma família extensa que reside no *Yvay Ypy*, um dos diversos patamares do universo cosmológico kaiowá. Minha mãe conta que o processo preparatório do ritual de assentamento do meu nome/alma (*jeroky mitã mongarai*) começou a ser organizado um mês antes, envolvendo vários membros da minha família. Durante esse mês, meu pai, por exemplo, teve que procurar mel (*eira*) e cera (*araity*) da abelha *jate'i* para confeccionar um tipo especial de vela. Três dias antes do *jeroky mitã mongarai*, minha mãe teve que preparar a bebida fermentada de milho branco e batata-doce (*chicha/kãgui*) que seria consumida durante o ritual (*jeroky*) pelos participantes.

De forma geral, meu nome/alma e meu corpo (*che rete*), durante todo o processo do meu crescimento físico, tiveram que passar por diversos procedimentos educativos e religiosos em rituais tradicionais de cura e prevenção: um conjunto de cuidados transmitidos pelos mais experientes da família, como a parteira *ñandesy mitã mboguejyha* e o *ñanderu*, que orientaram minha família extensa sobre como deveriam se comportar comigo e como me educar.

No Estado de Mato Grosso do Sul há aproximadamente 45.000 pessoas que pertencem às etnias Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva e estão distribuídas em mais de 30 áreas, com tamanhos variados e em diferentes condições de regularização fundiária. Há áreas demarcadas, áreas identificadas, e acampamentos aguardando reconhecimento do Estado.

Esses indígenas são conhecidos na literatura como sendo Guarani-Kaiowá e Guarani-Nandéva, embora apresentem muitos aspectos culturais e de organização social em comum. Os Guarani-Kaiowá não se reconhecem como sendo Guarani, mas aceitam a denominação de Ava Kaiowá. Por sua vez, os Guarani-Ñandeva se autodenominam Ava Guarani.

Os processos de reocupação e retomada são resultado da territorialização que os Guarani e os Kaiowá viveram com o processo de colonização e, depois, com a criação dos Postos Indígenas (P.I.s) no atual Estado de Mato Grosso do Sul. Pode-se dizer que houve uma paulatina política de expropriação dos indígenas de suas terras, movimento que os levou a serem transferidos e reservados, tanto por iniciativas diretas dos fazendeiros quanto pela atuação de funcionários do órgão indigenista e de missionários da Igreja Evangélica Caiuá e da Igreja Unida Alemã.

No decorrer das décadas de 1950, 1960 e 1970, várias famílias extensas guarani e kaiowá foram expulsas dos seus territórios e dispersas. Como consequência, os indígenas se “esparramaram” (*sarambi*) e se assentaram, progressivamente, nos “cantos” dos limites dos P.I.s que estavam localizados nas proximidades dos seus antigos territórios. Os membros das famílias extensas expulsos se encontravam em condições politicamente instáveis nos limites dos P.I.s, pois, não pertencendo aos locais para onde haviam sido transferidos, também eram obrigados a lutar por um lugar dentro destes novos espaços. Foi devido à situação de vida adversa nos P.I.s que lideranças e membros das famílias deram início a variadas estratégias para planejar o retorno e a recuperação dos territórios perdidos.



No final da década de 1970, as lideranças das famílias extensas expulsas de seus territórios tradicionais (*tekoha*) articularam iniciativas de luta pela recuperação de território que de fato passaram a ocorrer nas décadas seguintes. Na primeira metade da década de 1980, a luta pelo retorno (*jaike jery*) aos *tekoha* começou a ser discutida e planejada em Grandes Assembleias – os *Aty Guasu* –, que tomavam corpo a partir da configuração de redes e de alianças constituídas entre as lideranças das famílias extensas.

Minha família extensa é originária do *tekoha guasu* Jaguapiré Memby-Jukeri, do qual foi expulsa no final da década de 1960 pelos não indígenas que adquiriram as fazendas Redenção, Modelo e São José. Com a pressão exercida pela chegada desses novos fazendeiros, minha família teve progressivamente que se dispersar e se assentar em uma pequena área denominada *Galino Kue*, localizada dentro do P.I. Sassoró, até a segunda metade da década de 1980. A partir daí, para recuperar parte do *tekoha guasu* de Jaguapiré Memby-Jukeri, as lideranças e os membros das famílias Benites e Romero realizaram uma luta intensa e se aliaram com as famílias Vargas e Ximenes. Os membros dessas duas últimas famílias não haviam saído definitivamente da área de Jaguapiré e continuavam trabalhando, até a década de 1980, dentro das fazendas que haviam sido constituídas sobre o antigo local de ocupação tradicional indígena. As famílias Vargas e Ximenes trabalhavam tanto na roçada como na derrubada da mata para a formação das pastagens.

Entre 1985 e 1988 teve início a expulsão violenta das famílias extensas Vargas-Ximenes e Benites-Romero da área de Jaguapiré. Testemunhei essa violência contra as minhas famílias promovida pelos fazendeiros. Esse período foi marcado por intensos conflitos com os fazendeiros do atual município de Tacuru.

As famílias demonstraram posição firme na defesa de seu *tekoha* e mais indígenas se juntaram no *tekoha* Jaguapiré. Foi no dia 2 de março de 1985, às 12 horas, que pela primeira vez as famílias indígenas foram atacadas e despejadas violentamente por 30 prepostos do fazendeiro José Fuentes Romero, como lembra o idoso kaiowá Silvio Benites, torturado a ponto de ter uma perna fraturada durante o despejo. Ele nunca mais se recuperou da violência sofrida.

“O fazendeiro José Fuente veio até a casa do Moreno. Ele ficou muito bravo com o *ñamoi* Moreno por ter articulado o retorno de nossos parentes ao *tekoha* Jaguapiré. Fuente falou diretamente para nós que não vai aceitar a moradia de vários índios da reserva Sassoró na sua propriedade. Ele ordenou para todas as famílias sair e ir embora imediatamente da fazenda dele, mas nós respondemos a ele que a nossa decisão era não sairmos de nossas casas e nem íamos abandonar o nosso lugar. Diante

disso, ele ameaçou que ele ia mandar queimar todas as nossas casas, que logo ia mandar polícia e caminhão para nos expulsar e transferir para a reserva Sassoró. Em menos de uma semana, chegaram ao pátio de nossas casas dois caminhões, tratores e vários homens e policiais armados. Ao cercar as nossas casas, ordenaram para nós subir imediatamente na carroceria do caminhão. Os policiais já dominaram e amarraram crianças, mulheres, homens, e carregaram na carroceria do caminhão. Além disso, começaram a lançar tiros sobre nós, chutaram nas pernas dos homens. Eles amarraram os nossos braços e pernas, nos carregaram na carroceria do caminhão. A minha perna foi fraturada pelos jagunços e assim fui jogado na carroceria. Enquanto isso, os dois tratores já começaram a destruir as nossas casas e nossas roças. Os homens *karai* já queimaram as nossas coisas. Assim, nos carregaram amontoados na carroceria do caminhão e nos deixaram perto da Missão Evangélica Caiuá, na entrada da reserva Sassoró.”

Em virtude desse acontecimento e da divulgação ampla que ele teve na imprensa, pela primeira vez diversas autoridades estaduais e federais (agentes superiores da FUNAI, comandantes da Polícia Militar, Polícia Federal, presidente da República, etc.) começaram a se envolver no conflito já estabelecido de modo generalizado entre indígenas e fazendeiros pela posse da terra.

Em 1988, os fazendeiros, por meio de advogados, conseguiram duas ordens de despejo judicial dos indígenas de seu território identificado, que foram executadas por agentes policiais. Os fazendeiros deixaram de contratar os pistoleiros para realizar despejos extrajudiciais dos indígenas, mas passaram a contratar o advogado para obter a ordem de despejo judicial da Justiça Estadual. Desse modo, os fazendeiros demonstraram que os indígenas podiam também ser despejados legalmente de sua terra tradicional pela ordem da Justiça. O modo como os despejos foram feitos não diferia muito. Vários indígenas do *tekoha* Jaguapiré que foram vítimas dos despejos extrajudicial e judicial, ao narrar histórias desses acontecimentos, nem conseguem distinguir com clareza se foram pistoleiros ou policiais os que agiram.

Fica evidente que o processo de despejo extrajudicial dos indígenas de seus *tekoha* e a dominação de territórios indígenas eram, desde então, não só permitidos como também fomentados pelo próprio sistema de poder político, judicial e econômico dominante no extremo sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, o direito indígena às terras de ocupação tradicional, já garantido na Constituição, vem sendo ao longo do tempo claramente ignorado e aviltado.

Após longos anos de luta, no dia 20 de maio de 1992, a Terra Indígena Jaguapiré foi reocupada pelas famílias

extensas, apoiadas pelas lideranças do *Aty Guasu*. No dia 21 de maio de 1992, a Terra Indígena Jaguapiré foi oficialmente reconhecida pelo ministro da Justiça, possibilitando que as famílias extensas Benites-Romero e Ximenes-Vargas, reocupantes da área, permanecessem definitivamente no território tradicional de Jaguapiré, no município de Tacuru.

Entre 1982 e 1988, período em que eu ainda era bem jovem, acompanhei o meu pai e meu avô no *tekoha* Jaguapiré e frequentei com meu pai, minha mãe, meu avô e minha avó os rituais religiosos (*jeroky*) e profanos (*quachire*) que eram realizados com assiduidade no *tekoha* Jaguapiré. Recordo que durante esse mesmo período, por conta dos conflitos que acabo de narrar, ocorriam com muito mais frequência os rituais religiosos, sobretudo na casa do líder (*tamõi*) e rezador (*ñanderu*) da família extensa Ximenes, chamado Moreno Ximenes, e de sua esposa, também líder (*jari*) da família Vargas, chamada Tomazia Vargas. Na casa desse casal havia os instrumentos *xiru marangatu* necessários para a realização de tais rituais.

Um dos fatos mais determinantes da minha vida foi justamente lembrar a forma como os fazendeiros promoveram a expulsão de minhas famílias do *tekoha* Jaguapiré em 1988, me incentivando a buscar descrever as formas de lutar do *Aty Guasu* guarani e kaiowá pela recuperação de seus *tekoha*. Desde muito jovem percebi que as práticas de despejo geravam situações de reação, perplexidade, aflição e constrangimento entre as famílias indígenas, que por isso começaram a se articular para retornar aos *tekoha*.

Na reserva indígena Sassoró, as famílias expulsas de Jaguapiré encontravam-se na posição de subalternas e dominadas, sem condições de se manifestar e viver com relativa autonomia, como antes possuíam no *tekoha* Jaguapiré. Foi nesse contexto que cresci e participei do *Aty Guasu*. Ainda na minha infância ouvia e me deparava com determinadas perguntas e posições que eram recorrentes no seio da minha família e do *Aty Guasu*: “*Karai fazendeiro kuera omanda, ñane mosemba uka ñande rekohagui*” (Os fazendeiros mandaram nos expulsar de nossos *tekoha*). “*Karai kuera ndoipotavei jajevy jaiko jevy ñadereko Hague pe*” (Os fazendeiros anunciaram que eles não nos deixariam mais voltar a morar, caçar e pescar em nossos lugares antigos). “*Mba'eichapa jajevyjevyyta, jaike jevyyta ñande rekohague pe?*” (Como devemos recuperar e reocupar os nossos *tekoha* perdidos?). “*Jaike jevy hangua ñande rekoha pe tekôteve ñande aty, jajeroky, ñañopytyvõ joja. Upeicharõ jaipyhy jevyyta ñanderekoha*” (Para recuperarmos e reocuparmos os nossos *tekoha*, temos que começar a nos articular, reunir e realizar com frequência os *jeroky guasu* para discutir e planejar a reocupação de todos os *tekoha*).

Tanto as memórias das lideranças idosas guarani e kaiowá quanto a literatura historiográfica e antropológica, além da documentação oficial do governo brasileiro, sobretudo dos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), demonstram uma presença dos Guarani e dos Kaiowá muito antiga nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã. Os *tekoha guasu* atualmente reocupados e reivindicados pelos Guarani e Kaiowá estão localizados nas margens desses rios.

Nessas margens, até o final da primeira metade do século XX, diversas famílias extensas guarani e kaiowá ainda habitavam seus espaços territoriais de ocupação, os quais, a partir de alianças entre essas famílias, conformavam um território de uso exclusivo. Nos *tekoha* havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes de água para o consumo. Na proximidade das habitações indígenas, além de suas roças (*kokue*), na floresta e no campo (vegetações distintas em sua composição) era possível encontrar diversos animais de caça, árvores frutíferas, plantas medicinais, mel, etc. Dessa forma, até meados de 1930, muitos Guarani e Kaiowá ainda habitavam de modo autônomo seus *tekoha*, onde viviam com certa fartura. Os depoimentos indígenas evidenciam que cada família extensa residia de forma autônoma, não tendo que disputar nem o espaço de terra e nem as fontes de recursos, como a floresta, os córregos, os rios e as minas d'água. Cada uma dessas famílias se mantinha separada das outras famílias extensas, com quem mantinham relações de troca por distâncias de uma dezena de quilômetros.

A colonização dos territórios guarani e kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Os documentos históricos evidenciam que a política oficial de povoamento da faixa de fronteira avançou, primeiramente, sobre os territórios guarani e kaiowá. Mais especificamente, no período posterior à guerra, na década de 1880, o Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu um enorme espaço de terras para a Cia. Matte-Larangeira, permitindo a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os *tekoha guasu* dos indígenas.

Assim, mesmo com a presença dos Guarani e dos Kaiowá habitando a região, foi assinado um contrato entre o Estado brasileiro e a empresa Cia. Matte-Larangeira. Iniciou-se uma “situação histórica” em que o contato com os Guarani e os Kaiowá era baseado sobretudo na contratação de mão de obra para o trabalho da extração da erva-mate. Para a realização desse extrativismo, não se expulsavam os indígenas do seu território tradicional, de forma que havia poucos conflitos entre indígenas e não indígenas. Até a década de 1920, a Cia. Matte-Larangeira acabou protegendo involuntariamente os territórios guarani e kaiowá, visto



que, como tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região.

A partir de 1915 as primeiras reservas indígenas no atual Estado de Mato Grosso do Sul foram instituídas pelo SPI, que desconhecia o modo de viver dos Kaiowá e Guarani. Entre 1915 e 1928 foram criadas oito minúsculas reservas. Nessas reservas o órgão impôs um ordenamento militar, educação escolar e assistência sanitária, e favoreceu atividades das missões evangélicas que se instalavam na região. Os funcionários do SPI e outros colonizadores não se conformavam com o modo espalhado dos indígenas de ocupar o espaço. Era preciso concentrá-los nas reservas para possibilitar a expropriação de seus territórios. Várias famílias extensas estabeleceram morada nessas reservas do SPI, mas muitas outras continuaram vivendo nas matas da região.

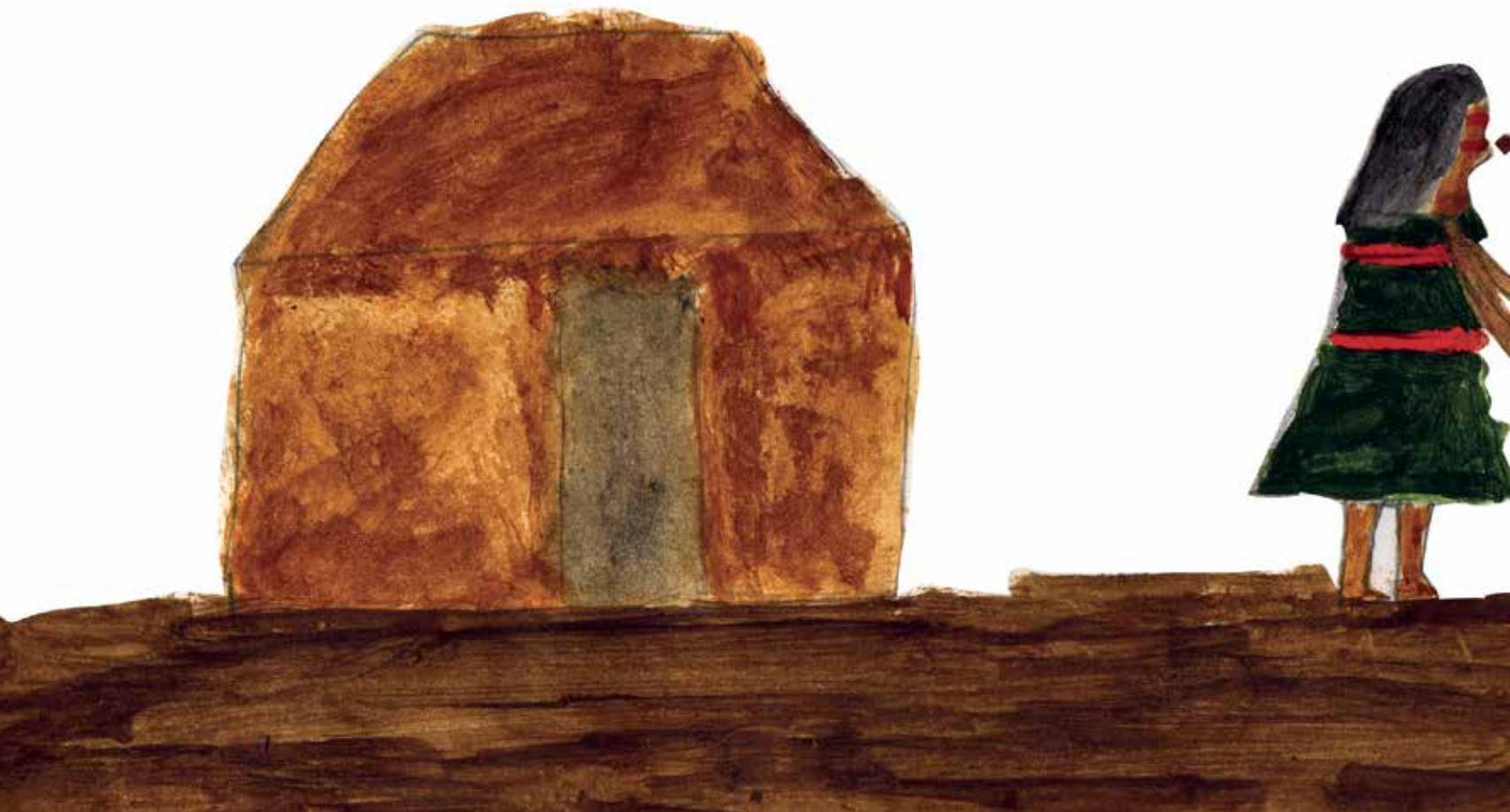
Os territórios indígenas passaram a ser considerados como “terra devoluta” e “terra vazia” e, por isso, se tornaram objeto legal de comércio. Para o Estado, as oito pequenas reservas indígenas criadas pelo SPI eram os únicos espaços oficiais destinados aos Guarani e aos Kaiowá.

Foi principalmente nas décadas de 1950 a 1970, período marcado tanto pelo fim do monopólio da Cia. Matte-Larangeira quanto pela intensificação do loteamento da região para a instalação de fazendas privadas sobre os *tekoha* guarani e kaiowá, que teve início uma nova situação histórica, um período de expulsão e dispersão das famílias indígenas de seus territórios.

Os novos ocupantes se apossaram das terras também por meio de relações com agentes políticos locais, contando com a atuação de missionários, militares e de funcionários dos órgãos indigenistas do Estado – tanto do antigo SPI quanto da FUNAI. Operava-se com grande violência para expulsar os indígenas. Foi dessa maneira que, ao longo de boa parte do século XX, o Estado brasileiro passou a comercializar os territórios tradicionais guarani e kaiowá localizados no atual Cone Sul de Mato Grosso do Sul. Diante da expulsão e da dispersão continuada dessas famílias indígenas, suas lideranças, constrangidas e indignadas, não assistiram paradas à expropriação de seu território. Pelo contrário, muitas começaram a resistir.

A experiência de expulsão de certa forma gerava uma identidade comum entre as famílias extensas dispostas a lutar para retornar a seus territórios. Nessa situação histórica, as famílias passaram a reativar seus saberes e praticar seus rituais com frequência.

Os grandes rituais religiosos, os *jeroky guasu*, foram e são fundamentais, envolvendo os *ñanderu* nas táticas de retomada dos *tekoha*. Eles são resultado das articulações das lideranças políticas e espirituais das famílias extensas guarani e kaiowá. Os *jeroky* realizados em situações de conflito pela terra expressam um pensamento indígena específico e desconhecido dos não indígenas, inclusive de antropólogos. Eles geram



também diferentes reações entre as diversas lideranças das famílias extensas envolvidas em conflitos fundiários com os fazendeiros.

Na atual situação histórica, as famílias extensas guarani e kaiowá dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização e produzindo, cada uma, um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*). Elas conformam uma realidade contemporânea caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjuntos de famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não índio”.

O conceito de “fazer a luta” fundamenta e descreve o complexo processo de retorno das famílias. É possível dizer que enquanto se está “fazendo a luta”, os rituais religiosos levados adiante pelas famílias extensas e pelos *ñanderu* constituem práticas e ações concretas indispensáveis ao bom andamento do processo de reocupação dos territórios. O envolvimento dos líderes espirituais (realizando sínteses das decisões e expectativas de famílias extensas inteiras) foi fundamental nesse processo.

A partir do início da década de 1980, o *Aty Guasu*, ou Grande Assembleia, passou a funcionar como um grande fórum aberto às diversas comunidades indígenas para progressivamente discutir as estratégias de

recuperação de partes dos territórios antigos. Também passou a atuar para reverter a dominação neocolonial dos territórios tradicionais e contestar os modos de ser e viver (*teko*) guarani e kaiowá impostos pelos não índios (*karai*): governo, missionários e fazendeiros. Assim, em conjunto com os *Aty Guasu*, os grandes rituais religiosos *jeroky guasu* foram fundamentais para instituir redes de articulação política das lideranças das famílias extensas para a luta pela demarcação de territórios antigos.

Na perspectiva das famílias guarani e kaiowá articuladas em torno do *Aty Guasu*, os dramas sociais vivenciados pelos moradores de cada um dos *tekoha* que foram objeto de processos traumáticos de despejo não podem de maneira alguma terminar na restauração de uma dominação colonial. Inclusive porque hoje os indígenas sabem que o paternalismo dos *karai* em relação a eles está há muito esgotado, substituído pelo racismo e pela intolerância abertos.

A única possibilidade que está colocada para as famílias indígenas é a reconquista de seus *tekoha* mediante a estratégia da luta e da reocupação ou retomada (*jaha jaike jevy*). A vitória já obtida através dessa prática de reocupações, bem como os vários casos de ocupações sustentadas por longos períodos, reforçam a decisão adotada e indicam que, apesar dos inúmeros sofrimentos, as ações do *Aty Guasu* continuam a ser apoiadas pelos protetores da natureza e do cosmos. \*





# RECIPROPRIEDADE

Texto de Alexandre Nodari

**Mercadores**, desenho da série de Jaime Lauriano

---

Como diziam Raul Bopp e Oswald de Andrade, o Brasil é um grilo de 6 milhões de quilômetros quadrados talhado em Tordesilhas.





A ideia de Estado-Nação está conectada à de apropriação, ou melhor, à criação de um próprio – não só no sentido territorial, de demarcação de fronteiras, ou populacional, de decisão sobre os critérios de cidadania, mas também no campo do imaginário. Se a temática da nação, como vínculo direto entre nascimento e soberania popular, é relativamente recente, ela o é ainda mais no caso das chamadas nações periféricas, as ex-colônias. A questão a que elas devem responder, portanto, é: como afirmar um próprio se justamente a apropriação colonialista foi o método de negar, durante séculos, toda propriedade (em sentido amplo) às regiões do “Novo Mundo”? Como se amparar na mesma noção de propriedade?

O problema está longe de ser datado. Símbolo maior daquilo em que se converteu a esfera política brasileira, a construção de Brasília está impregnada dessa contradição: um projeto, previsto nas constituições do século XIX, levado a cabo no instante “modernizador” em que o país se financiava pela entrada das multinacionais de produção fordista. Ao descrever o Plano Piloto de Brasília, Lúcio Costa, em um gesto que o insere na mais canônica tradição modernista brasileira, afirma que seu projeto urbanístico para a construção da capital “nasceu

do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz [...] Trata-se de um ato deliberado de posse, de um gesto de sentido ainda desbravador, nos moldes da tradição colonial”.

Certamente, o que tinha em mente era algo como o descrito por Carl Schmitt em seu estudo sobre a colonização do Novo Mundo: o gesto de apropriação que fundaria o direito e a comunidade, a tomada da terra que implica contá-la, pesá-la e reparti-la. No entanto, esse ato fundador não é sem consequências: para não falar da operação estratégica de distanciar a capital das grandes manifestações, é necessário lembrar que foram excluídos do Plano Piloto justamente aqueles que traçaram a cruz – os operários-construtores da capital não a ocuparam, tendo sido empurrados para zonas afastadas, onde se formaram as cidades-satélites.

Dito de outro modo: se Guilherme de Almeida afirmava, na inauguração do marco histórico de Brasília, em 21 de abril de 1960, que “Aqui e agora é a Encruzilhada Tempo-Espaço”, ficaria claro, menos de uma década depois, nos versos de Torquato Neto musicados por Gilberto Gil, que, na verdade, “Aqui é o fim do mundo”. Novamente, a “tradição colonial” se manifestava.



A tomada das terras do Novo Mundo pelos conquistadores europeus veio acompanhada de uma diversidade de cerimônias de posse, que dariam legitimidade interna à ação das nações apossadoras. No entanto, a questão de base persistia: como poderiam tornar-se proprietários das novas terras se seus “donos”, os indígenas, amparados pela anterioridade de sua posse, negavam-se a transigir? Essa questão, em um primeiro momento, limitava-se à esfera do direito público, não tardando, com a colonização, a invadir o direito civil – em um cenário ainda atual, como se pode ver, no plano político, o destaque que os povos indígenas passaram a ganhar na discursividade político-institucional latino-americana, e, no “privado”, as demarcações de terras dos ameríndios, contestadas em nome de empreendimentos de mineração, usinas hidrelétricas, etc.

Talvez se possa dizer que todas as construções doutrinárias a respeito da incapacidade civil e da falta de organização política dos indígenas (devemos lembrar que o fato de os autóctones viverem “sem fé, nem rei, nem lei”, tão comentado pelos cronistas, não só levou a elaborações utópicas, mas também amparou e ampara o domínio em nome da “civilização”) serviram para evitar que a ausência de um fundamento ao sistema da propriedade colonizada viesse à tona, deixando imaculada uma linha temporal

da propriedade: não sendo sujeitos de direito, os indígenas não poderiam jamais ter sido donos daquelas terras que cabiam, então, a quem primeiro as ocupasse.

Assim, na constituição das nações periféricas está o princípio da (primeira) ocupação – tecnicamente, o instituto da invenção. O curioso é que, desde logo, a posse portuguesa foi contestada pela França, ancorada no princípio romano *uti possidetis, ita possideatis*. Portugal, por sua vez, invocaria o mesmo adágio para reivindicar a mudança das fronteiras traçadas pelo Tratado de Tordesilhas, o que resultou no Tratado de Madri, de 1750. Ou seja, o princípio jurídico mais usado para justificar as disputas por terras – quem ocupa continuará ocupando, ou ainda, quem possui de fato possui de direito – na verdade, revela a ausência de um *direito* à tomada da terra, bem como a pura força, o puro ato de posse pelo qual ela se dá. Levada ao extremo, a *occupatio* representaria a anomia total, a derrocada de toda propriedade jurídica, a indistinção entre (quem ocupa de) fato e (quem ocupa de) direito.

Daí toda uma tradição radical que afirma, com base em Proudhon, seu expoente mais conhecido, que a “propriedade é um roubo” – tradição que, para ficar com outros dois exemplos dispares entre si, engloba também José de Alencar, um defensor da escravidão, que argumentava



PARTIE DE LA MER OCEANNE

**AMÉRICA  
INVASIÓN  
ETNOCÍDIO  
INVENCIÓN**

estar a origem da propriedade no rapto das Sabinas, e o filósofo contemporâneo Roberto Esposito, para quem, no direito romano, o saque fundava a propriedade.

Em 2005, uma comissão de deputados federais criada para investigar os conflitos no campo – a CPI da Terra – aprovou um relatório, elaborado por políticos ligados à União Democrática Ruralista, que sugeria a criação de dispositivos legais equiparando as invasões de terras por grupos de sem-terra aos crimes hediondos. Nunca é demais ter em mente que a própria Lei de Crimes Hediondos foi aprovada graças à pressão midiática que se seguiu ao sequestro e morte da filha de Glória Perez, autora de novelas globais. A sugestão da bancada ruralista remonta àqueles “contextos jurídicos primitivos” de que fala Walter Benjamin, em que a pena de morte era “decretada também no caso de delitos contra a propriedade, em relação aos quais parece totalmente ‘desproporcional’”.

E sob a perspectiva do ensaio benjaminiano sobre a violência, essa desproporcionalidade ganha contornos mais nítidos: não se trata de coibir um ato contrário ao ordenamento, pois a ação do Movimento dos Sem Terra, ao invadir fazendas improdutivas, persegue um fim jurídico (neste caso, até mesmo constitucional), a função social da propriedade; antes, é a própria ação política que está sendo combatida.

A desproporcionalidade se explica ainda melhor se levarmos em conta que ela se dá em defesa da propriedade, pois em nenhum outro instituto jurídico fica tão nítida a função de interdição e de fronteira – nela, o traçar limites é físico, material. A desproporcionalidade – ou, melhor dizendo, excepcionalidade, uma vez que consiste em igualar as invasões do MST a atos terroristas contra o Estado – não é casual, visto que permeia todo o nosso Código Penal, cujas sanções mais graves, excetuadas aquelas relacionadas aos crimes contra a vida, são impostas aos delitos contra o patrimônio (privado, pois as punições a crimes contra a coisa pública são esdrúxulas).

Essa posição central da propriedade privada, portanto, talvez se dê pelo fato de que ela concentra, como uma espécie de arquifenômeno originário, toda a estrutura do Direito, a saber: a separação. Toda a noção moderna de propriedade fundamenta-se sobre a divisão entre sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto. De fato, o capitalismo tem o seu pontapé inicial com os cercamentos de terra, dividindo os homens entre proprietários e proletários, donos somente de sua força de trabalho, isto é, de uma parte cindida de si mesmos.

Assim, se a pura força – a ocupação, a detenção – funda a propriedade (ou, em termos mais gerais, se a ação humana funda o Direito), em um passo ulterior (que não é necessariamente cronológico), ela se sublima, juridificando-se: a posse convertida em direito de propriedade se torna uma arma contra outras futuras ocupações, ou seja, o Direito barra a ação política. O apossamento não terá validade *per se*, se a ação humana não se converter em fato jurídico mediante um ritual de sublimação, materializado na cerca, no estabelecimento de fronteiras e no título de propriedade.

Na esteira das comemorações pelo centenário da Independência, esses problemas (re)afioraram com os movimentos modernistas, como a Antropofagia, que tinha entre seus integrantes, além de Oswald de Andrade, Raul Bopp, Pagu, Geraldo Ferraz e Clóvis Gusmão, que já defendia a biomassa, e o jovem jurista Pontes de Miranda. Na edição de 4 de julho de 1929 da *Revista de Antropofagia*, há uma nota com o título “O Direito Antropofágico”, acompanhada de desenho de Cícero Dias, informando “que o jurisconsulto Pontes de Miranda, tomando a frente dos pioneiros da Escola Antropofágica, lançará, dentro de pouco tempo, as bases para a reforma dos códigos que nos regem actualmente, substituindo-os pelo direito biológico, que admite a lei emergindo da terra, à semelhança das plantas”.

O mesmo Pontes de Miranda aparecerá em notícia do número seguinte do periódico, na lista dos que participariam da elaboração da maquete do “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia”. O congresso, a ser realizado em “fins de setembro” daquele ano no Rio de Janeiro, apresentaria algumas teses que seriam debatidas e convertidas “em mensagem ao Senado e à Câmara, solicitando algumas reformas da nossa legislação civil e penal e na nossa organização político-social”:

I – Divórcio; II – Maternidade consciente; III – Impunidade ao homicídio piedoso; IV – Sentença indeterminada. Adaptação da pena ao delincente; V – Abolição do título morto; VI – Organização tribal do Estado. Representação por classes. Divisão do País em populações técnicas. Substituição do Senado e Câmara por um Conselho Técnico de Consulta do Poder Executivo; VII – Arbitramento individual em todas as questões de direito privado; VIII – Nacionalização da imprensa; IX – Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas.

Pelas teses a serem apresentadas (e pela forma com que seriam, em mensagem ao congresso), fica evidente quão pouco restrita à literatura a Antropofagia se apresentava: de fato, são todas teses de teor político-jurídico. Infelizmente, o congresso não chegou a se realizar, tendo a Antropofagia se dissolvido antes disso. No entanto, a quinta das teses propostas – a abolição do título morto, ou seja, da propriedade que não se usa, que não se ocupa de fato – condensava grande parte do ideário do movimento: o “Direito Antropofágico”, a “teoria do grilo”.

Desse modo, quando os antropófagos decidem revisar a história da ocupação portuguesa do Brasil, encararam-na como uma apropriação amparada numa falsificação: “Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada!” (grilo duplo: tanto dos autóctones e, depois, de território pertencente à Espanha), escreve Oswald na *Revista de Antropofagia*. E se Raul Bopp realça a importância dessa leitura em todo o ciclo antropofágico, sendo ela o ponto de partida do que ele denomina a terceira fase do movimento, o “Esquema ao Tristão de Athayde”, escrito por Oswald, constitui, provavelmente, a formulação mais acabada da “teoria do grilo”:

“Saberá você que pelo desenvolvimento lógico de minha pesquisa, o Brasil é um grilo de seis milhões de kilo-



metros talhado em Tordesilhas. Pelo que ainda o instinto antropofágico de nosso povo se prolonga até a secção livre dos jornaes, ficando bem como symbolo de uma consciencia juridica nativa de um lado a lei das dozes taboas sobre uma caravella e do outro uma banana. [...] O facto do grilo historico, (donde sahirá, revendo-se o nomadismo anterior, a verídica legislação patria) affirma como pedra do direito antropofágico o seguinte: A POSSE CONTRA A PROPRIEDADE”.

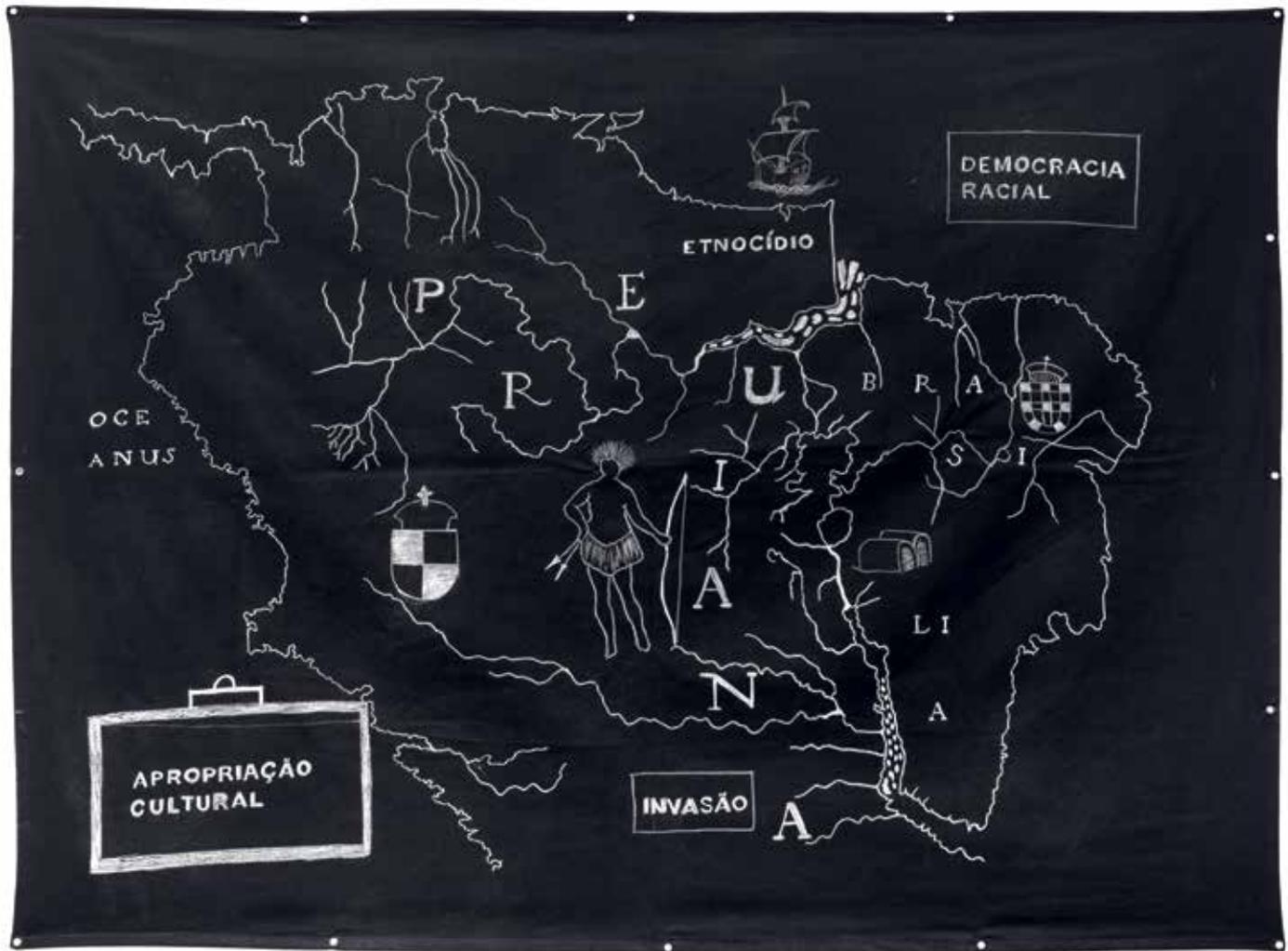
Curiosamente, cerca de um terço do texto do “Esquema” é extraído, “grilado” poderíamos dizer, de uma carta de Raul Bopp ao psiquiatra Jurandyr Manfredini, que a publicou na última de uma série de crônicas antropófagas, em 2 de setembro de 1928, na *Gazeta do Povo*, de Curitiba. Antes da passagem, citada por Oswald, Bopp apresentava o “club de Antropophagia”, que também chamava de “movimento antropofágico”, conclamando Manfredini a participar dessa “Phase de construcção” que busca “estudar a precariedade do direito manuelino, etc. em face da antropophagia – o grillo – isto é, a posse contra a propriedade. Isso que é a verdade... O grillo contra a herança dos latifúndios. O Brasil é um grillo. O papa dividiu o mundo em 2 fatias com a linha das Tordesillias. Comemos o resto do Território. Ahi está a lição do nosso direito. Devemos nos plasmar nessas origens históricas”.

A partir da publicação do “Esquema”, “a posse contra a propriedade” aparece constantemente na *Revista*, com outra “palavra de ordem” do “movimento”: a “transformação

do tabu em totem”. Por mais que os antropófagos falem em um Direito – como numa referência a Pascal no “de antropofagia”, na edição de 24 de março de 1929, em que lemos sobre “o direito soberano da posse” –, a expressão sempre vem acompanhada de uma negação da juridicidade. Assim, por exemplo, no “de antropofagia” assinado por Oswald Costa: “A posse contra a propriedade. [...] Nenhuma convenção social”. Em uma entrevista dada por Oswald, isso fica patente quando, num jogo de palavras, duas acepções, dois tipos de lei, se contrapõem:

“O direito antropofágico tem as suas razões nas leis cósmicas que nos condicionam. A lei da gravidade nos garante a posse de um pedaço do planeta, enquanto vivermos. Disso à noção de propriedade, de título morto, de latifúndio e de herança, nunca! Somos contra tudo isso. Mas a posse é respeitável [...]. Não fosse o Brasil o maior grilo da história – um grilo de milhões de quilômetros talhados no título morto, de Tordesilhas”.

A “posse de um território” garantida pela lei da gravidade, conforme aponta Beatriz Azevedo, é necessariamente “transitória, nômade, diga-se, já que ao nos movimentarmos essa ‘lei’ irá conosco”, não se enrijecendo no direito de propriedade, pelo contrário, garantindo a posse mesmo *contra* um título morto. Mas como entender que se possa voltar a posse, estrategicamente, contra a propriedade, se aquela, na forma da ocupação, é origem desta?



A posse talvez seja o instituto jurídico mais difícil de definir: nas palavras de José de Alencar, “no seio deste labirinto” até mesmo a “metafísica sutil da jurisprudência” se perde (e dificilmente, para ficar no nome mais conhecido, Oswald, como bacharel de Direito, não teria percebido isso).

Definir juridicamente a posse implica distinguir o momento em que o direito toca a vida: por isso, a interminável discussão jurídica em torno do seu estatuto – se é fato ou se é direito –, ou melhor, a respeito de como uma apropriação física produz consequências jurídicas e gera direitos, discussão que rendeu diversas soluções legislativas e proliferação de parainstitutos legais. Tudo isso é, na verdade, um debate metodológico sobre o Direito, ou melhor, um debate ontológico que busca definir a relação entre a esfera jurídica e a vida.

Trata-se de decidir quando a ocupação, a detenção, a apropriação, ou de que outro modo se queira chamar a posse, se convertem em propriedade – e a insolubilidade da discussão revela que só por meio de uma ficção (a ficção jurídica, a ficção do Direito) é possível esse trânsito. Toda propriedade não passa de um grilo. No entanto, na base dessa ficção está justamente a negação de uma experiência singular com a coisa. É isso que a cerca, o limite, a fronteira fazem: ao converter a posse em propriedade, transformam o outro em próprio, incorporando-o ao patrimônio, negando a sua alteridade como ente singular. Pois o direito de propriedade, como *domínio sobre a coisa*,

consiste no direito de usar e abusar dela, isto é, utilizá-la, mas também destruí-la, vendê-la, *aliená-la*. Mas não haveria outra forma de se relacionar com os espaços, coisas e seres que são o mundo?

Uma variação da proposta de “abolição do título morto” elaborada pelos antropófagos consistia no “contato” com ele, e com o “objeto” de que ele seria título de propriedade, a saber, a terra. Contudo, não se tratava apenas de indicar um uso efetivo do território, pois este não aparecia como algo passivo a ser ocupado sem mais; pelo contrário, a terra era definida como “Agressiva. Bárbara”, “boiando nas lendas da cobra grande e ainda com aquele imaginário fio umbilical que prendia ao *yperungaua* que é o princípio mais longe de todas as coisas”. Ou seja, uma terra conectada ao princípio (no duplo sentido) mítico (*yperungaua* é um termo tupi que serve de marcador do tempo originário), em que tudo era sujeito: “No princípio [...] Não havia animais; todas as coisas falavam”, lemos em um mito tupi a partir da versão consignada e traduzida por Couto de Magalhães.

Assim, a teoria da posse contra a propriedade apresentava outro modelo de ocupação, alheio àquele que funda o que é próprio, seja juridicamente no plano civil, seja politicamente no plano da identidade e do território nacionais. Um modelo em que seria necessário transigir com a terra, fazer contato com ela – e o toque é, por excelência, um sentido recíproco, em que sujeito e objeto, agente e paciente, quem toca e quem é tocado, são reversíveis. A

→ Desenhos de pomba branca (giz utilizado em rituais de Umbanda) e lápis dermatográfico sobre algodão preto (2015-2016).

Por ordem de aparição:

**Mercadores; *Novus brasilis typus*: invasão, etnocídio, democracia racial e apropriação cultural; Brasil: invasão, etnocídio, democracia racial e apropriação cultural; América invasión etnocídio invención; *Terra brasilis*: invasão, etnocídio e apropriação cultural; *Meridionalis americae*: invasão, etnocídio, democracia racial e apropriação cultural; *Hyspanus*.**



“lição do nosso direito” não terminava com a grilagem portuguesa e colonial; antes, ela demandava e demanda ser aprofundada na experiência ameríndia, em que a própria ideia de propriedade e sua separação constituinte se colocam em xeque.

Ocupação tradicional é o nome dado à relação que os povos originários – justamente aqueles que tiveram suas terras ocupadas para a constituição colonial e da Nação – mantêm com o território que habitam e seu ambiente, bem como os seres que o compõem. Aqui, todavia, a posse ou ocupação não deriva em propriedade, não só porque o Estado assim o determina, mas também porque a própria concepção dos povos originários parece apontar para uma relação de outro tipo.

Desse modo, por exemplo, a jurista americana Carol Rose, comentando uma decisão da Suprema Corte americana do século XIX sobre a disputa territorial entre indígenas e brancos conquistadores, afirma que “Ao menos alguns indígenas manifestavam *estranhamento* à ideia de propriedade da terra. De fato, eles se orgulhavam não de marcar a terra, mas ao contrário, de se movimentar suavemente por ela, vivendo com a terra e com suas criaturas como membros da mesma família, e não como *estranhos* que apareciam apenas para conquistar os objetos da natureza. A doutrina da primeira posse, muito ao contrário, reflete a posição de que os seres humanos são *exteriores* à natureza. Ela concede a terra e suas criaturas àqueles que as *marcam de modo tão claro que as transformam*, para que, assim, ninguém as tome por natureza não subjugada”.

Esse estranhamento com respeito à noção ocidental de propriedade e suas cercas, mais do que apontar para uma harmonia com o mundo, revela que a relação em jogo não é a da subjugação de um objeto por um sujeito, e, sim, uma relação intersubjetiva com animais, plantas, espíritos, lugares, os quais se situam em uma mesma *família ontológica* que os homens, com os quais possuem parentesco existencial (o que, evidentemente, não quer dizer ausência de conflito: família não é sinônimo de paz). A relação, portanto, não é de propriedade: os índios não são donos da terra como um latifundiário é dono de seus hectares, cujo solo ele destrói pela monocultura de soja. Pois lhes falta a possibilidade de destruir, vender, alienar (o direito de abuso), não só de um ponto de vista jurídico, como também por uma escolha de ordem político-ontológica: a falta é acima de tudo uma recusa – não uma posse *sem* propriedade, mas uma posse *contra* a propriedade.

Na ocupação dos povos originários se afigura algo como uma “posseção recíproca, [...] de todos por cada um”, para usar a expressão de Gabriel Tarde, uma *recipropriedade* entre sujeito e “objeto”, ou melhor, entre sujeitos. Se, como afirma Eduardo Viveiros de Castro, “os índios são parte do corpo da Terra”, participam do corpo da terra, é por isso também que eles têm o direito de ocupá-la, sem constituí-la em propriedade. Pois a relação que está em jogo, antes de ser de domínio, talvez seja de cuidado, no sentido ambivalente contido na afirmação

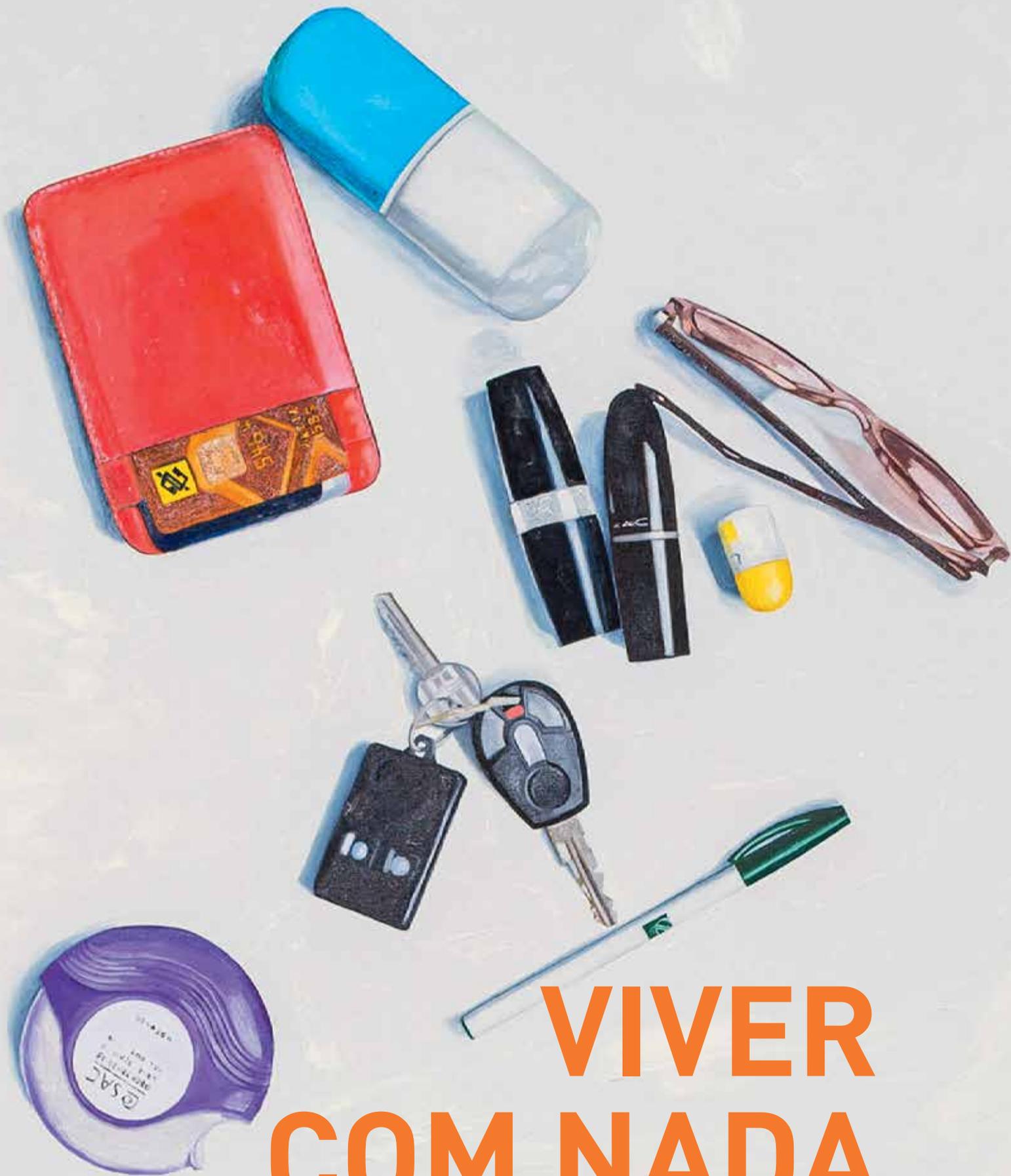
recente de Ailton Krenak sobre a necessidade de se ter um “cuidado com o mundo”: precisamos ter cuidado com o mundo porque ele é frágil e podemos destruí-lo, mas também, e ao mesmo tempo, precisamos ter cuidado com o mundo porque ele é perigoso e pode se vingar das nossas ações. Tal ambivalência do cuidado parece ser uma possível expressão da relação de muitos povos indígenas com os seres, as coisas, os espaços: é preciso cuidar deles e tomar cuidado com eles, pois, não sendo totalmente estranhos nem totalmente próprios, são tão frágeis quanto perigosos.

Em sentido contrário, a ocupação que caracterizou e caracteriza a Conquista do Novo e do Novíssimo Mundo (numa invasão que continua pela expansão da fronteira agrícola, a mineração e barragem de rios em terras indígenas), na medida em que se converte em propriedade e opera por meio do limite (as cercas, os muros, as marcas a ferro no gado), visa também a cindir o cuidado. Do que nos é próprio, nós cuidamos, porque é frágil; por outro lado, devemos ter cuidado com o que é dos outros, estranho, porque é perigoso – pular o muro de uma casa alheia pode nos eletrocutar.

Além disso, cuida-se do que é próprio para não ter que tomar cuidado com ele: daí o *status quo* não cessar de se pré-ocupar com os jovens “desocupados”, visando a dar-lhes uma ocupação, ou seja, um *trabalho*, um emprego, o atravessamento invasivo da vida pelo capitalismo, a transformação de pessoas (sujeitos) em proletários (objetos, força de trabalho). Ocupam-se os jovens talvez para que estes não ocupem as suas casas e instituições.

E aqui chegamos a outra forma de ocupação que não parece ser dessa ordem, que parece ser *contra* essa ordem, e que, em alguma medida, se aproxima daquela dos povos originários, a saber, a estratégia política das ocupações contemporâneas – de terra, de prédios, de escolas e instituições –, as quais talvez revelem pistas de como voltar a posse contra a propriedade e sobre a atualidade política da crítica antropofágica. Pois, nas ocupações políticas, não se trata de querer dominar, mas de propor, no gesto da ocupação, outra forma de se relacionar, seja com a terra, seja com a moradia, seja com as instituições, que não seja uma relação de propriedade com seu direito de abuso.

Assim, por exemplo, os secundaristas que ocuparam recentemente os espaços educacionais não querem que as escolas recaiam sob o seu mando, mas tampouco querem passivamente obedecer e sofrer o mando tutelar. Os estudantes, por serem parte da escola, também a constituem, e é esta reciprocidade, esta recipropriedade que está em jogo nas ocupações: por muito tempo, foi apenas a escola (e o aparato educativo) que ocupou a vida dos jovens para que estes arranjassem uma ocupação. E agora, esses “desocupados” decidem ocupar aquilo que os ocupa, tornando-a aquilo de que se ocupam. Eles propõem tomar cuidado: cuidar das escolas, das instituições, mas também tomar cuidado com o poder repressivo e limitador que elas encarnam. E, em sua insurgência, eles nos dão o exemplo de que todo cuidado é pouco. \*



# VIVER COM NADA

Texto de Wellington Cançado  
Coisas que carrego comigo, pinturas de Selma Andrade

---

## No mundo em que gostaríamos de viver, quais seriam os artefatos da malfadada lista da marcha do progresso escolhidos para serem imediatamente abolidos da face da Terra?

Diante de um *Programa Planetário de Abolição de Artefatos Humanos* que determine não somente o fim da produção e comercialização dos mesmos, mas também a destruição dos exemplares existentes, quais seriam os produtos que deveriam figurar na lista para serem abolidos imediatamente da face da Terra?

Carros, armas de fogo, plásticos, motosserras, asfalto, passaporte, salsichas, ar condicionado, refrigerantes, agrotóxicos, televisão, salto alto, cercas (inclusive as elétricas), viadutos, transgênicos, shopping centers, hidrelétricas, usinas nucleares, petróleo?

Parece bem mais fácil vislumbrar as possibilidades benignas e instantâneas da abolição dos artefatos do que definir os *top ten* a serem abolidos em uma desgraçada lista da marcha do progresso ocidental.

Mas, ao juntar as listas de toda a humanidade, teríamos milhares, quiçá milhões, de artefatos a serem recolhidos, destruídos, reciclados. O que significaria finalmente um trabalho relevante para bilhões de pessoas por décadas, incluindo a transformação e o desmanche das fábricas, dos parques industriais e das cadeias produtivas extensas e complexas outrora produtoras dos artefatos banidos.

“Uma humanidade libertada neste sentido defrontaria-se com um gigantesco deserto de escombros de conteúdos passados de todo tipo, a partir do qual ela teria de criar, igualmente impelida pela necessidade, em parte pela apropriação, em parte pela rejeição provavelmente acompanhada de um enorme esforço de ‘reciclagem’, um relacionamento diferente com a natureza e consigo própria”, diria Robert Kurz, filósofo alemão falecido em 2012.

O “programa de abolição de artefatos”, ao qual acrescentamos deliberadamente o caráter planetário e a condição humana evidente da crise climática, é de fato uma proposição do filósofo que em vários momentos a (d)enunciou.

Ou como escreveria Kurz em *A queima do futuro*, de 2007, “o capitalismo é uma cultura de combustão”, conjecturando que “o modo de produção e de vida dominante deixa apenas a alternativa da catástrofe climática ser abrandada pelo colapso econômico ou, pelo contrário, que a catástrofe climática desenfreada leve à violenta queda da economia”.

Proposto em seu ensaio *Tábula rasa*, publicado na revista *Krisis* quatro anos antes, o “programa”, segundo o autor, deveria abranger um âmbito muito amplo de artefatos ocidentais, uma vez que “a contaminação das coisas pela abstração real violadora da existência e, de um modo mais geral, das relações de fetiche” progrediu de maneira assombrosa no mundo industrial.

Apesar disso, “mesmo em relação aos artefatos capitalistas no sentido mais lato isso não pode significar que se queira arrancar com um programa de tábula rasa”, com uma recusa indiscriminada aos conteúdos e artefa-

tos produzidos ao longo dos últimos séculos, e a rejeição em bloco a toda e qualquer agregação de tecnologias, habilidades e conhecimentos modernos.

Afinal, “por que haveriam de desaparecer o telefone ou a *internet* ou a utilização da electricidade?”, indagaria. Há tão pouca pertinência em se cogitar abolir a bicicleta e a lanterna de bolso quanto tantos outros artefatos humanos que deveriam ser salvos.

“Salvar ou abolir, eis a questão”. Entretanto, se a frigideira de Teflon® “não pode ser rejeitada por ser um produto colateral da tecnologia espacial capitalista e, com isso, do complexo militar e industrial”, ela deveria certamente entrar em qualquer lista de objetos a serem abolidos se for comprovadamente cancerígena.

Quais seriam então os critérios para que qualquer artefato produzido pela humanidade entre na lista para ser banido definitivamente da vida cotidiana? Para Kurz, se não pode existir qualquer padrão abstrato e geral de seleção dos mesmos – o que afinal nos levaria novamente ao fetichismo –, a resposta a essa questão é simples e direta: “O que está em causa é a abolição dos sofrimentos desnecessários e produzidos pela própria sociedade”.

Mas se a sociedade é não o conjunto de todos os humanos, mas mais especificamente o “sujeito moderno, capitalista, branco e masculino permeado pela ideologia do valor e da dissociação”, e cujo programa em si é a negação brutal de todo o mundo sensível e social – em perfeita consonância com o *anthropos* do Antropoceno –, não há dúvida de que a noção de sofrimento extrapole em muito os sofrimentos humanos. E que, englobando os diversos coletivos não humanos que habitam o planeta e também a própria Terra, a contaminação desenfreada do planeta, a destruição sistemática dos ecossistemas naturais, a extinção em massa de animais e plantas, etc., seriam, afinal, formas industriais e extensivas de sofrimento.

Em tal reprogramação compartilhada e autônoma do mundo através da seleção individual dos artefatos da Modernidade proposta por Kurz, em que não cabe nenhum “Homem novo” – “uma construção positiva, uma má utopia” –, prevaleceria portanto o interesse ético pelos “existentes em sua singularidade”, como nos termos de Gilles Deleuze, para quem é preciso ver “não o que uma coisa é, mas o que ela é capaz de suportar, é capaz de fazer”.

“Enquanto milhões de pessoas sofrem, os mercados estão saturados e há excedente de produtos”, diria Bernard London. Se para Kurz os artefatos da modernidade deveriam ser abolidos por serem causa de sofrimentos, para London, exatos 90 anos antes, o sofrimento se originaria exatamente na escassez criada artificialmente pela restrição de acesso aos produtos imposta pela economia.

No ano de 1932, London, considerado o criador não somente da expressão “obsolescência programada” como também dos princípios que regem seu funcionamento, publicaria em Nova Iorque a sua controversa proposta em um panfleto de título *A obsolescência programada contra a crise* publicado em versão editada na quarta edição de *PISEAGRAMA* em 2013. Como pressuposto, o de que a tecnologia moderna e a aplicação da ciência aos negócios aumentaram a tal ponto a produtividade de nossas fábricas e de nossos campos que a “questão econômica fundamental hoje é organizar compradores, e não estimular produtores”.

De acordo com sua proposta, caberia exclusivamente ao Estado reorganizar o ciclo de produção, distribuição e consumo, planejando e executando uma economia-política na qual a obsolescência programada seria a forma de governo das relações entre capital e trabalho, uma vez que o principal problema diagnosticado pelo economista e investidor imobiliário seria o ímpeto “ultrarretencionista” dos consumidores durante os períodos de crise: “Por toda parte, hoje as pessoas estão desobedecendo à lei da obsolescência. Estão usando seus carros velhos, pneus velhos, rádios velhos e roupas velhas por muito mais tempo do que apontariam as curvas estatísticas”.

A solução de London para tal dilema que desafiava os preceitos da economia liberal seria “não só planejar o que produzir, mas também aplicar a administração e o planejamento para desfazer trabalhos obsoletos do passado”.

Teria Robert Kurz reprogramado a obsolescência programada para o seu “programa”? O fato é que o plano de London – que consistiria em tabelar a obsolescência do capital e dos bens de consumo no momento de sua produção, de forma que sempre haveria trabalho, uma vez que a demanda contínua por produtos novos manteria a produção constante – apostava também na destruição como motor do mundo. Não outro mundo, entretanto, mas o mesmo, sempre novinho em folha.

E nesse mundo, acúmulo, somente de objetos insuportáveis de serem reinseridos na produção. Posse, somente transitória, e relações com os artefatos estritamente econômicas e não afetivas. De tal maneira que “assim que fossem criados, o governo atribuiria um prazo de vida a sapatos, casas, maquinário e a todos os produtos da indústria, mineração e agricultura”. Eles seriam vendidos e usados dentro do prazo estabelecido. Quando o prazo expirasse, esses produtos, controlados por uma agência governamental, “estariam legalmente ‘mortos’ e seriam destruídos”.

“Se precisamos sempre de coisas novas porque essas são melhores, isso quer dizer que os produtos que a maioria da população usa cotidianamente não são tão bons”, captaria Ivan Illich, com perspicácia, o mote da indústria moderna que London ajudou a forjar com sua proposta – logo incorporada, à revelia de qualquer mediação estatal, como a política do design, e que perdura até os nossos dias.

Mas dois terços da humanidade poderiam evitar o mundo industrial e as formas de vida que este pressupõe, escolhendo deliberadamente um modo “pós-industrial”, opção que as sociedades hiperindustriais somente considerarão no limiar da própria destruição, conjecturaria Illich no ano de 1973, em seu livro *Tools of Conviviality*.

A esse modo pós-industrial, o filósofo batizou “sociedade convivial”, em oposição à sociedade industrial de demandas fabricadas e impostas que caminha para o desastre tecnocrático. A convivial seria inevitavelmente uma sociedade de ferramentas autolimitadas – “ferramentas convivenciais” –, cujos limites tornariam possível rearticular as relações entre as pessoas, os artefatos e a coletividade através de interações autônomas e criativas entre estas e entre estas e o ambiente.

As “ferramentas convivenciais” seriam, portanto, aquelas que permitiriam às pessoas as melhores oportunidades de redesenhar o ambiente coletivo a partir da autonomia pessoal, podendo englobar todos os dispositivos racionalmente projetados, desde artefatos, normas, códigos, operadores, mas também incluindo ferramentas no sentido estrito, brocas, seringas, vassouras, elementos construtivos, motores e até mesmo grandes e complexas máquinas como metrô e estações elétricas, além de instituições produtivas como fábricas de mercadorias tangíveis e intangíveis tais como educação, saúde, conhecimento ou decisões.

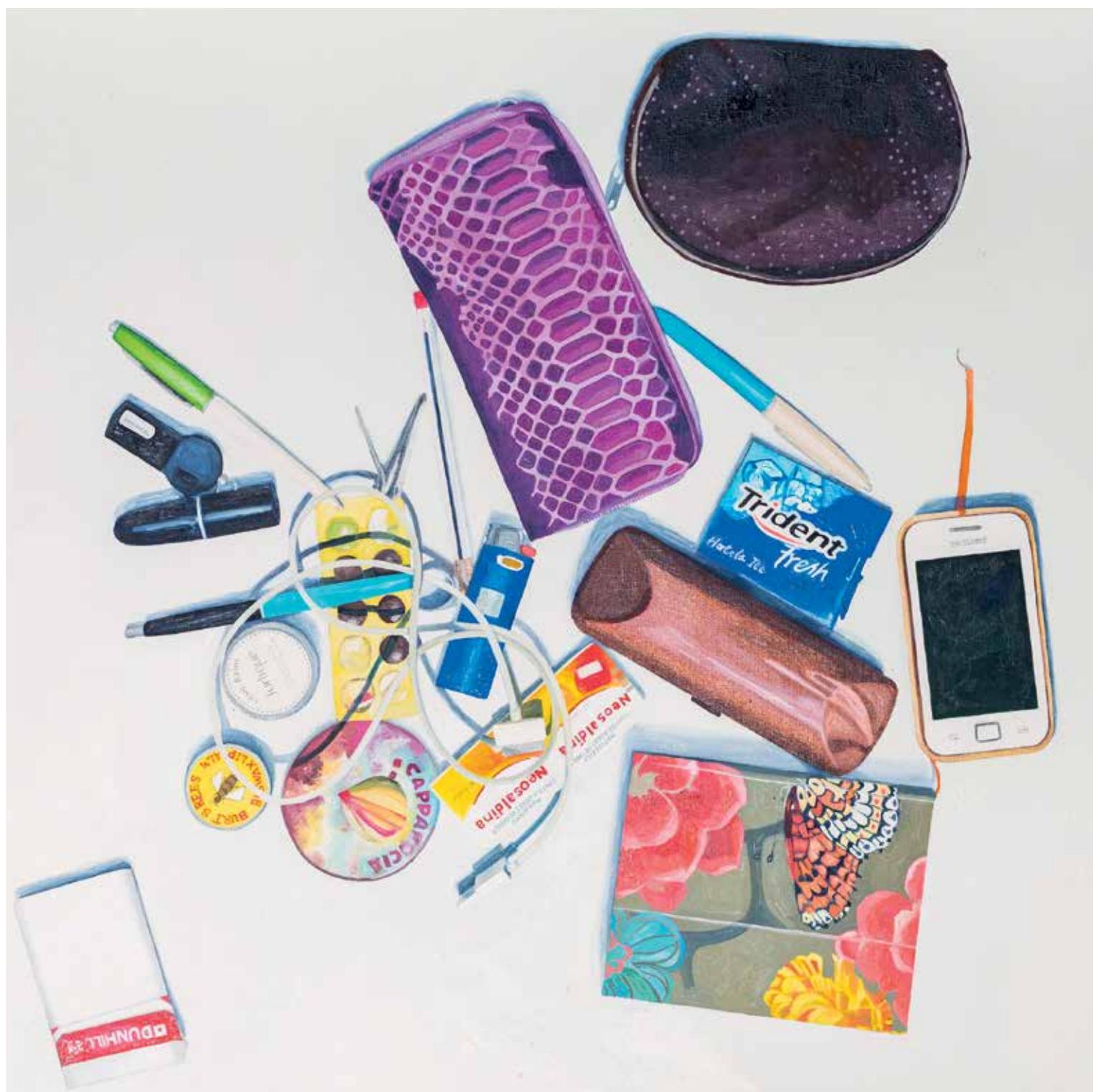
No mundo industrial a autonomia individual vem sendo radicalmente reduzida por uma sociedade na qual o máximo de satisfação se dá pela quantidade consumida de bens industriais e na qual o papel das pessoas vai sendo exclusivamente consumir, diria Illich. Nesses contextos, portanto, para que a transição para a sociedade convivial possa se realizar, artefatos e regras que são obstáculos ao exercício da liberdade deveriam ser abordados por uma rigorosa política que limitasse o escopo das ferramentas para a proteção de três valores: sobrevivência, justiça e trabalho livre.

Sem um “controle público efetivo” sobre todas as ferramentas e instituições que reduzem ou negam os direitos de cada pessoa ao uso criativo de sua energia, e sem a verificação constante dos vários outros, complementares, distintos e igualmente científicos modos de produção, continuaremos imersos na “idolatria generalizada que sobrepõe o industrial sobre as demais formas de produção” e que faz com que qualquer alternativa soe “como um retorno a um passado opressor ou um projeto utópico para nobres selvagens”.

E se nos é difícil imaginar uma sociedade na qual o crescimento industrial e seu ferramental são limitados, controlados e determinados socialmente, entretanto, para Illich, as forças que tendem a limitar a produção já estariam (em 1973, recordemos) em funcionamento no interior da sociedade, uma vez que as pessoas começaram a perceber como óbvio o que antes era evidente somente para alguns poucos: que a organização de toda a economia no sentido de uma vida “melhor” se tornou o maior inimigo de uma vida boa.

Quatro anos após o ensaio da sociedade convivial de Illich, o antropólogo Pierre Clastres viria a escrever, a partir do ponto de vista dos “nobres selvagens” sobre a sua “economia primitiva”, na qual as necessidades seriam definidas pela própria sociedade e não por uma instância exterior.

Em consonância com sua formulação anterior de que as sociedades ditas primitivas – no caso os povos nativos das terras baixas sul-americanas – são sociedades contra e não





sem Estado, uma vez que a ausência de estruturas de poder vertical não se dá pela falta, mas pela recusa deliberada a toda forma de coerção superior, Clastres não perderia a oportunidade da “descoberta” de que as sociedades primitivas são também “sociedades da recusa da economia”.

“Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir” e o econômico, como setor que se desenvolve de maneira descolada do campo social, está ausente em tais sociedades, uma vez que a produção é uma produção de consumo (“assegurar a satisfação das necessidades”) e não de trocas (“obter lucro comercializando o excedente”). “Sociedade sem economia, certamente, sociedade contra a economia”, concluiria.

Afinal, “a sociedade primitiva admite a penúria para todos, mas não a acumulação para alguns”, sendo que nesta, em contraste com o mundo industrial ocidental, economicamente determinado pela infraestrutura material, pela produção de valor e pela troca, a “sociedade exerce a todo momento um controle rigoroso e deliberado sobre a capacidade de produção”. E é por isso, completaria Clastres, que “as sociedades primitivas são “máquinas antiprodução”.

Mas do ponto de vista da (anti)produção, tal política de “austeridade selvagem” – exato oposto da “acumulação primitiva” marxista –, não implicaria, ao contrário do que pode parecer aos nossos olhos obliterados pela idolatria produtivista, uma “economia da miséria”.

Como demonstraria Marshall Sahlins em seu arrebatador livro *Stone Age Economics*, de 1972 – sobre o qual Clastres desenvolveria sua Contra-Economia rascunhada acima –, especialmente no segundo e já clássico capítulo *A sociedade afluyente original*, tais sociedades espalhadas por todo o planeta nas margens do mundo industrial moderno seriam de fato as primeiras sociedades da abundância.

Abundância, entretanto, que, vista através das lentes economicistas, foi reiteradamente etnografada como “mera subsistência” imposta tanto pela fantasiosa sobredeterminação de um meio ambiente hostil aos coletivos humanos, o que os impediria da produção de excedentes, da acumulação indiscriminada de bens e da formação de estoques visando a um futuro também supostamente hostil.

Tais armadilhas ideológicas e o etnocentrismo estrutural – desafiados agora por contraetnografias como a dos Marubo, povo indígena do Vale do Javari, na Amazônia, para os quais “nós é que inventamos toda essa tecnologia que vocês têm, só que nós não nos interessamos em desenvolvê-la” – faziam parte, até o ensaio iconoclasta de Sahlins, do “diagnóstico médio da antropologia”, como salientaria o próprio. E não à toa, tais sociedades seriam consagradas como de lazer limitado, salvo em circunstâncias excepcionais, busca incessante de comida, recursos naturais pobres e relativamente incertos e máximo de energia de um máximo de pessoas.

Pois, “se pelo senso comum, uma sociedade afluyente é aquela em que todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas”, escreveria, afirmar que as sociedades extramodernas são afluentes “é negar que

a condição humana seja tragédia predestinada, com o homem prisioneiro de trabalho pesado caracterizado por uma disparidade perpétua entre vontades ilimitadas e meios insuficientes”.

De fato, em tais sociedades suas ferramentas permitem a manutenção da economia sob estado perpétuo de “subprodução”, uma vez que as necessidades coletivas podem ser satisfeitas com não mais do que três a cinco horas de trabalho e na grande maioria das vezes em dias alternados com descanso, festas, rituais e outras atividades.

Quanto às posses e propriedades, em relação aos caçadores e coletores nômades das etnografias revisadas por Sahlins, pode-se dizer que na verdade “a riqueza é uma carga”. E em tais circunstâncias, em que a maioria carrega nas costas tudo o que possui, “mobilidade e propriedade são contraditórios”, podendo os bens se tornarem “dolorosamente opressivos”.

Pelo menos no que diz respeito a bens não alimentares, escreveria causticamente, são o oposto daquela “caricatura-modelo imortalizada em qualquer *Princípios Gerais da Economia*, página 1”, pois seus desejos são poucos, e seus meios são abundantes.

E se somos inclinados a conceber tais sociedades afluentes originais “como pobres porque não possuem nada; talvez seja melhor, por essa mesma razão, pensarmos neles como livres”.

**P**akyí e seu sobrinho, Tamandua, até algumas décadas viviam em uma sociedade afluyente original, habitando a floresta livremente e alheios aos contornos políticos e às pressões econômicas ao seu redor, na fronteira dos estados de Rondônia e Mato Grosso.

Desse tempo, muito pouco se sabe sobre eles, nem mesmo como se autodenominavam. Seus vizinhos, os índios Gavião, os chamam de Piripkura ou “povo borboleta”, em referência à forma como se deslocam no meio da mata. Agora, toda a humanidade piripkura em vias de extinção se restringe a esses dois últimos indígenas remanescentes, homens.

Quando do primeiro contato oficial feito pela FUNAI em 1988, os Piripkura eram cerca de 20 pessoas, mas dez anos depois quando novamente saíram da floresta já eram somente três: os mesmos Pakyí e Tamandua (ou Tyku e Mondé-I, na verdade não se sabe), e Rita, tia de um dos dois, resgatada pelo órgão indigenista em uma fazenda onde era mantida como escrava sexual dos peões.

Segundo os relatos de Rita, no início da década de 1980 a aldeia foi invadida por pistoleiros que decapitaram seu pai e vários outros parentes – adultos e crianças – e depois incendiaram tudo.

A demarcação do território de 242.500 hectares onde ainda vivem Pakyí e Tamandua, caçando, pescando e coletando alimentos – cada vez mais cercado e ameaçado pelas madeiras e pelas fazendas de pecuária que destruíram os arredores –, tramita na Vara Federal de Juína (MT) enquanto a terra segue sob “restrição de uso”. Condição que por lei pode ser renovada a cada dois anos, dependendo, entretanto, da comprovação de que os dois Piripkura continuam vivos e a habitar a floresta.

Jair Candor, um sertanista que mudou para o lado dos índios depois de presenciar massacres inomináveis contra os mesmos – “tudo o que a gente ouvia falar era que índio atrapalhava o desenvolvimento do país e que a regra era eliminá-lo” –, é o responsável por encontrar os Piripkura na mata e trazer provas concretas de sua existência.

Em 2016, sua mais recente expedição em busca de Pakyí e Tamandua daria origem ao fascinante e dilacerante documentário *Piripkura* (de 2017), de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge, que acompanham a busca da equipe de Candor por vestígios e rastros que pudessem levar ao encontro da equipe de indigenistas com os indígenas.

Esse encontro finalmente viria a acontecer quase ao final do filme, e por vontade unilateral dos dois, que saem de seu “isolamento voluntário” na mata da qual conhecem cada centímetro e na qual se “camuflam” com maestria, em busca de fogo para reacenderem a tocha, único artefato que carregam consigo e sempre junto aos corpos completamente nus.

A última vez que haviam deixado a tocha se apagar fora há quase vinte anos (vinte anos!), diria Candor, entre estupefato e emocionado. E não é para menos, principalmente se consideradas a umidade da floresta, as chuvas quase diárias e as goteiras dos *tapiri* de folhas de palmeira construídos por eles como abrigos.

Além da tocha, como diria Candor, “esses caras vivem sem precisar de nada, eles querem uma tocha de fogo, um facão e um machado, eles não querem mais nada. Eles precisam disso e da floresta em pé. É disso que eles precisam, de mais nada”.

Mas a refinadíssima arte de manter o fogo aceso em tais condições por décadas e o modo borboleta de viver com a floresta em breve serão apagados pela pressa do “fogo grande” que propela a economia incendiária do progresso.

**D**e volta às sociedades da afluência ocidental e deparamos com o fato de que, quanto mais vivemos para produzir e produzimos para acumular, menos livres nos tornamos e a mais sofrimentos somos submetidos.

E à medida que cada vez mais as pessoas se definem por sua conta bancária e suas posses, uma forma de sofrimento social altamente contagiosa se espalha rapidamente e redefine os modos de vida, escreveria o psicólogo Oliver James. A esse fenômeno virótico que se retroalimenta das insatisfações materiais e se alastra em uma espécie de caldo “capitalista egóico” altamente propício, o mesmo chamaria de *Affluenza*.

Comprar um carro novo, passar por uma sessão interminável de bronzeamento artificial, agendar uma aplicação de Botox® e depois de tudo isto se sentir ainda pior são sintomas claros da *Affluenza*. Pode ser que desligando a TV ou evitando escolas – Illich já as havia definido como “rito iniciático que introduz o neófito à carreira sagrada do consumo progressivo” –, meios sistemáticos de propagação da doença, haja alguma chance de melhora, diria o autor, sem muita convicção.

Ao longo de quase um ano, James viajou pelo mundo ocidental, visitando países da afluência em todos os continentes e conversando com pessoas ricas que invariavelmente apresentavam alto grau de sofrimento, depressão, infelicidade e dependência química ou material.

Em sua pesquisa, os dinamarqueses e as dinamarquesas aparecem como os menos afetados pelos efeitos da riqueza e da abundância no mundo desenvolvido e apresentam juntamente com outros países escandinavos altos índices de felicidade e confiança mútua. Já as mulheres russas estão sendo massacradas psicologicamente pela invasão da moda, dos padrões de consumo e beleza ocidental. E enquanto isso os milionários-homens dos países mais pobres visitados possuem tudo o que desejam, mas nada os satisfaz.

No Brasil, que James não visitou, 5,8% da população sofrem com depressão (5º país no *ranking* mundial), 75,3 mil trabalhadores foram afastados por causa de quadros depressivos em 2017, de acordo com a Previdência Social, e estarrecedores 90% das pessoas são infelizes no trabalho, segundo a Organização Mundial da Saúde.

Uma das principais conclusões de James, entretanto, é que nos países onde há maior desigualdade, onde há invariavelmente poucos ricos cercados por uma multidão de pobres, onde o “capitalismo egoísta” prospera, a *Affluenza* se alastra com maior facilidade e rapidez, e as pessoas, independentemente de seu poder aquisitivo e de suas posses, apresentam mais disposição para o sofrimento e para a depressão.

Entretanto, “se vivemos no capitalismo” e por isso “nos parece impossível escapar ao seu poder”, nos lembremos de que “também nos pareceu impossível um dia superar o poder divino dos reis”, diria a escritora Ursula K. Le Guin ao receber o *National Book Awards* de 2014 – discurso que viraria um *meme* instantâneo e que condenaria com precisão suas táticas de “resistência flexível” e especulações sobre outros mundos possíveis inventadas sob a forma de ficção científica.

Como em *Os despossuídos*, de 1974, seu ensaio de antropologia comparada “anarco-feminista” dedicado à sociedade do proprietariado hierárquico do planeta Urras, onde as pessoas “não conheciam nenhuma outra relação além da posse – eram possuídos”, e ao seu duplo autogestionado e sem leis Anarres, onde toda propriedade sempre foi coletiva e as formas do singular do pronome possessivo abolidas no uso coloquial.

Já no início deste ano, pouco antes de morrer, aos 88, ao dizer que nada é para sempre, reiteraria a importância de questionarmos – enquanto as coisas que nos fazem sofrer e nos destroem seguirem existindo – a mesma questão premente que atravessa sua obra. Logo, nos deixaria com o problema: “Afim, em que tipo de mundo gostaríamos de viver?”.

Em um mundo do “tudo é necessário, nada é suficiente”, ou em um mundo onde “muito pouco é necessário, quase tudo é suficiente”, como escreveria o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro em sua engenhosa proposta de “envolvimento cosmopolítico”?

Em um planeta onde sofrimentos industrialmente fabricados fossem abolidos, em uma Terra programadamente obsoleta, em uma sociedade de ferramentas convivíveis, em uma civilização infectada pela *Affluenza* ou em um mundo com a tocha contra o Estado e contra a Economia acesa?

Enfim, viver sem tudo ou viver com nada? \*





*nascimento*



O escritor Antônio Bispo dos Santos, morador da comunidade Saco do Curtume, no Piauí, reflete sobre a relação do Estado brasileiro com os quilombolas, cujas práticas são baseadas na oralidade e na vinculação dos territórios ao cultivo: a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra.

# SOMOS DA TERRA

Texto de Antônio Bispo dos Santos  
Composição nº2, pintura da série de Abdias Nascimento



Quando provoço um debate sobre a colonização, os quilombos, os seus modos e as suas significações, não quero me posicionar como um pensador. Em vez disso, estou me posicionando como um tradutor. Minhas mães e meus avós me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir.

Fui para a escola da linguagem escrita aos nove anos, mas, desde que comecei a falar, fui formado também por mestras e mestres de ofício nas atividades da nossa comunidade. Quando fui para a escola no final da década de 1960, os contratos orais estavam sendo quebrados na nossa comunidade para serem substituídos por contratos escritos impostos pela sociedade branca colonialista. Estudei até a oitava série, quando a comunidade avaliou que eu já poderia ser um tradutor.

Na década de 1940 houve uma grande campanha de regularização das terras pela escrita. Isso ocorreu no Piauí e também no resto do Brasil. A lei dizia que as pessoas que ocupavam a terra seriam chamadas de posseiros. Essa lei colocou um nome, coisificou essas pessoas. Não éramos posseiros, éramos pessoas... O que isso significou para nós?

A partir do momento em que a lei diz que somos posseiros, ela está cumprindo um papel importante para o colonialismo. O colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar. Às vezes fazemos a mesma coisa sem perceber: quando temos um cachorro, por exemplo, damos a ele um nome, mas não um sobrenome. Os colonialistas dão um nome, mas não dão um sobrenome porque o sobrenome é o que expressa o poder. O nome coisifica, o sobrenome empodera. Então, ao nos chamar de posseiros, nos colocaram em uma situação de dominação, obrigando-nos a cumprir os contratos que a nomeação de posseiros nos impunha.

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida.

O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. Quando o Estado veio para demarcar as terras, meu avô se recusou, dizendo: “Como vamos demarcar uma coisa que já é nossa?”. Assim, os brancos chegaram, compraram as terras e nós perdemos o direito sobre elas. Mesmo os avós que, naquela época, haviam demarcado as suas terras, ao morrerem as perderam porque os seus herdeiros não fizeram inventários.

A maioria das terras das comunidades tradicionais no Brasil são consideradas espólios, pois ninguém fez escritura. Mas se hoje em dia nós fazemos, porque nos é imposto, tem algo mais grave implicado. Para fazer o título é preciso ter um laudo antropológico – mesmo com a lei dizendo que ser quilombola é autodeclaratório – e um laudo agrônomo. É a mais sofisticada utilização da inteligência do

Estado para identificar o perfil da resistência. Por que precisaríamos de um antropólogo para nos diagnosticar, ler os costumes, as tradições, a nossa cultura? Porque quem mais ameaça hoje o sistema são os povos e comunidades tradicionais, pois somos donos de um saber transmitido espontaneamente pela oralidade, sem cobrar nada por isso.

O nosso povo, por não saber ler, não sabia como funcionavam as escrituras, perdendo assim muitas possibilidades de viver nas suas terras. Então o nosso povo resolveu que alguém de nós deveria saber ler e escrever para enfrentar essa situação. Fui formado para isso e faço isso até hoje. Por isso digo que não sou um pensador, mas um tradutor do pensamento do meu povo. E para o meu povo também sou um tradutor do pensamento do colonialista. Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e como devemos pensar para não nos comportarmos como ele.

Nosso povo foi trazido de África para cá. Diferentemente dos nossos amigos indígenas, que foram atacados em seu território podendo falar suas línguas, cultivar suas sementes, dialogar com seu ambiente. Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. E aí nós precisávamos e precisamos – e temos conseguido – ser muito generosos. Porque mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com o colonialista o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver?

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu.

Fui orientado pelos nossos avós a tentar compreender por que o povo colonialista faz isso com outro povo. Eu fui pela Bíblia, eu fui pelo que eles escreveram. E encontrei na Bíblia, no Gênesis, uma boa explicação. “O Deus Jeová disse ao homem: por que tu me desobedeceste? A terra será maldita por tua causa. Tu haverás de comer com a fadiga do suor do teu rosto. A terra te oferecerá espinhos e erva daninha. E todos os teus descendentes serão perpetuamente amaldiçoados”.

Nesse momento, esse deus da Bíblia do colonialista – melhor dizendo, eurocristão monoteísta – desterritorializou um povo. Se ele amaldiçoou a terra para aquele povo, este povo não poderia nem tocar naquela terra. Se ele disse que aquela terra estava oferecendo ervas daninhas e espinhos, ele disse que aquele povo não podia comer nem dos frutos, nem das folhas, nem de nada que aquela terra oferecia. Se ele disse que aquele povo tinha que comer com a fadiga do suor do seu rosto, nesse momento ele criou o trabalho como ação de sintetização da natureza. Ao mesmo tempo ele criou também uma doença que eu chamo de cosmofobia. O medo do cosmo, o medo de deus. Esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado.

Mas nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E aí foi onde eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar.

Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas.

O povo afro inventou a capoeira. Os eurocristãos inventaram o futebol. Tem um jogo no Mineirão e digamos que tenha 40 mil pessoas nas arquibancadas e 22 pessoas no campo. Digamos que o Cruzeiro e o Atlético estão jogando hoje e o Neymar veio assistir ao jogo. Saiu lá da Europa para assistir ao jogo. Num determinado momento, o time para o qual o Neymar torce está perdendo, e ele pede para entrar no jogo. Pode? Como é que o Neymar, torcendo para um time, quer defender este time e não pode entrar em campo?

Vamos para o outro lado. Tem uma roda de capoeira, e agora vem um europeu, que nunca viu a capoeira. Tem 50 pessoas jogando capoeira, e esse que nunca viu a capoeira pede para entrar. Pode? A capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé... Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção.

Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da cor da nossa pele. Nos documentos da Igreja que eu avalei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida.

Conceitos que achamos que se parecem muito com os de “bem viver” e de “viver bem” são o “viver de forma orgânica” e o “viver de forma sintética”. Bem viver é viver de forma orgânica e viver bem é viver de forma sintética. Compreendemos que há um saber orgânico e um saber sintético. Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o que se

desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético.

Quando o deus dos brancos disse que a terra estava amaldiçoada por causa de Adão e Eva e que comeriam com a fadiga do suor, ele disse que não poderiam desfrutar da natureza como ela se apresenta. Logo, eles precisariam sintetizar tudo. E assim eles saíram mundo afora sintetizando – inclusive a si próprios. Grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado. O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida. Já o nosso pensamento, movimentado pela oralidade, é um pensamento orgânico.

O ser tem pouco valor no saber sintético, apesar de ser o criador do ter. Já o ter é a criatura que devora o seu criador. As pessoas atuam sempre em função do ter. Até a biologia está se tornando sintética. Logo vocês vão comer bife sem precisar de boi...

A nossa avaliação é que, neste exato momento, estamos vivenciando uma das maiores possibilidades de um fim desse mundo eurocristão, monoteísta, colonialista e sintético. Esse mundo está chegando ao fim. Não é à toa que estamos vivendo esse desespero, essa grande confusão. Mas, por incrível que pareça, estamos vivendo também uma nova confluência.

Trabalho com os conceitos de “confluência” e “transfluência”. Confluência foi um conceito muito fácil de elaborar porque foi só observar o movimento das águas pelos rios, pela terra. Transfluência demorou um pouco mais porque tive que observar o movimento das águas pelo céu. Para entender como um rio que está no Brasil conflui com um rio que está na África eu demorei muito tempo. E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil.

É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria. É por isso que nós conseguimos nos reeditar de forma sábia, sem agredir os verdadeiros donos desse território que são os irmãos indígenas. Nós tivemos essa capacidade porque os nossos mais velhos que estavam em África, apesar de sermos proibidos de voltar para lá, vieram pela cosmologia. Isso é o que nós chamamos de transfluência.

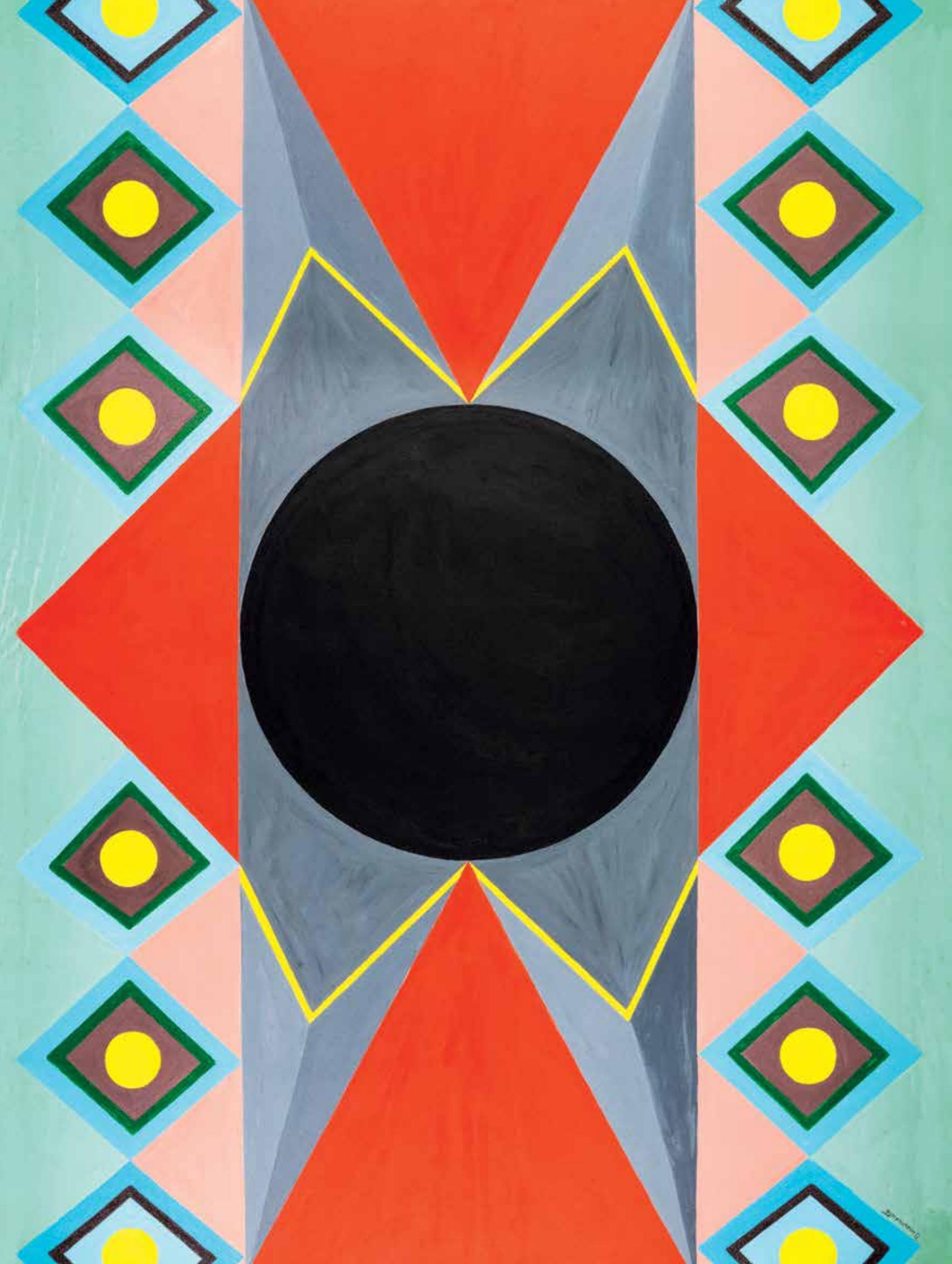
Tanto os quilombolas quanto os indígenas do Brasil só passaram a ser sujeitos de direito na Constituição de 1988. Até essa Constituição, ser quilombola era ser criminoso e ser indígena era ser selvagem. A Constituição de 1988 disse que nós temos direito a regularizar as nossas terras pela escrita – o que é uma agressão, porque pela escrita nós passaríamos a ser proprietários da terra. Mas os nossos mais velhos nos ensinaram a lidar com essa agressão.

Eu tive um tio chamado Antônio Máximo, que era o operador de uma grande arte de defesa chamada Jucá. Ele me ensinou que em alguns momentos precisamos transfor-



↑ Okê Oxossi (1970)

*Nascimento*



mar as armas dos inimigos em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque se transformarmos a nossa defesa em arma, nós só vamos saber atacar. E quem só sabe atacar perde.

Se as cidades, com todas as suas armas, não vivem em paz, e nós da comunidade vivemos em paz sem as armas, logo vê-se que não são as armas que resolvem os problemas. Por isso meu tio Antônio dizia para transformarmos as armas em defesa. Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim.

Assim, discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos.

O Piauí é um estado que praticamente não existe para o resto do Brasil. Quando digo que sou do Piauí, as pessoas às vezes até me perguntam onde é o Piauí, como se ele não estivesse no mapa. Não está no mapa que cabe na cabeça das pessoas. Depois, diz-se que no Piauí não tem indígenas, como se diz também que em Roraima não tem quilombo. No Piauí, hoje, há três povos indígenas lutando por sua autoidentificação, por seu autorreconhecimento e pela demarcação de suas terras. E quem são os parceiros desses povos? Os quilombolas. Esses territórios são contínuos.

No Piauí há uma grande aliança entre quilombolas e indígenas, tanto do ponto de vista de regularizar os seus territórios como, também, de reeditar as nossas expressões culturais, a partir de um saber orgânico. O saber orgânico é o saber que reedita, enquanto o saber sintético é o saber que recicla.

**N**ós não somos perdedores. Não trabalho dentro dessa lógica da “vitimologia”. Eu não tenho o direito de ser vítima. Sou vencedor, meu povo venceu. Meu bisavô tinha três engenhos de rapadura, fui criado na fartura. Não tenho cicatrizes da escravidão na minha memória, mas não discordo de quem trabalha com a imagem da cicatriz da escravidão. Entretanto, não trabalho com essa imagem, trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais.

Várias comunidades em todos os cantos do Brasil estão sendo atacadas da mesma forma que foram Palmares, Canudos, Caldeirões, Pau de Colher. As Forças Armadas estão na Rocinha, praticando etnocídio. O governo de Getúlio Vargas foi um dos governos mais etnocidas que já tivemos. Ele matou e queimou o povo de Caldeirões, no Ceará, em 1936 e o povo de Pau de Colher, na divisa com a Bahia, em 1942. Mas mesmo assim nós não paramos de lutar.

A nossa relação com as imagens de mundo dá-se na lógica da emancipação dos povos e das comunidades tradi-

cionais através da contracolonização. Não é através da luta de classes, pois a luta de classes é europeia e cristã-mono-teísta. Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista.

Alguns pensadores do Piauí escreveram muito bem sobre os quilombos, mas usaram a perspectiva do marxismo e isto me incomodou. Penso na nossa caminhada desde dentro do navio negreiro. Saiu o primeiro navio negreiro, eis o primeiro quilombo. O primeiro aquilombamento foi ali dentro, com as pessoas reagindo, jogando-se dentro do mar, batendo e morrendo. Ai começou o quilombo. E Marx nem existia naquele tempo! O que Marx tem a ver com isso? O que Marx disse, Palmares já tinha feito 200 anos antes. Acho que Marx tem o seu papel lá na Europa. Como dizemos lá no sertão, “cada quem no seu cada qual”.

O MST, por exemplo, é maravilhoso, uma das maiores invenções que já se fez, mas é uma organização colonialista. Basta você percorrer a maioria dos estados brasileiros para verificar que o coordenador do MST no estado é geralmente um homem branco e do Sul. Como? Eu não acredito que os outros estados não tivessem condições para produzir o próprio líder. Você chega lá no Piauí e o coordenador do MST está tomando chimarrão! Ora, lá a gente toma é cajuína! É claro que é importante a contribuição do MST. Porém, do ponto de vista político, o MST é mono, linear, vertical. Queriam ser o único movimento capaz de representar o campo. Nós não queremos ser “o único”.

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua.

E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apesar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Na medida, pelo menos, em que ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele, o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais.

Mas nós também estamos discutindo a contracolonização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização. \*



01

02

# SENZALA, TERREIRO, QUILOMBO

Texto de Mаметu N'Kise Muiandê e Makota Kidoiale  
**Jardim do Seu Neca**, desenhos de Ana Rocha

---

Duas gerações de lideranças do quilombo urbano Manzo relatam histórias de vínculo com o território em que árvores específicas, minas de água limpa, pedras familiares e plantas medicinais têm importante papel como prática cultural.



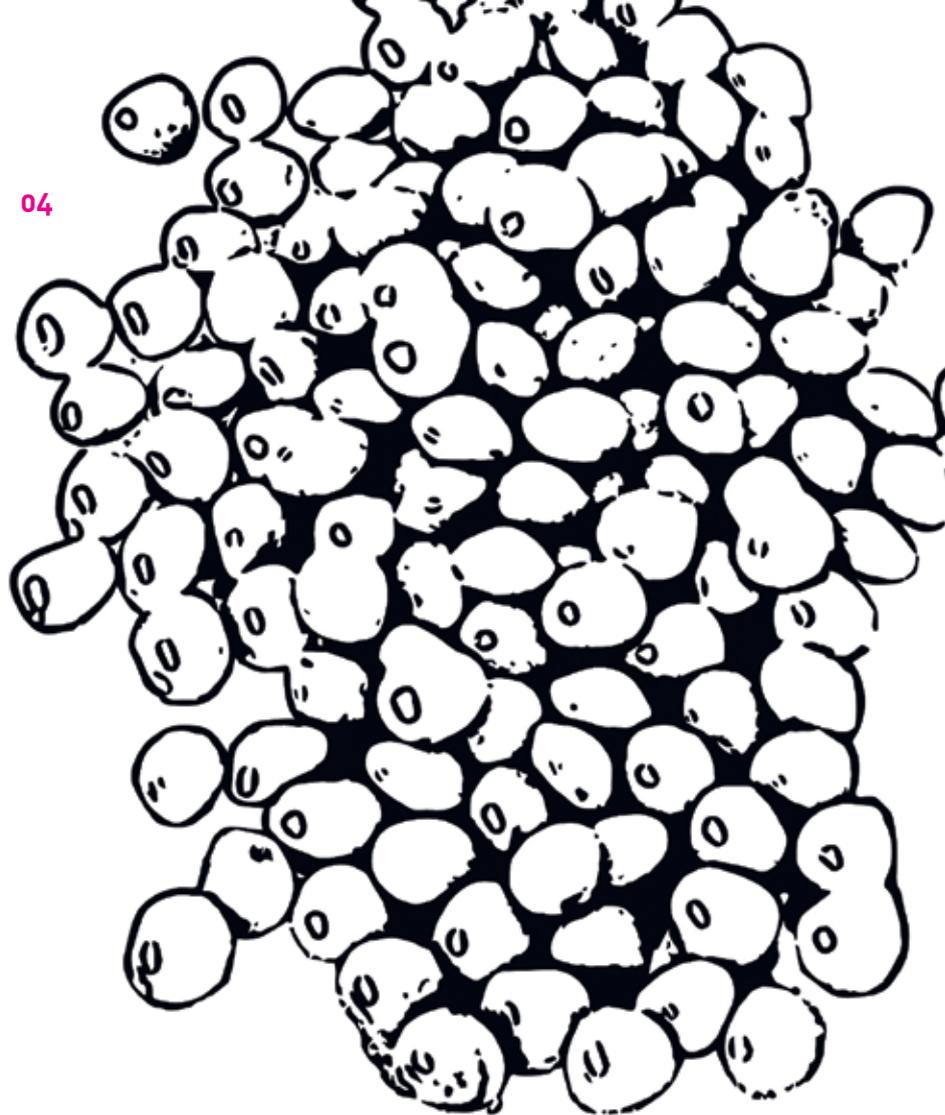
03

### Mametu N’Kise Muiandê (Mãe Efigênia)

Foi com muita luta que cheguei aqui. Com a ajuda do meu Preto Véio, que me arrumou um cantinho para ficar com meus filhos. Estava morando praticamente na rua. Cheguei e comprei uma enxada, uma picareta, um pé de cabra, um martelo e um facão. Com os meninos ainda pequenos, subi para a mata da Baleia e cortei uns paus. No depósito do Abílio Moreira, que era ali na rua Major Barbosa, ganhei uns compensados e fiz, eu mesma, um barraquinho. Furei o buraco mais meu menino, o menino mais velho que tinha 10 anos na época, e fizemos uma fossa, que era o nosso banheiro.

Aqui plantei, criei galinha e criei meus filhos. Não tinha água, não tinha luz. Apanhávamos água lá na biquinha da Mem de Sá. Enchíamos os tambores de noite, pois, de manhã cedo, eu saía para trabalhar e os meninos estudavam. Comprava saco de farinha de trigo, tingia de azul marinho e fazia a calça dos meninos. À noite eu passava a roupa dos patrões. Lavava roupa o dia inteiro, e à noite vinha para casa passar a roupa com ferro de brasa.

Apanhava lenha para cozinhar e mourão para cercar. Você sabe que às vezes não me dá alegria, me dá tristeza de ver os bairros Santa Efigênia, São Lucas, Novo São Lucas hoje. Porque aquele era um tempo em que você entrava para dentro de casa e dormia com a janela aberta, com a porta aberta. Hoje, não. Foi um tempo de muita luta, mas um tempo tranquilo. Você tinha paz. Os meninos estudavam e à noite vinham tranquilos para casa.

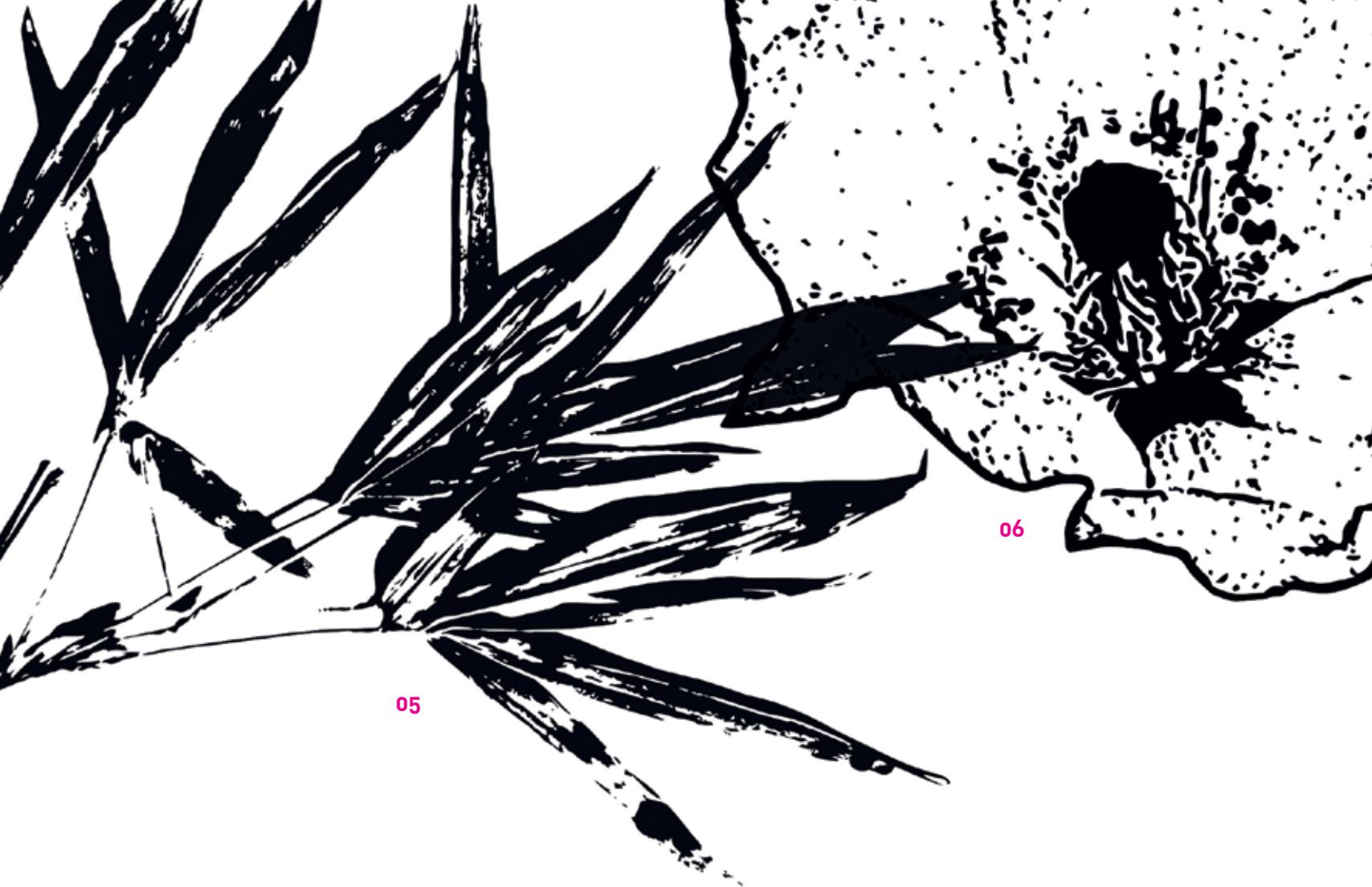


04

A Mem de Sá não era uma avenida. Era pé de mangueira, uma pontezinha e muita pedra. Mas a água era limpa. A gente lavava roupa nesse córrego, a roupa dos outros. Lá no córrego tinha três poços redondinhos, feitos por escravos, as Três Marias. Ali, a gente pegava água pura para beber. Meus meninos foram criados assim. Como minha casa era de compensado, às vezes, enquanto estávamos dormindo, olhava para cima e aparecia uma cobra no telhado. Aqui era uma rocinha mesmo. Hoje urbanizou, está este inferno. Escutamos tiro e moto andando a noite inteira.

Quando tinha 11 anos, costumava sair para trabalhar com minha mãe. Um dia, saí com ela e caí na rua, igual a abóbora no chão. Minha mãe, desesperada, não sabia o que fazer e me levou para o pronto-socorro. Fiquei incorporada três dias e duas noites. Sem saber, sem dar conta de nada. Chama-se “bolar no santo”. E nada de eu voltar. Aí a enfermeira do hospital falou com minha mãe: “Leva ela no terreiro”, e deu o endereço de um terreiro. O terreiro dava para o fundo da minha casa e eu não sabia! Lá em casa ninguém acreditava em entidades, tínhamos pavor!

Nasci em Ouro Preto, no Morro das Queimadas, em 1946. Numa cidade em que só se rezava. Fui criada no Asilo de Santo Antônio, um colégio de freiras. Não tinha como falar de mediunidade. À noite, minha mãe me levou no terreiro e eu incorporei. Comecei então a trabalhar com esse Preto Véio fazendo curas e benzendo. Mi-



nha mãe ficou com medo de contar isso para os outros. Era como na época de Chico Xavier, em que a polícia perseguia. Minha mãe começou a me esconder para não deixar o povo saber que eu era médium, que as entidades me apanhavam e me ensinavam sobre as ervas, as folhas e os chás. “Nossa Senhora, e se a polícia bater na minha porta e prender a minha filha? Como eu vou fazer? Vão sumir com ela?”. Ainda era a época da ditadura.

Cresci na Umbanda atendendo o povo que chegava. Trabalhava de dia e atendia de noite. Não tive adolescência. Não passeava. A minha vida era espiritual. Desde os 11 anos, virada no espírito. Com o passar do tempo, mais eu me envolvia com a religião. Daí, em 1973, fiz um terreirinho, um comodozinho para o Preto Véio, o meu Pai Benedito, atender. Muita gente vinha aqui para ele atender, com problemas de saúde e tudo mais. Foi crescendo a multidão.

Depois de certo tempo, ganhei um terreno no Santa Efigênia de um fazendeiro que havia sido meu patrão e fiz dois cômodos de tijolo. Como eu não cobrava o atendimento, um me dava um tijolo, outro me dava uma telha. Ave Maria se você cobrar um centavo! Pai Bendito não aceita nem uma moeda! E não tem como pegar escondido dele. É de graça, ele pede que seja assim.

Fiz uma promessa para Nossa Senhora Aparecida, São Jorge e Pai Benedito que, se eu conseguisse um cantinho para morar com os meus filhos, todo mundo que batesse na minha porta eu atenderia. Todo mundo eu acolho, ponho num cantinho aqui da casa. Dei tanta casa que

fiquei sem lugar para morar e tive que ir embora daqui. Fiz também uma promessa para Cosme e Damião que, se eu ganhasse na Loto, eu ia criar dois meninos. E apareceu um casal de gêmeos na minha porta. Depois desse casal de gêmeos apareceram mais 18 meninos e eu ainda não ganhei na Loto!

O Pai Benedito é muito importante para mim, mas eu mesma não sei falar sobre ele. Quem sabe falar sobre ele é ele mesmo. Gente incorporada não vê, não sente nada, não sabe. O meu netinho fez uma peça de teatro aqui e eu nem sabia que tinha sido feita. Não reconheci o menino entrando, ajoelhando aos pés de Pai Benedito e cantando para ele. Quando me contaram, eu não conhecia a cena. Pai Benedito batiza. Pai Benedito faz cura. Pai Benedito benze. O meu Caboclo Ubirajara faz casamento. E eu não vejo. Fico com muita vontade de assistir, mas ele não deixa filmar. Sobre o Pai Benedito, quem pode dar informações é ele e as pessoas da comunidade. Os filhos todos podem explicar.

Uma vez passei mal na rua, estava grávida. Eu não tinha conhecimento do candomblé, tinha medo de perder meus cabelos, de raspar a cabeça. Uma moça me levou para a Santa Casa e ouvi o médico dizer que eu não voltaria para casa. Aí fiz uma promessa para minha mãe Iansã, pedindo que, se ela me deixasse viver e criar meus filhos, eu iria fazer meu santo. Isso foi há 32 anos. Eu quase morri. Fui até a porteira e voltei. Nesse mesmo ano eu fiz o santo, raspei minha cabeça e fui



07

ver o que é o candomblé. Não tem nada a ver com o que o povo fala lá fora.

Comecei a frequentar os terreiros de candomblé, a aprender e a ensinar. E vi que tinha uma missão aqui na Terra que não posso abandonar: vim para plantar, ensinar, doutrinar as pessoas. Então, tenho que aprender a conviver. Posso pensar: “Gente, não estou conseguindo entender a cabeça do ser humano!”. Mas preciso. Não vim aqui para cobrar. Vim para plantar. Semear amor. Semear paz. Semear como conviver um com o outro. Dar um pouquinho do que estou aprendendo para vocês. É essa a minha missão. Estou com 70 anos e o que eu tenho é tudo do santo.

Antigamente, o terreiro de candomblé era coberto de segredo, e é um pouco até hoje. Muito segredo, muito mistério. Mas não são todas as coisas que não podem ser “com palavra”. A gente pode contar até certa altura, porque toda religião tem seu mistério. A católica tem. Por que o padre fica sete anos no seminário e vem com a cabecinha meio raspada, o gorrozinho tampado, para celebrar a primeira missa? Por que o evangélico faz o curso para ser pastor, mas não revela o segredo? Nós temos sete anos para aprender. Antes disso você não pode dizer que é Pai de Santo.

O candomblé não foi feito para empoderar, para subir à cabeça de ninguém. Se você hoje virar uma vela para atrapalhar a vida de alguém, pode esperar que o retorno não demora a chegar para você. Matar os outros, desempregar, adoecer, separar casal, isto não é coisa de terreiro

de candomblé. Candomblé é força da natureza misturada com a espiritualidade de pessoas bem civilizadas, que aprendem via religião. O candomblé é vida, é cura.

Quando você entra na camarinha, não pode ter sexo durante quatro meses, bebida alcoólica e prazeres da carne ficam de fora. Não pode falar palavrão, não pode gritar, não pode conversar alto, não pode agredir verbalmente as pessoas, não pode ficar com raiva, não pode guardar rancor de ninguém, não pode chorar por mágoa. Não pode absorver nada de negativo. E você fica ali dentro daquele quartinho. Não é para prender você, é para não ter contato com as pessoas.

Então foi assim que cresceu esse terreirinho aqui. E os meninos foram crescendo também, envolvendo-se. Meus filhos e meus netos se envolveram. Nasceu o projeto Kizomba. Todo dia encontrava uns meninos sentados na porta do barzinho fechado. Falei com meu filho: “Fico com dó desses meninos, porque eles estão passando fome. Todo dia estão com um saquinho de leite...”. E meu filho disse: “Mãe, o que é isso? Eles estão cheirando é cola!”. Eu falei: “Ô, meu Deus do céu! Não pode não! Como é que pode deixar esses meninos cheirando cola aqui na rua? Vamos fazer alguma coisa com esses meninos, ensinar alguma coisa!”. Ai ele falou: “Ô, mãe, eu só sei jogar capoeira, não sei fazer mais nada! Quem sabe eles se interessam?”. Naquele mesmo dia, o Pai Benedito chamou os meus filhos e disse para eles não deixarem os meninos na rua, para acolhê-los, e foi assim que, em 2002, nasceu

o projeto Kizomba. Os meninos se interessaram e vieram jogar capoeira. Uns 40 ou mais, entre crianças e adolescentes. Um entusiasmo. Aquela coisa muito gostosa, os meninos muito animados. Sem fins lucrativos e sem doação do governo.

Trabalhava o dia inteiro e os clientes ajudavam. Eu pedia um biscoito, um suco, um macarrão, um mingau, um leite. A gente ganhava para fazer para os meninos. Muitos vinham para comer o lanche, porque não tinham comida em casa. Depois de um tempo, em janeiro de 2012, a prefeitura veio aqui e tirou todo mundo à força, desativando o projeto. Quebraram tudo e os meninhos se espalharam pelo mundo. Foi uma tristeza muito grande. Alguns voltaram para a droga, perdemos muitas crianças. Foi nesse momento que fomos para um abrigo e ficamos lá por cerca de um ano.

A justiça para nós, pobres, parece ser mais lenta do que para as outras pessoas. Eles não têm interesse nenhum em ajudar. Cada um fala uma coisa, mas ninguém resolve. Tentam vencer pelo cansaço. Mas somos resistentes. Não vai ser fácil nos derrubar. Vamos ver aonde isso vai chegar. Somos fortes, somos guerreiros. Uma hora venceremos. Vamos ver daqui a uns 10, 20, 50 anos. Se não sai para nós, sai para os netos, os bisnetos, os tataranetos. Precisamos de uma solução. Vão deixar na rua, assim de qualquer jeito, sem dar sossego para a gente?

Só de a gente ter podido voltar para recuperar o Manzo já é uma vitória, porque nos tiraram daqui para ir para o abrigo, e foi muito triste sair daqui... Eles queriam passar todo mundo para umas casinhas que estão fazendo e fiquei com muito medo, pois tinha muita criança e adolescente e aqui já é uma comunidade. Todo mundo conhece todo mundo. A gente apanha planta. Vizinho dá muda de macela. Outro dá muda de boldo, de hortelã. Problema de infecção? Vai buscar na horta do vizinho! Quando não temos, trazemos a muda para plantar na horta da gente.

### **Makota Kidoiale (Cássia)**

Antes não sabíamos da possibilidade de reconhecimento do quilombo. Minha mãe ganhou esse terreno no Santa Efigênia, foi uma doação para Pai Benedito – ele não quis o dinheiro e a pessoa deu entrada no terreno para a minha mãe. Seria então a Senzala de Pai Benedito, como ele determinou: “Aqui vai ser a senzala de nego”. Pedimos para a prefeitura liberar o alvará para podermos construir. E a prefeitura não queria liberar o alvará. Então, escrevemos a história de resistência da minha mãe e da comunidade local e encaminhamos para a Fundação Palmares, pedindo que nos ajudassem a interceder junto à prefeitura.

Quando leram o relatório, falaram: “Estamos lendo a história de um quilombo urbano, mas é um quilombo remanescente. São pessoas que saíram de algum quilombo e se assentaram nesse local, com uma forma de viver característica de povos quilombolas”. E concluíram: “Vamos encaminhar para o departamento de patrimônio e reconhecer essa comunidade”. Em 2007 tivemos a certifi-

cação como quilombo urbano, comunidade remanescente de quilombo Manzo Ngunzo Kaiango (Senzala do Pai Benedito), pela Fundação Cultural Palmares.

Escolhemos o nome assim: pedimos que o Pai de Santo da mãe jogasse búzios. Ele disse: “Aí é uma senzala. E se é uma senzala, é uma casa de candomblé. A gente pode chamar de ‘casa’, que quer dizer, em bantu, ‘manzo’, porque é uma casa de cultura bantu. A tradição que vocês mantêm aí é dos povos bantu. Então vamos colocar ‘casa da força de Matamba’, de Oyá, de Iansã. Manzo Ngunzo Kaiango. ‘Manzo’ quer dizer ‘casa’. ‘Ngunzo’ quer dizer ‘força, axé’. E ‘Kaiango’ é o nome de uma qualidade de Iansã em bantu, em Angola”. Então ficou “casa da força de Iansã”. Antes de ser um quilombo, já era uma senzala.

A partir do momento em que fomos reconhecidos como quilombo, tivemos que aprender política, direito, medicina, educação. Tudo da população “normal”, deixando um pouco distante a nossa identidade porque, a partir do momento em que saímos do anonimato e nos autodeclarámos como comunidade quilombola, passamos a conversar com o governo, o município, o Estado. Nosso maior conflito não é o uso da terra, mas o próprio governo. É o próprio Estado que, ao mesmo tempo que nos reconhece, nos tira também alguns direitos.

Até então éramos desconhecidos para o Estado, éramos eleitores, cidadãos que pagavam suas contas e contribuía com seus impostos. Contribuíamos com as nossas obrigações, mas não tínhamos um direito específico. A partir do momento em que dizemos: “Além de sermos cidadãos, temos também uma cultura”, isto é, uma forma própria de viver, passamos a ter conflitos. Assim, muitos direitos foram tirados de nós a partir do momento em que a Fundação Palmares nos reconheceu como quilombo.

No final de 2017 foi aprovado o registro do Manzo como Patrimônio Cultural Imaterial de Belo Horizonte. Para nós, esse reconhecimento foi um avanço, foi abrir diálogo com o poder público para que as políticas públicas realmente comecem a chegar dentro dessas comunidades. E sem contar também que esse registro vem como proteção do território, uma vez que o patrimônio tombado, imaterial ou material, é reconhecido e preservado.

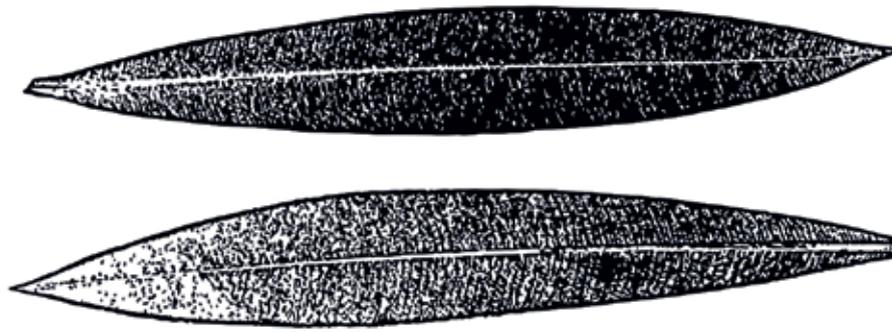
**M**anzo tem uma cultura e uma forma diferente de viver que nos diferencia da sociedade urbana em geral. Estamos dentro de um espaço urbano, mas temos a nossa forma de viver. Queremos falar de religião dentro das escolas, pois toda a educação que recebemos para lidar com os outros vem através da religião, daquilo em que acreditamos. É assim que educamos as nossas crianças.

Mas a escola urbana bane a questão religiosa da educação e diz que toda aquela educação pela qual você passou dentro da comunidade não é verdade, não tem valor. Quando nos sentimos confortáveis fomos para a escola. Mas foi lá que vimos a nossa diferença realmente. Até então, achávamos que éramos iguais a todo mundo, o nosso mundo era dentro da comunidade. Mas percebemos que existia um mundo totalmente diferente





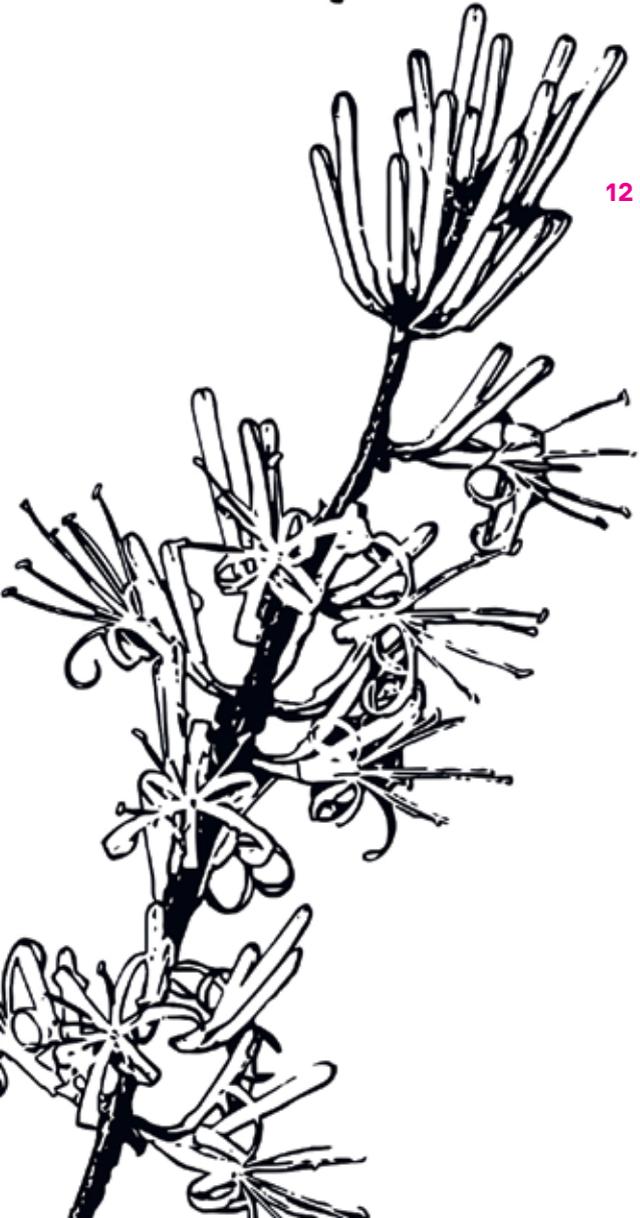
09



10



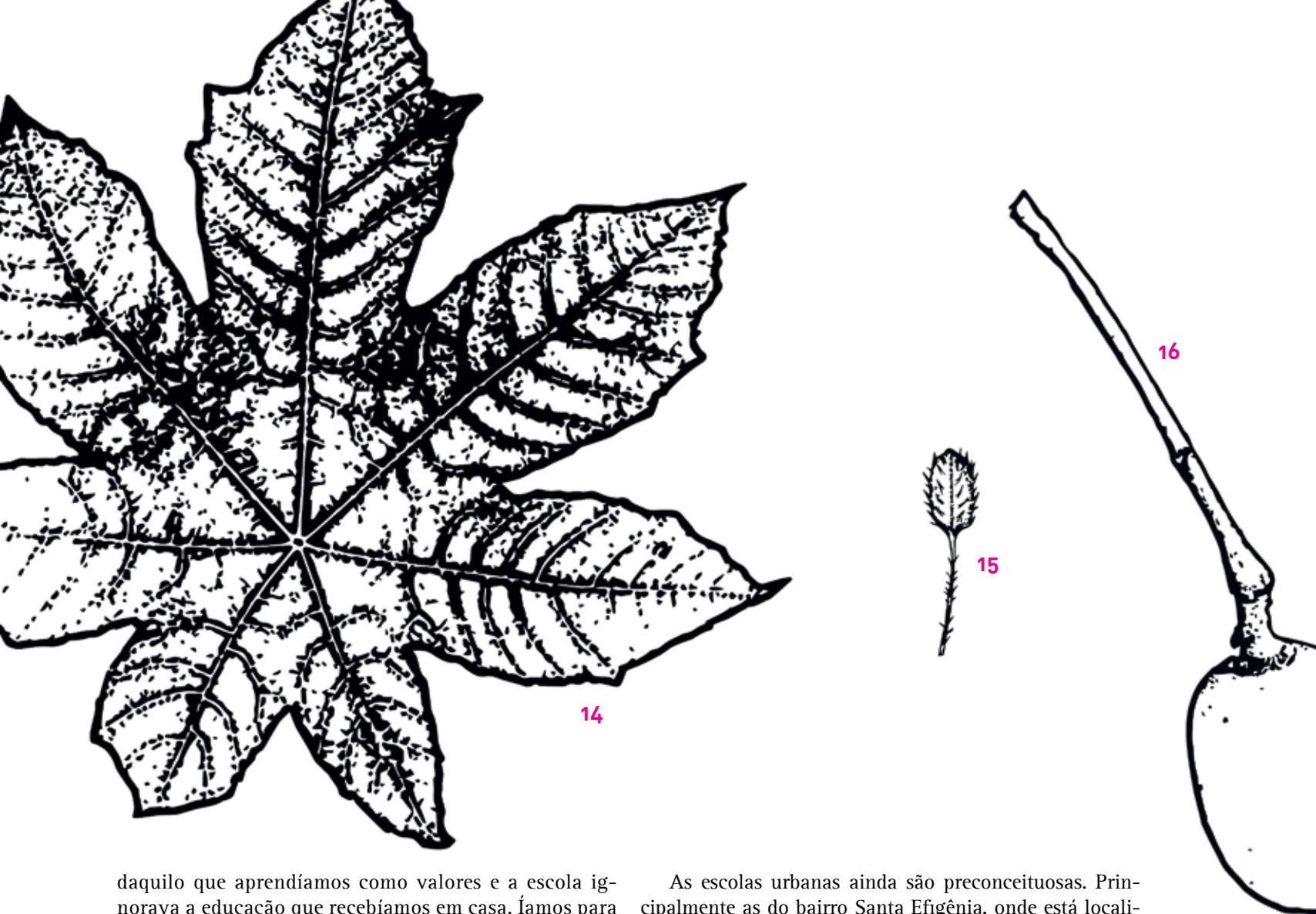
11



12



13



daquilo que aprendíamos como valores e a escola ignorava a educação que recebíamos em casa. Íamos para a escola somente para aprender a ler e escrever e isto já bastava. Nunca tivemos o interesse em sermos médicos, pois não queríamos abrir mão da nossa cultura. Percebíamos que qualquer doutor, qualquer professor, qualquer acadêmico não tinha conhecimento e nem reconheciam as nossas tradições.

Se há uma semana nas escolas sobre a Consciência Negra, eles expõem a negritude dos alunos, mas não trabalham com a branquitude. Não quero que a escola comemore o dia do negro sem falar do porquê de existir aquele dia. A escola tem que vir construindo isso ao longo do ano e dizer: “Olha, o negro tem esses traços, essa história, essa referência e o branco também tem a sua história.” Mas não precisa. Em qualquer livro de história você vê que eles evoluíram, que viraram doutores. E onde estão os negros doutores? Não existem? Se o negro é tão inteligente a ponto de ter construído o Brasil, não são inteligentes a ponto de virarem doutores?

As crianças que moram aqui vão de manhã para a escola e à noite desconstruímos aquilo que aprenderam, dando a elas a nossa formação. Mantemos a informação que temos, mas até quando vamos conseguir? Vai ser por pouco tempo. Daqui a uns dias já não vão mais nos ouvir. Nós, quilombolas, aprendemos que somos nós que temos que cobrar. Temos esse direito. Vale dentro dos estados e dos municípios. Podíamos cobrar dentro das escolas rurais, mas nas urbanas, não.

As escolas urbanas ainda são preconceituosas. Principalmente as do bairro Santa Efigênia, onde está localizado o Manzo, porque se trata de uma comunidade com características religiosas, que se identifica como povo de comunidades tradicionais de matriz africana. Não abrimos mão disso, queremos ser reconhecidos dessa forma, e vamos carregar isso para a eternidade! A educação precisa nos ver não como adoradores de nenhum Deus, mas como alguém que têm uma forma própria de viver. Falar de educação é falar da sua forma de ver, de viver. Não tem como pensar que a educação é só na escola. Como tratar um aluno dentro da escola igual ao outro, independentemente da referência que ele traz da educação familiar?

Outro choque de mundos é justamente com a medicina. O que acontece se quero criar os meus netos da forma com que minha mãe me criou, com que minha avó criou a minha mãe? Se meu neto tem bronquite e o levo ao posto de saúde, a médica pergunta: “Você deu alguma coisa para ele?”. E digo: “Minha mãe deu chá e passou banha de galinha”. A médica responde: “Nossa, você não pode deixar neto por conta de avó! Avó mata neto, viu?”. Isso nos afasta da saúde pública porque começamos a entender que ela não nos reconhece, não respeita a nossa forma de viver. Não nos respeita porque nos expõe em público de uma forma ridícula. As pessoas olham para nós e riem. Entretanto, alguns dizem: “Minha mãe também faz desse jeito”, identificando-se com aquilo, pois foram os africanos que trouxeram essa cura. E a medicina se baseou nisso.



Quando foi que começaram a invadir a nossa forma de curar? Até então não íamos ao posto de saúde. Há muito tempo, nos procurou uma equipe que estava mapeando os terreiros, fazendo o levantamento da cura através das ervas. Disseram que estavam criando um projeto para reconhecer essa forma de cura. Uma medicina alternativa dentro dos postos de saúde. Mas devem ter virado donos de laboratório e patenteado nossos remédios, pois a única coisa dessa época que ficou nos hospitais públicos foi o parto natural. Para os postos de saúde, o tratamento dessas comunidades não existe. Principalmente dos indígenas, porque eles conhecem muito, sabem o que é bom para plantar e cuidar. Também conseguimos plantar algumas coisas que vieram conosco. Se o Estado reconhecesse essa inteligência, essa cultura e esse conhecimento, teríamos menos doenças.

A questão da urbanização em vilas e favelas é um absurdo. As construções são estratégicas, não são para atender à comunidade, pois tiram os quintais. Tiram o direito daquelas famílias de criar galinhas e plantar. Abrem espaço para entrar viatura, entrar batalhão da polícia. É tudo estratégico. Nas praças são criados os Postos de Policiamento Ostensivo dentro das comunidades para tomar conta da vida do povo, para matar a juventude. O povo passa a não poder ter a sua cultura, fazer o que acha que tem direito de fazer. Tiram a liberdade e fazem a população achar que aquilo é modernização, evolução, crescimento. Não é! Sou a favor do

crescimento das cidades desde que atenda realmente à população. Se for para abrir favela para camburão entrar, isto não é crescimento, é repressão.

Não existe uma lei específica para lidar com os quilombos urbanos. Querem reconhecer os quilombos como centros culturais, não como comunidades quilombolas. O município não tem a obrigação de criar um programa de proteção dessas comunidades e seus arredores, pois proteger só a comunidade não basta. Uma política de reconhecimento dos quilombos urbanos deveria vir junto com uma política de mapeamento e preservação do território por eles utilizado.

Por exemplo, se o Manzo está localizado próximo ao córrego da Baleia, não vamos fazer o mapeamento até o asfalto da avenida Mem de Sá. Vamos fazer o mapeamento até a nascente de água porque todo terreiro, independentemente de ser urbano ou não, quer ter água e espaço de plantação, para a comunidade plantar a sua cultura, saúde, educação. Pedir ao governo que reconheça esse espaço até a avenida Mem de Sá não nos interessa. Queremos como direito a preservação desse espaço se for protegido o acesso da comunidade a essa área verde.

No Programa Brasil Quilombola falta o fortalecimento da preservação da identidade dos quilombos urbanos. Não nos reconhecemos nesses programas. Os meninos dos quilombos rurais que vão para a escola aprendem agricultura familiar, pois todo mundo que estuda naquela escola vive de plantação. Já nós, no urbano, temos, cada um, uma forma própria de viver. Tem alunos que

19



20



21



→ Desenhos extraídos do livro **Jardim do Seu Neca**, inventário botânico afetivo construído a partir da pesquisa de Ana Rocha sobre o jardim cultivado e narrado por Manoel José dos Santos na Vila de Mangue Seco (BA), Polvilho Edições, 2014.  
(1) bacupari, (2) asplênio, (3) arruda, (4) aroeira, (5) bambu, (6) flor de sarraio, (7) biribiri, (8) bromélia, (9) pau da felicidade, (10) espirradeira, (11) pitanga, (12) espada de ogum, (13) costela de adão, (14) mamona, (15) sarraio, (16) planta asiática, (17) espada de ogum, (18) quaraneira, (19) quaraneira, (20) cheflera, (21) lágrima de cristo.

são filhos de empregada doméstica, outros são filhos de funcionário da indústria. E, quando vão para a escola, estudam um mundo que não é o das comunidades quilombolas. E acaba-se desconstruindo essa identidade. A cidade não reconhece o quilombo porque ele se torna um problema. Ela tem que pensar numa política que reconheça os quilombos urbanos como uma população diferente dentro da cidade.

Todo quilombo tem, próximo dele, uma área verde que ele mesmo preservou. Mesmo tendo consciência de que não lhe pertence, ele preserva porque dali ele tira algum tipo de sustento, ainda que seja religioso. O governo deveria criar esse vínculo: se aquela área verde é protegida e está próxima da comunidade quilombola, vamos englobar e proteger tanto a comunidade quanto a área verde, que a cidade pode crescer junto dela.

Hoje não podemos entrar na Mata da Baleia. Já não confiamos tanto naquela água como confiávamos antes, quando a única trilha que levava até a mina dentro da Baleia era a que passava dentro do quilombo. Para nós, a natureza é o alimento da fé. É o que nos mantém. É dentro da natureza que buscamos a força para manter a cultura religiosa.

Antigamente, entregávamos as oferendas na beira do rio, principalmente as cruas, para que crescessem. Olha como o negro é inteligente. Era uma forma de desfazer das nossas oferendas e, ao mesmo tempo, na medida que aquilo ia crescendo em volta do rio, ia protegendo e alimentando as nascentes. Cobrindo a nascente de ervas e raízes. Nascia lentilha, girassol, milho, feijão fradinho, grão de bico. E isso identificava aquela nascente como uma nascente do terreiro.

Outro dia, pedi ao meu primo para buscar terra na casa de um amigo porque na comunidade não tem mais. Tinha no lote de baixo, mas cercaram o lote. Não tem nada lá. Você vê e sente raiva, porque o lote está murado e não tem nada lá. Não tem pé de nada, não tem nada construído. E se você pedir para derrubar o muro só para plantar, ele vai falar que não, que está à venda. Aquilo que a gente utilizava e agora é do Estado, ele não quer nos dar. Se quisesse, era só criar um decreto, ele estaria dando o que é dele. Não é dele? Às vezes acho que nem é dele não, acho que é nosso e ele não quer assumir que é nosso, para não perder.

**T**odo negro é quilombola. A minha cultura, a forma de ser e a forma de viver é que me dão o reconhecimento de quilombola. Se você subir no morro, vai ver muitas famílias iguais à minha que estão perdidas, sem reconhecimento. Muita informação eu perdi também, da minha avó, da minha mãe. Vivemos de uma forma muito mais moderna do que minha avó vivia. E não era questão de pobreza. No tempo da minha avó tinha uma mina de onde tirávamos o nosso sustento. Água de banho, água de beber. No córrego, lavávamos a roupa, mas sabíamos que água pura era a da mina.

Quando terminávamos de usar a água, minha avó mandava a gente tampar com argila. Na verdade, era para a água acumular e a argila filtrar a água. Quanto mais argila, mais limpa a água ficava. Toda vez que íamos usar, tínhamos que furar a argila com o dedo para sair água. Quando fui ao quilombo do Chacrinha, vi a água brotando tampada. E aprendi que era o modo de protegerem a nascente. Ela tem que ficar tampada, porque senão o solo fica danificado. E eu não sabia disso, que vergonha! Comecei a ensinar aos meus filhos porque, se virem uma mina, não vão abrir, vão deixar tampadinha. E se estiver sem argila, vão pegar argila e tampar. Eles seriam adultos que não iam saber lidar com as minas. Essa é uma das desvantagens de estarmos em território urbano.

Vivi numa comunidade com um córrego que passava ali perto. Tinha um pé de jatobá onde brincávamos todo dia. Eu lembro que minha mãe mandava amarrar várias cabaças no pé de jatobá e a gente não sabia o porquê. Depois fomos entender que era coisa de terreiro de candomblé, coisa sagrada. Depois que o terreiro foi embora, a primeira coisa que fizeram foi cortar o pé de jatobá, que não existe mais.

Lembro que cada pedra dentro do córrego tinha um nome. E cada um respeitava a sua pedra, porque cada pedra era de uma família. Cada lavadeira tinha a sua. Os mais velhos pegavam as pedras melhores e passavam de família para família. Então, quem chegava ao bairro, ficava com a pior pedra. A minha mãe tinha a pedra dela, que era grandona. A gente deitava, escrevia nessa pedra, brincava, fazia o diabo nessa pedra. E eu tenho muito medo de perder esse tipo de referência, porque é algo que me identifica, que diz quem eu sou. \*

# A CIDADE É NOSSA HORTA

Do lado de fora, monoculturas de milho, eucalipto, carros e concreto. Do lado de dentro, pessoas regam plantas, coletam sementes, cuidam das abelhas, consertam bicicletas, constroem móveis e produzem hortaliças, em uma experiência de terra compartilhada que existe há dez verões em Berlim.

Marco Clausen

---

Há quase dez anos, ajudei a iniciar o projeto Prinzessinnengarten, uma proposta de jardinagem no bairro de Kreuzberg, no centro de Berlim. Naquele verão de 2009, com a ajuda de centenas de voluntários e moradores, começamos a transformar um lote vago de 6 mil m<sup>2</sup> em uma horta urbana com finalidades sociais e educativas. O Prinzessinnengarten ou Jardim das Princesas, a princípio um sonho romântico, tornou-se, com o passar dos anos, um lugar bastante conhecido, quase uma instituição.

Para que a iniciativa fosse autossustentável economicamente foi criada uma empresa sem fins lucrativos capaz de gerar recursos por meio de visitas guiadas, restaurante, serviços de paisagismo, venda de plantas, venda de materiais e realização de conversas e workshops. Além de financiar o aluguel, a equipe de 24 funcionários e diversas outras atividades, a empresa produz um excedente e sustenta o trabalho de vários grupos sem fins lucrativos. Estimamos que, a cada verão, aproximadamente mil voluntários também se envolvam na construção e na manutenção do jardim.

Saindo da estação de metrô e entrando no jardim pela movimentada rotatória, encontramos um lugar com ritmo e atmosfera bastante incomuns. Centenas de caixas de cultivo abrigam 500 espécies de plantas comestíveis, arquiteturas são improvisadas com contêineres e centenas de árvores não cultivadas agrupam-se ali. São vestígios de uma rede complexa de relações mútuas entre os humanos e os não humanos, assim como de relações sociais bastante distintas: pessoas regando plantas, coletando sementes, cuidando das abelhas, consertando bicicletas ou construindo móveis com materiais reutilizados. Essas atividades abertas fazem do lugar uma escola auto-organizada de transformação social e ecológica, onde o conhecimento compartilhado vai do cultivo orgânico, da biodiversidade e do “faça você mesmo” até as políticas urbanas, o engajamento da vizinhança e a mobilização comunitária.

Lugares como o Prinzessinnengarten refletem a necessidade de buscar outras maneiras de morar juntos, trabalhar e consumir. Sentimo-nos expostos a uma série de processos que não apenas excedem nossa com-

preensão e capacidade de agir, mas também parecem estar fora do controle de especialistas e de políticas existentes. Seja pelos escândalos da produção de alimentos, pela mudança climática, pelo esgotamento de recursos, pelo crescimento populacional ou pela crise do sistema econômico, nosso desconforto está crescendo, mas com ele cresce também a necessidade de fazer algo. O jardim – e especialmente a prática de cultivar nossa comida – conecta nossa vida diária a questões globais. Abster-nos do uso de pesticidas nos sensibiliza ao seu uso na agricultura convencional; o cultivo local torna visíveis os milhares de quilômetros que nossa comida normalmente viaja; e cultivar a maior diversidade possível de plantas nos permite reconhecer o deserto ecológico deixado pelas monoculturas ou pelos gramados bem aparados.

Como uma espécie de heterotopia, um lugar diferente, Prinzessinnengarten ou espaços desse tipo podem alterar a maneira como olhamos para a cidade: não apenas como um lugar para carros, concreto e capital, mas um lugar de diversidade, abertura, coexistência, trocas, cuidado coletivo e ajuda mútua. As pessoas frequentemente se referem ao Prinzessinnengarten como um “oásis na cidade”. Nesse espaço semipúblico, as crianças têm a oportunidade de correr livremente, as pessoas sentam-se no bar para comer pizzas com ingredientes regionais, enquanto outras organizam programações de filmes, shows, performances ou mercados de pulgas.

Há uma qualidade social, sensorial e emocional específica em lugares verdes como esse, autoconstruídos, geridos coletivamente, parcialmente selvagens e não planejados. Chegam visitantes de todo o mundo, árvores crescem espontaneamente, abelhas zunem, coisas são improvisadas, o lugar nunca está terminado. A sensação de oásis é particularmente percebida quando consideramos o contraste diante do desenvolvimento urbano movido pelo lucro que começa imediatamente do outro lado da cerca.

Esses espaços livres têm o potencial de catalisar a imaginação de uma cidade diferente – e, ao mesmo tempo, o ato de agarrar uma pá e começar a construí-la – mas, é claro, há problemas no paraíso. Conflitos internos, precariedade econômica, relações de poder informais. Há pessoas que se empoderam e outras que são deixadas de fora. Também há consequências involuntárias ligadas às estruturas econômicas de que todos nós somos parte. As imagens de homens e mulheres jovens, predominantemente brancos e de classe média, começando a cultivar comida na cidade se tornaram tão populares que até empresas de carros e eletricidade passaram a usá-las para propagandear produtos que representam o oposto do que motiva a maioria das pessoas engajadas na “agricultura urbana”. O sentimento de ser cooptado foi uma das razões pelas quais mais de 150 projetos de agricultura urbana na Alemanha publicaram em 2014 o manifesto “A cidade é nossa horta”, uma tentativa de definir coletivamente os objetivos políticos compartilhados.

Na última década, centenas de hortas comunitárias foram iniciadas na Alemanha, tão diversas quanto as pessoas e plantas que se encontram nelas. O que essas hortas têm em comum, além de cultivar comida localmente, é que são projetos de iniciativa comunitária. O cultivo não é entendido como um passatempo prazeroso ou um refúgio privado. Em vez disso, o que está em jogo é o uso alternativo da terra urbana, a autossuficiência e o trabalho comunitário – questões societárias mais amplas. As hortas urbanas demonstram na prática uma abordagem ecológica e socialmente diferente dos espaços urbanos e seus habitantes, permitindo o empoderamento de comunidades marginalizadas e a oportunidade para microeconomias locais. De forma desobstruída e pragmática, levantam a questão de como queremos viver em nossas cidades no futuro, enfrentando questões como biodiversidade, alimentação saudável, reciclagem, justiça ambiental, mudança climática e soberania alimentar.

A plataforma *Nachbarschaftsakademie* (Academia da Vizinhança, em português) foi fundada em 2015 para discutir as práticas do Prinzessinnengarten e sua relação com a transformação socioecológica. Foi construída uma estrutura experimental de madeira, um caramanchão que usamos como um edifício escolar para a Academia e como um espaço comum aberto a todos. Convidamos artistas, ativistas e pesquisadores para compartilhar experiências e ideias sobre o comum, as economias solidárias e o direito à cidade. A vizinhança, para nós, não é constituída apenas por nossos entornos geográficos imediatos. Ela também abrange grupos com ideias e práticas de interesses semelhantes. Entendemos o processo de aprendizado coletivo como um instrumento para conectar espaços, ideias e métodos, para trabalhar com diferentes disciplinas e práticas e para incluir formas de conhecimento não padronizadas.

Mas também estamos conectados por meio do fluxo global de mercadorias e por uma biosfera compartilhada. Todos os dias, cada um de nós do norte global se relaciona com terras, ecossistemas e formas de trabalho em outras partes do planeta, frequentemente de maneira destrutiva. Um processo que conecta todos nós é a urbanização global – e a fome insaciável de uma economia extrativista baseada no crescimento ilimitado. Mais da metade da população mundial já vive em cidades e, em breve, serão dois de cada três seres humanos. Áreas metropolitanas são entidades meramente consumidoras, usam a maior parte da energia, materiais e comida que são colhidos, produzidos e extraídos em áreas rurais, florestas ou oceanos. E as cidades também produzem a maior parte do lixo e da emissão de gases.

A maioria das aglomerações urbanas depende de um sistema frágil de agricultura industrializada e globalizada, que é também um antigo sistema de apropriação de terras. Exploramos a terra, a água e os recursos naturais de lugares que já foram florestas tropicais insubstituíveis ou moradia de grupos indígenas e seres não humanos.

Não estamos preocupados apenas com a produção de alimentos, mas também com as oportunidades de construir pontes entre o urbano e o rural e fomentar comunidades locais. Com o artista Brett Bloom, iniciamos uma pesquisa sobre o futuro da comida e os efeitos do colapso climático na agricultura regional. Partindo da leitura do relatório de risco emergente de uma empresa global de seguros, visitamos pessoas na cidade e no campo. O relatório, ponto de partida da investigação de diferentes realidades do cultivo de comida – de hortas comunitárias a operações agrícolas em grande escala –, descreve um terrível futuro próximo com enormes perturbações climáticas, conflitos alimentares que duram anos e destroem capacidades regionais de produção e grande mortalidade de pessoas historicamente oprimidas.

Por um lado, encontramos outras narrativas, modelos de agricultura mantidos por comunidades e pessoas engajadas politicamente na luta mundial pela soberania alimentar e por seus coletivos de cultivo. Mas, por outro, também encontramos obstáculos à mudança da relação de produção dos alimentos em prol de uma maneira que assegure nossa sobrevivência e a do planeta. E o elemento-chave para a mudança é o sistema de propriedade privada da terra.

Na área em torno de Berlim, um processo selvagem de privatização levou à maior concentração de terras e à industrialização da agricultura. A terra arável se tornou alvo da especulação, e os preços em disparada tornam quase impossível a agricultura em pequena escala. As consequências são desertos ecológicos e sociais: monoculturas de milho e pinheiros, pecuária industrial, uso massivo de herbicidas, tudo isto administrado por grandes empresas e grandes máquinas, que destroem ecossistemas, texturas sociais de vilarejos e a relação de cuidado com a terra e o solo.

A apropriação da terra em áreas rurais, que ocorre de forma quase invisível para nós, consumidores urbanos, tem muito em comum com os processos de gentrificação na cidade. A transformação da terra em uma mercadoria para lucrar, a especulação e a tomada por enormes empresas e fundos de investimentos são forças motrizes por trás do aumento dos aluguéis e dos valores imobiliários em uma cidade como Berlim.

Prinzessinnengarten vive na pele as consequências das políticas de privatização. A terra que usamos pertence ao município. No entanto, ela era administrada por uma companhia imobiliária pertencente à cidade com a missão de vender terras públicas ao proponente com a maior oferta. De forma similar, outras propriedades e serviços anteriormente públicos foram vendidos nas últimas duas décadas, incluindo eletricidade, água e habitação social.

No verão de 2012, um investidor quis comprar a área em Moritzplatz onde o Prinzessinnengarten está localizado. A horta em si era vista apenas como um projeto de uso temporário. Apesar do Senado de Berlim ter usado o Prinzessinnengarten como um exemplo po-

sitivo de engajamento cívico e da atratividade de uma Berlim “selvagem e linda”, não havia um plano para garantir o seu futuro. Decidimos escrever uma carta aberta, combinando-a com uma petição chamada “Deixem crescer!”.

Usamos a carta para conscientizar sobre o futuro em risco do Prinzessinnengarten, mas também para promover a solidariedade com outras iniciativas ameaçadas pela expulsão e chamar atenção para a privatização contínua daqueles que eram “espaços alternativos” de Berlim – terras publicamente acessíveis que, durante décadas, haviam oferecido espaço gratuito para usos culturais, sociais ou ecológicos. O apoio de 30 mil pessoas dentre moradores do bairro, iniciativas amigas, pesquisadores e ativistas de todo o mundo impediu a privatização.

O caso do Prinzessinnengarten é uma situação comum enfrentada por muitas hortas comunitárias criadas nos últimos anos que, por terem começado informalmente, sem serem reconhecidas como parte essencial da infraestrutura social, educacional e ecológica da cidade, não têm perspectivas de longo prazo. É por isso que o acesso à terra é uma das principais demandas do *Manifesto do Cultivo Urbano* que prega “uma mudança de paradigma em direção a uma cidade amigável para as hortas. De forma similar à cidade amigável aos carros, que deu a cada cidadão o direito a uma vaga de estacionamento, a cidade amigável para as hortas deve fornecer natureza urbana acessível a pé... Hortas urbanas são nosso hábitat. É nelas que a diversidade está se reunindo, perspectivas estão crescendo e uma sociedade baseada na sustentabilidade está evoluindo. Queremos que nossas hortas criem raízes aqui. A cidade é nossa horta”.

A ameaça da perda dos espaços livres e das práticas de baixo para cima de construção do comum é sintomática das mudanças que Berlim tem sofrido nos últimos anos. O domínio da propriedade privada e particularmente a crise econômica de 2008, que canalizou dinheiro para o mercado imobiliário, ameaçaram a cultura de espaços livres e abertos pela qual Berlim é famosa. Ao longo dos últimos 20 anos, diferentes grupos – de agentes culturais a ativistas políticos – tomaram como certa a acessibilidade à cidade. Enquanto as ocupações desapareciam como prática após a legalização ou a expulsão violenta pela polícia, faziam-se frequentes os usos temporários e informais de espaços abandonados para práticas artísticas e culturais, cultivos e formas alternativas de moradia. Um ecossistema de espaços abertos floresceu sob condições de baixa pressão mercadológica, propriedade incerta, implementação omissa de regulações e uma atitude geral de tolerância e até amor pelo improvisado, o artesanal e o inacabado.

Os muitos terrenos baldios de Berlim, tomados por gramas que crescem espontaneamente, flores e árvores, raposas, borboletas e pássaros, eram um símbolo dessa abertura. A prevalência de lotes vagos na cidade está ligada à história de Berlim: os bombardeios durante a Segunda Guerra Mundial, a divisão da cidade ao meio

durante a Guerra Fria, a desindustrialização e o declínio econômico que se seguiram à queda do Muro de Berlim, tudo contribuiu para o abandono da terra no centro da cidade.

A abordagem do planejamento urbano pós-guerra acentuou a vacância de certas áreas como a Moritzplatz, onde o Prinzessinnengarten existe hoje. Uma força motriz fundamental por trás dessa abordagem era a noção de que a cidade deveria acomodar as necessidades dos carros em vez de dar suporte às necessidades das pessoas. No início dos anos 1960, uma grande rodovia foi projetada para a região de Moritzplatz, cortando violentamente um dos bairros mais densos da Europa. Foi a resistência da vizinhança, combinada com um planejamento falho e uma crise econômica, que criaram os nichos e condições em que diferentes lugares puderam prosperar.

A situação em Berlim mudou dramaticamente nos últimos anos. Um relatório publicado recentemente no jornal *The Guardian* afirma: Berlim é a primeira cidade do mundo quando se trata do aumento nos preços de imóveis. Em abril deste ano, 25 mil pessoas tomaram as ruas para protestar contra a “loucura dos aluguéis”. Depois de uma longa onda de privatização e especulação, a questão imobiliária voltou à agenda política. Construções movidas pelo lucro estão empurrando as pessoas para fora de suas casas. Pequenos comércios fecham as portas. Grupos da sociedade civil e espaços educacionais e culturais recebem cartas que exigem um aumento de quatro vezes no aluguel. Hortas são destruídas para abrir espaço para condomínios de luxo. Perdemos o espaço público, no qual nos encontramos em nossa diversidade e que é crucial para uma sociedade democrática. O Estado parece falhar conosco quando se trata do direito a uma moradia decente e acessível. A cidade se torna um privilégio para aqueles que podem pagar. Uma monocultura de carros, concreto e lucro destrói a diversidade da vida e desmantela o tecido social que criamos coletivamente todos os dias.

**A**s experiências e o conhecimento que derivam de práticas de construção do comum e auto-organização pouco são ensinados nos departamentos de administração de empresas, direito, arquitetura ou gestão de instituições de educação formal. Depois da experiência do Prinzessinnengarten, alguns de nós decidiram lutar por uma perspectiva de longo prazo e uma maneira de passarmos de usuários temporários a administradores. Para nós, ativismo e aprendizado auto-organizado são inseparáveis. Ou, como diz Paulo Freire em sua *Pedagogia do oprimido*: “A libertação é uma práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo”.

Perseguindo essa forma de autoeducação coletiva, começamos recentemente uma Escola Noturna do Comum, com o objetivo de reunir o conhecimento necessário para manter o Prinzessinnengarten em Moritzplatz como um espaço comum pelos próximos 99 anos. Queremos abrir a perspectiva para temporalidades que vão além de nossa expectativa de vida, incluindo não apenas a participação no processo de planejamento, mas

uma forma democrática de propriedade que dê voz às pessoas que a usam, ao lado da vizinhança e do município ao qual pertence a terra.

A escola auto-organizada é aberta a todas e a todos. Nós convidamos iniciativas de moradores, outros espaços auto-organizados, especialistas e agentes para nos ajudarem a formular ideias para o futuro. Queremos abrir nossa imaginação para além do que é tomado como certo. É por isso que estamos falando sobre um processo de “produção de desejos”. A mudança começa com o direito a sonhar. O que eu chamei de espaços diferentes ou heterotopias transformam esse exercício do sonho em algo que não é apenas intelectual, mas também tangível.

Do ponto de vista global, nós ocupamos apenas um pedaço de terra e abarcamos só algumas pessoas. No entanto, a luta por outra maneira de cuidar da terra é travada em todo lugar. Quando os índios Sioux, de Standing Rock, enfrentaram canhões com água congelante, eles não apenas estavam lutando pelo direito à terra de seus ancestrais, eles se descreviam como protetores da água, fonte de vida para humanos e não humanos. Eles criaram uma onda de solidariedade, desafiando o direito privado de extrair, queimar e transportar combustível fóssil com o fim de lucrar.

Recentemente, tivemos uma aula na Escola Noturna sobre a ZAD – Zona a Defender. Uma coalizão de fazendeiros locais e ativistas parou, depois de meio século, a construção planejada de um mega-aeroporto no oeste da França. Eles não lutavam apenas contra o aeroporto, mas também contra “o mundo que ele representa”. Ao longo dos últimos dez anos, eles transformaram a terra disputada no maior exercício de construção do comum na Europa, reconstruindo fazendas, casas, padarias, reunindo uma rede de apoiadores e experimentando outras formas de viver juntos. Depois da vitória da luta contra o aeroporto, o governo francês decidiu esvaziar a terra com cassetetes e gás lacrimogêneo. As pessoas resistiram e reconstruíram para proteger o que Naomi Klein descreve como um modelo para todos nós: “Devemos dar início ao mundo que queremos defender. Essas brechas em que pessoas se encontram para construir um futuro bonito são importantes”.

Esses lugares não apenas resistem, eles criam alternativas, experimentos diante da crise social e ecológica global. As possibilidades do amanhã crescem nas brechas dos processos de planejamento tradicionais, alimentadas por desejos e necessidades sociais. Ao mesmo tempo, há o risco de que esses lugares, os movimentos que eles representam, assim como as visões, narrativas e os termos que eles criam sejam apropriados pelo processo que transforma espaços comuns em mercadorias, alternativas em estilos de vida e bairros pobres em áreas gentrificadas. É por isso que lutamos por uma outra forma de propriedade. Uma propriedade que não nos dá o direito de explorar, mas, sim, a responsabilidade de cultivar e cuidar; não o direito de extrair, mas, sim, o controle para criar vida nas ruínas do capitalismo, como diria Anna Tsing, na esperança de que também as borboletas possam criar uma tempestade. \*



# MELHOR QUE ACESSAR

Texto de Roberto Andrés

**Vaga**, instalação de Tatiana Blass fotografada por Everton Ballardin

---

A promessa de que as pessoas poderiam compartilhar suas viagens, quartos vazios, ferramentas, habilidades com jardinagem ou computação, se transfigurou em precarização, sobretrabalho e desregulação. No centro disso está a propriedade de plataformas como Uber, Airbnb e Facebook.

“Nós somos os escravos modernos”, disse de supetão o motorista do Uber, avisando que a corrida não custaria nem metade do que estávamos prevendo. Engenheiro de formação, Ricardo está há pouco tempo no ramo do transporte urbano. Aquela viagem que eu compartilhava com amigos, numa ensolarada manhã de inverno, seria uma das últimas da sua jornada dupla que vinha desde as 16h do dia anterior.

No destino final, a corrida ficou em dez reais – algo em torno de 60% do que custariam bilhetes de ônibus para quatro pessoas. A Uber ficaria com R\$3,50 e com o restante Ricardo teria que pagar seu tempo de trabalho, o combustível e os custos do carro. Trabalhar por 15 horas seguidas, sem dormir, tinha um objetivo: bater a meta de 99 corridas em três dias, para ganhar um bônus do aplicativo.

Ricardo vive em Belo Horizonte, mas sua situação é semelhante à de centenas de milhões de pessoas nas mais de 700 cidades em que a Uber opera em cinco continentes. Todas circulam com carros próprios, sem vínculo de trabalho que lhes dê amparo social, usando o aplicativo para gerar uma renda extra, para cobrir um período sem emprego ou mesmo como profissão. Na América Latina, segundo o *site* da empresa, o serviço está em 170 cidades, dentre elas quase todas as capitais nacionais e regionais.

Uber é o maior e o mais conhecido aplicativo de transporte sob demanda, mas não é o único. Companhias com muita presença no mercado asiático, como a Ola, na Índia, e a Grab Taxi, em Singapura, realizaram recentemente acordos de fusão ou não competição com a gigante norte-americana. Na China, a Didi Chuxing segue sendo a preferida dos usuários. Nos Estados Unidos, a Uber disputa com concorrentes como Lyft; no Brasil, com a espanhola Cabify e com a 99 POP, nascida a partir do aplicativo de táxis de mesmo nome.

A história de algumas dessas empresas acaba por ilustrar bem os descaminhos daquilo que se chama de “economia compartilhada”, desde sua origem em serviços mediados pela internet com viés comunitário, na década passada, até a formação de multinacionais bilionárias que dominam grandes mercados, formam oligopólios e fazem *lobbies* dos mais variados.

No longínquo ano de 2007 uma dupla de jovens criou um *site* para compartilhamento de caronas na Universidade Cornell, nos Estados Unidos. O serviço, de nome Zimride, basicamente transpunha para a internet o mural de caronas do *campus* – pedindo um *login* pelo Facebook, para que as pessoas fossem identificáveis e rastreáveis. O Zimride foi um grande sucesso e começou a receber rodadas de investimento de fundos de capital de risco.

Mas não se cria um unicórnio – apelido dado a *startups* que conquistam o mundo, como Facebook, Uber, Airbnb – com caronas em universidades. Em busca de um modelo escalável e rentável que atuasse num mercado amplo, a empresa criou o Lyft, um novo aplicativo que conectava motoristas e passageiros nas cidades, sem restrição aos *campi*. No início, o pagamento aos motoristas era facultativo, algo mais próximo do modelo de carona. Mas logo se percebeu que o serviço crescia e monetizava melhor se o pagamento fosse obrigatório, transformando o que era o compartilhamento de *viagens que já iriam acontecer* em uma *prestação de serviço* de transporte.

Na contramão veio a Uber, nascida como um aplicativo que conectava passageiros a serviços de transporte de luxo. Bastava apertar um botão no celular para que uma *limousine* aparecesse em sua porta – esta era a proposta de valor apresentada por Travis Kalanick, o fundador da empresa que foi recentemente afastado da direção por denúncias de assédio sexual, roubo de informação empresarial e tentativa de fraudar fiscalizações. Como tampouco nascem unicórnios em mercados de nicho, a Uber optou por atuar no segmento mais popular (e, em muitos lugares, clandestino) que seus executivos esnobavam. Assim nasceu o UberX, que basicamente permite a qualquer um que tenha um carro com menos de dez anos trabalhar como taxista.

Não deixa de ser curioso que, apesar das origens tão distintas, hoje Uber e Lyft ofereçam o mesmo serviço. Uma prometia compartilhamento de viagens entre universitários, reduzindo os custos e impactos ambientais dos traslados; a outra, uma opção prática para que ricos se deslocassem com *glamour*. Ambas se tornaram prestadoras de serviços de transporte sob demanda, com um modelo centrado na terceirização e na desregulação dos sistemas locais.

A história da Lyft exemplifica bem o que aconteceu com tantas outras *startups*, que nasceram para que as pessoas pudessem compartilhar seus quartos vazios, suas ferramentas, suas habilidades com jardinagem ou computação – e acabaram tornando-se prestadoras de serviços nessas áreas. Muitas dessas plataformas podem ter ajudado a quebrar monopólios, distribuir oportunidades e até mesmo a aumentar a eficiência dos mercados, mas é inegável que várias delas hoje se sustentam à custa de precarização, sobretrabalho, atuação nas margens da legalidade e não recolhimento de impostos.

O maior exemplo dessa transformação é o Airbnb, lançado em 2008 por rapazes que buscavam complementar sua renda para bancar o alto aluguel de São Francisco, na Califórnia, recebendo hóspedes em um colchão na sala. A

proposta de valor da empresa era que cada um pudesse alugar por valores razoáveis espaços disponíveis em suas casas. O ganho seria duplo: para quem visita, custo baixo; para quem recebe, uma grana extra. Seriam quebrados, ainda, os monopólios das grandes cadeias de hotéis.

Menos de uma década depois, a realidade no Airbnb era outra. No livro *Uberização – a nova onda do trabalho precarizado*, publicado recentemente no Brasil, Tom Slee revela que apenas 25% do faturamento do Airbnb em Nova Iorque em 2014 veio do compartilhamento de casas em que os locatários moram. A maior parte diz respeito a imóveis vazios, destinados exclusivamente para aluguel. Meros 6% dos anfitriões, com mais de dois imóveis, fizeram 36% das receitas do Airbnb na cidade naquele ano.

Isso se repete em outros lugares, com variações numéricas, mas tendo em comum o fato de que crescem na plataforma proprietários com muitos imóveis, que os alugam durante o ano todo, competindo clandestinamente com os hotéis. A maior parte das reservas em cidades como Barcelona, Roma e Lisboa, ainda segundo os dados de Slee, beneficia anfitriões com mais de um imóvel. Em Istambul, esse número chega a 80%.

Ao fim das contas, o Airbnb reproduz a dinâmica existente, em que pessoas com capital adquirem imóveis para receber uma renda com aluguel. O problema é que isso é feito de maneira encoberta: afirma-se ser uma empresa de compartilhamento ocasional de espaços vazios, mas opera-se como uma agência de locação profissional de imóveis por temporadas curtas – sem recolher impostos ou obedecer às regulações locais.

Os mais prejudicados costumam ser pequenos hotéis e hospedagens econômicas, já que estes têm de registrar o negócio, pagar tributos, arcar com inspeções de incêndio, segurança e saúde. Os estados e municípios acabam também por ver reduzidos seus recolhimentos em taxas imobiliárias e turísticas. Mas as taxas, é claro, seguem existindo: elas deixam de ir para os cofres públicos e vão para a empresa intermediadora – no caso, a Airbnb e seus acionistas globais.

Para cidades com grande fluxo de turistas tudo isso gera impactos tremendos. Já há bairros em Paris que recebem, apenas no verão, mais hóspedes do Airbnb do que o número de pessoas que ali residem. Em Barcelona, a mera menção de investimentos públicos em certas áreas da cidade ativa uma dinâmica especulativa, em que fundos de investimento buscam comprar prédios inteiros para criar neles apartamentos de aluguel, conforme relata a secretária municipal de urbanismo Janet Sanz.

Esses movimentos imobiliários vorazes provocam a escalada dos aluguéis e a expulsão de parte da população dos centros urbanos. Por isso diversas cidades têm entrado em rota de colisão com o Airbnb, a fim de regular e fiscalizar esse mercado – e assim estabelecer políticas públicas que distribuam o fluxo de visitantes, que arrefeçam o impacto nos aluguéis, que equalizem os interesses dos moradores com as demandas turísticas.

**H**á uma ideologia difundida nesse meio de que as regulações seriam entraves a uma economia compartilha-

da, privilegiariam monopólios e encareceriam os serviços – em suma, uma herança passadista a ser superada pela tecnologia. Nas palavras de Trebor Scholz, professor da New School e pensador do trabalho na era digital, “o modelo de negócio dessas empresas é baseado na nulificação das leis”. Incentivando os próprios usuários a exercerem pressão sobre os poderes públicos, algumas companhias têm atuado como lobistas em busca da desregulação dos mais variados mercados.

Os graves problemas enfrentados por tantas cidades com o Airbnb mostram que a ausência de regulação pode favorecer a poucos e comprometer o interesse coletivo. Além disso, ao contrário do que se propaga, a desregulação não é exatamente uma novidade, e tampouco tem se mostrado eficiente em muitas áreas. Na ampla literatura sobre mobilidade urbana, abundam exemplos malsucedidos de extinção de regulações de táxis ou do transporte coletivo.

A cidade de Seattle, nos Estados Unidos, teve seu serviço de táxis regulado em 1914, mas em 1979 acreditou-se que o livre-mercado poderia funcionar melhor. A partir daquele ano, seria aberta a porta de entrada para novos taxistas e as tarifas seriam de livre definição. Aplicava-se o beabá de certas lições de economia, segundo as quais a livre competição tornaria os serviços melhores e a regulação seria feita pela “mão invisível” do mercado.

O resultado foi trágico. Segundo Craig Leisy, que atuava na área de estudos de consumo da prefeitura da cidade, “a oferta de táxis cresceu, as tarifas cresceram, a qualidade do serviço caiu e houve mais recusas de corridas”. Economistas ortodoxos podem estranhar a combinação de aumento da oferta com aumento dos preços, contrariando a lei da oferta e da procura, mas o problema talvez esteja mais no postulado do que na realidade que o desafia.

Como não se negocia o valor na porta do táxi, e tampouco há a opção de fazer uma ampla comparação de preços entre os taxistas, é praticamente impossível haver competição de fato nas tarifas. Em regiões de alta procura, os taxistas subiam muito os preços e, em outras, oscilavam bastante, criando instabilidades, espantando passageiros e aumentando a vacância. Mais táxis no trânsito e menos gente nos táxis resume os resultados. Alguns anos depois, optou-se por retomar as regulações em Seattle.

Não se trata aqui, obviamente, de defender regulações que privilegiem proprietários de licenças de táxis ou que mantenham serviços mal prestados em zonas de conforto, mas de perceber que a ausência de regulações não resulta, em tantas áreas, em melhoras para a coletividade. O sistema de mobilidade que nos falta deveria ser regulado não para atender a interesses corporativos, tampouco para potencializar o lucro de poucos, mas para maximizar o interesse coletivo.

Afinal, hoje as tarifas dos serviços de transporte sob demanda são reguladas por outra mão invisível: a dos donos dos aplicativos. Quando aterrissam numa cidade, os aplicativos praticam tarifas baixas para os usuários e bônus para os motoristas, operando no prejuízo. Começam depois a aumentar os preços conforme o público cresce, e retiram os bônus assim que adquirem motoristas suficientes. O propósito parece ser dominar o mercado e aniquilar os con-



correntes, para então praticar preços cada vez mais altos. Conforme denunciam alguns críticos, a Uber utiliza dados dos usuários para definir as tarifas variáveis – não estranha-se a corrida ficar mais cara quando você estiver atrasado para o trabalho ou com a bateria do celular acabando.

Tomando-se o usuário do transporte urbano como um consumidor isolado, os aplicativos de transporte podem significar aprimoramento ou até libertação. Afinal, até outro dia éramos reféns de taxistas mal-humorados e de ônibus que nunca passavam, e agora temos opções práticas a preços razoáveis, com direito a balas e motoristas dóceis. Mas as cidades são ecossistemas em que as liberdades individuais impactam a esfera coletiva. E, aí, o debate é mais complexo.

Não são poucos os estudos que demonstram haver migração do transporte coletivo para Uber, Lyft e companhia. Uma pesquisa com 4 mil pessoas em diversas cidades americanas indicou que mais da metade das viagens feitas por aplicativos teriam sido realizadas a pé, de bicicleta, ônibus ou metrô se os serviços não existissem. “O consenso é cada vez maior de que esses serviços estão tornando o trânsito mais lento”, afirma Christo Wilson, professor de Ciência da Computação em Boston.

Em Nova Iorque, segundo o estudo de uma consultoria de transporte, o número de veículos de transporte sob demanda (somando táxis aos carros dos aplicativos) cresceu 59% entre 2013 e 2017. Uma parte desse enorme contingente pode ter tirado carros particulares das ruas, mas tudo indica que a parte mais significativa atrai usuários dos ônibus e metrôs. De toda maneira, cerca de um terço desses carros circula vazio, apenas emitindo poluentes e atrapalhando o trânsito.

Aqui, é preciso ter claro que, se todos os deslocamentos em uma cidade fossem feitos por táxi ou Uber, ninguém se moveria um centímetro. Só conseguimos nos deslocar em grandes cidades porque uma parcela relevante das viagens é feita em transporte coletivo e a pé, modais que ocupam pouco espaço. Automóveis particulares geram também poluição e acidentes numa escala algumas vezes maior que os ônibus – mesmo no caso da frota precária que circula nas cidades brasileiras – e muitas vezes maior que o metrô, por passageiro transportado.

A moral liberal que está por trás do ataque às regulações não dá conta da dinâmica urbana, ao ignorar as externalidades geradas por cada escolha. Uma ferramenta desenvolvida no Canadá, a calculadora de custos de viagens, permite comparar os custos individuais (dinheiro gasto, tempo) com os custos sociais (poluição, acidentes, trânsito) dos deslocamentos urbanos. Conclui-se que, para cada viagem em automóvel que custa R\$1,00 para o indivíduo, onera-se a sociedade em R\$9,00, enquanto em ônibus esse ônus é de somente R\$1,50 (a ferramenta não faz o cálculo para metrô, que gera um ônus ainda menor). Utilizando modelos econômicos desse tipo não é difícil constatar, como fez o urbanista Rafael Lemieszek em seu mestrado, que em situações em que o Uber retira usuários do transporte coletivo, os custos sociais gerados com aumento de lentidão do trânsito, poluição do ar e acidentes podem facilmente exceder os valores dos ganhos obtidos pelos motoristas.

Em meados de 2014, quando estava se consolidando no mercado americano, a Uber divulgou que seus motoristas faturavam até 90 mil dólares por ano em cidades como Nova Iorque e San Francisco. A reação da imprensa foi de entusiasmo e reverberação da notícia, que “acabaria com a era dos taxistas mal pagos”, como colocado em manchete do Washington Post. Os salários de motoristas de táxi se aproximavam de 30 mil dólares anuais.

Os números foram celebrados por economistas e a enorme diferença foi posta na conta, por um lado, das regulações e licenças que prejudicariam os táxis e, por outro, da tecnologia que aumentaria a eficiência do Uber. Mas a história não se sustentou por muito tempo, e surgiu entre jornalistas a piada da busca infundável pelo unicórnio da Uber: ninguém encontrava, nas ruas, algum motorista que recebesse tal monta.

O fato é que os números divulgados eram de faturamento bruto em cidades específicas, e caíam enormemente quando se calculavam os diversos custos, conforme argumenta Tom Slee em seu livro. A taxa da Uber, de 20% naquele momento, somada ao valor fixo de um dólar por corrida, se igualava ao valor tomado pelos donos dos alvarás de táxis. Os gastos com combustível, manutenção, depreciação dos carros e pedágios representavam cerca da metade do faturamento.

O acerto de contas foi feito pela jornalista Emily Guendelsberger, da Filadélfia, que se cadastrou como motorista do aplicativo e foi ver, na prática, quanto conseguia receber com o trabalho. Ela chegou ao ganho de dezessete dólares por hora que, descontados as taxas e os custos, caíram para pouco mais da metade. O valor anual não chegava aos 30 mil dólares que costumavam ganhar os taxistas.

Em setembro de 2014, depois de ter alardeado os altos ganhos dos motoristas, a Uber aumentou a própria comissão em San Francisco para 25% e, no ano seguinte, passou para 30%. A tática é recorrente: assim que se consolida em uma cidade e torna os motoristas dependentes, a mordida do aplicativo aumenta. Em Belo Horizonte, onde Ricardo e outros motoristas deixam 35% do valor pago pelos passageiros com a Uber, essa taxa já foi de 20%. Perguntado certa vez sobre o porquê de aumentar as taxas, visto que o negócio estava equilibrado, o diretor financeiro da Uber, Brent Callinicos, foi direto ao ponto: “Porque nós podemos”.

A economia compartilhada pode conectar consumidores e prestadores de serviços de muitas maneiras, mas é a posse do aplicativo, como revela a sinceridade do executivo da Uber, que determina as regras do jogo. Não há neutralidade nessas regras e suas definições tendem a ser, conforme cresce a empresa e a participação de grandes acionistas, cada vez mais voltadas para a maximização dos lucros, à custa de quem presta os serviços.

Acessar é melhor que possuir. Esse é o título original de um artigo de Kevin Kelly, fundador da revista *Wired*, que foi publicado no Brasil na primeira edição de *PISEAGRAMA*, em 2011. O texto utiliza exemplos como o de que “viajamos por estradas que não possuímos” para argumentar que, em muitas situações, é mais conveniente que produtos e serviços sejam bens comuns a serem compartilhados – ao invés de propriedade individual.



Relendo o artigo após o *boom* da economia compartilhada, é impossível discordar da preferência pelo uso coletivo ao invés da posse individual, mas fica evidente que é preciso debater a propriedade das plataformas que tornam o compartilhamento possível. Para ficar no exemplo de Kelly, se as estradas pertencessem a uma empresa com práticas como a da Uber e não tivessem regulação que visasse ao interesse público, elas certamente não seriam um bem comum.

Em meados de 2014 o jornalista Natan Schneider conversou com pessoas que prestavam serviços na Mechanical Turk, uma plataforma da Amazon para contratação de serviços que vão da transcrição de notas fiscais à redação de artigos. Ele ouviu diversas reclamações, incluindo que contratantes podem avaliar os trabalhadores, mas não o contrário, que o trabalho pode ser rejeitado sem remuneração ou recurso, que não há piso de valor a ser pago. No decorrer da conversa, os trabalhadores começaram a se perguntar que regras escolheriam se a plataforma fosse deles.

A questão pode ser aplicada à maioria das plataformas que usamos. Se os bilhões de usuários que fazem o Facebook existir tivessem assento no conselho da empresa, seria permitido à plataforma coletar e vender dados pessoais? Se Ricardo e outros milhões de motoristas da Uber definissem as regras, haveria um bônus vinculado a sobretrabalho nos finais de semana? Se os usuários da Uber, que são pedestres na maior parte do tempo, pudessem decidir, não prefeririam uma frota elétrica, que não poluisse o ar que respiram?

A partir desses questionamentos, pesquisadores como Trebor Scholz e Natan Schneider têm trabalhado a ideia de *cooperativismo de plataforma* para contrapor ao que chamam de *capitalismo de plataforma*. Nos termos de Schneider, “por que uma cidade na Dinamarca ou no sul da China deve gerar lucros para algumas poucas pessoas no Vale do Silício, se elas podem criar suas próprias versões do Airbnb? Essas cidades poderiam ter plataformas cooperativas, que maximizariam o benefício coletivo”.

É fato que as novas plataformas globais constituem uma forma de imperialismo, operado a partir da intermediação. Senão, como falar dos bilhões que são sugados das economias de centenas de países, diariamente? Recursos que iam para cofres municipais nas taxas pagas por taxistas hoje vão para a taxa da Uber; valores que eram pagos em impostos pelos hotéis vão para o Airbnb; investimentos em marketing que iam para os veículos de imprensa nacionais são drenados pelo Facebook e outras redes que não produzem conteúdo.

A proposta por trás do cooperativismo de plataforma não é negar essas formas de intermediação – que podem de fato tornar a economia mais distribuída e eficiente, a vida mais simples e conectada – mas assumir o controle, com “propriedade comunitária e governança democrática”, nas palavras de Scholz. Afinal, quem disse que a inovação e todo o ferramental utilizado por *startups* (desenvolvimento ágil, prototipação, mensuração continuada, etc.) não pode ser aplicado no universo das cooperativas?

Há uma cena emergente nesse sentido. No Vale do Silício, uma cooperativa de trabalhadores chamada Loconomics permite que se contratem bombeiros, eletricitistas,

profissionais de limpeza, etc., num modelo similar ao de empresas como a Rabbit. Mas como donos da plataforma, na Loconomics os trabalhadores recebem quase a totalidade do valor pago pelo contratante e definem remunerações que consideram justas para os serviços. Quem já vendeu fotografias em serviços como o Getty Images sabe que a maior parte do valor da venda fica para o *site*. Para contrapor a situação, um grupo de fotógrafos criou a Stocksy – uma plataforma que é propriedade dos artistas que ali vendem suas imagens. A taxa do fotógrafo é quase três vezes maior que a de concorrentes e, ao final do ano, a companhia distribuiu 90% de seus lucros para os coproprietários.

Baseado em Berlim, Fairmondo é um *marketplace* de produtos, tipo Ebay, mas tem em seu contrato social uma série de regras para manter seu funcionamento voltado para os interesses da comunidade. É possível se tornar sócio da empresa comprando quotas, mas com limites que tornam inviável que haja um acionista majoritário e que não deixam ninguém mandar na empresa sozinho. Cada pessoa tem um voto, independentemente do valor investido.

Diversas cooperativas de táxi têm criado os próprios aplicativos, de modo a operar com mais eficiência, conectadas às demandas dos passageiros nas cidades. Há também resultados promissores no poder público, como o Autolib, sistema de carros compartilhados da prefeitura de Paris, que permite aos cidadãos “acessar sem possuir”, mas também sem poluir o ar e sem gerar ruídos, num serviço desenhado para reduzir impactos dos deslocamentos na coletividade. O crescimento de iniciativas como essas passa pela criação de leis que tornem a competição justa (é muito difícil para as cooperativas de táxis, com os custos que têm, competir com empresas como a Uber), deem amparo social aos trabalhadores e permitam a existência de modelos cooperativos que hoje não são previstos. Passa também pela criação de todo o ecossistema que já existe no universo das *startups*, como escolas, incubadoras e aceleradoras, fundos públicos de investimento, incentivos fiscais, etc., o que já começa a acontecer no mundo rico e pode ser visto em repositórios *online* como *platform.coop*, *shareable* e *internet of ownership*.

Há uma década, quando pessoas talentosas criaram ferramentas que prometiam aprimorar as maneiras como fazemos tantas coisas, aproveitar recursos locais e compartilhar de fato algo que não se estivesse usando, uma promessa se desenhava no horizonte. Se muito disso parece ter ficado para trás, o que falhou foi a visão de que seria possível agradar aqueles que visam somente à maximização dos lucros e, ao mesmo tempo, aqueles que são afetados diretamente pelas plataformas.

A promessa de uma verdadeira economia compartilhada ainda existe, com todas as possibilidades tecnológicas para se concretizar. Nada impede que nosso próximo aplicativo de transporte privilegie viagens que já iriam ocorrer, opere com dados abertos, incentive carros elétricos, promova remunerações justas e atue a favor do transporte coletivo. Mas, para isso, as regras deverão ser decididas por quem presta e por quem usa o serviço. Como coloca Trebor Scholz, “é muito difícil mudar substancialmente aquilo que você não possui”. Melhor que acessar é ter propriedade coletiva. \*





# MEU CORPO ME PERTENCE

Estima-se que ocorrem no Brasil mais de 500 mil abortos por ano. Se o objetivo é diminuir esse número, a criminalização tem falhado brutalmente.

Texto de Fernanda Regaldo

**Sobre o aborto**, fotografias de Laia Abril

Qualquer pessoa mais ou menos familiarizada com debates sobre o aborto conhece também a conotação simbólica que tem o cabide. Sim, o cabide, aquele objeto feito de ferro ou plástico que você e eu usamos para pendurar nossas roupas. É o de ferro que nos interessa aqui: desenrolado, ele é inserido na vagina e atravessa o colo até rasgar o útero.

O cabide é a objetificação simbólica da violência que vivem as mulheres que não querem ou não podem ter um filho e que são proibidas de abortar em países como o Brasil. Apesar de parecer excessiva, a imagem de um objeto pontiagudo cotidiano penetrando e perfurando a genitália feminina não deixa de ser fundamentada, simbolizando diversas camadas de violência. Para além da conotação mais imediata, que é a de que centenas de mulheres morrem diariamente no mundo por utilizar métodos caseiros para abortar – quando poderiam contar com a assistência médica do Estado e resolver a questão de forma segura –, o cabide traz também a violência que há no estigma social associado ao aborto, na punição de mulheres que desejam fazê-lo e, em última instância, na impossibilidade de decidir sobre o próprio corpo.

No Brasil, o aborto é crime, exceto, conforme o Código Penal, nos casos de risco de vida para a mulher e de gravidez resultante de estupro ou incesto, somados mais recentemente, por decisão do STF, aos casos de anencefalia fetal. A lei que regulamenta o aborto no Brasil é de 1940. Já a prática do aborto, assim como

a da contracepção e a do controle da fertilidade, é tão velha quanto a gravidez.

Chás laxativos, purgativos e adstringentes, plantas cujos caules são inseridos na vagina, banhos com líquidos ferventes, pancadas, pauladas, cintas, manipulação dos órgãos sexuais, agulhas de tricô ou outros objetos pontiagudos, lâminas, mangueiras, venenos, escadas, levantamento de peso são métodos que há mais de 4.000 anos fazem parte da história da tentativa das mulheres de controlar o que acontece com seus corpos. O fato de serem mais ou menos perigosos, podendo causar sangramentos, envenenamentos, infecções, infertilidade, e até a morte da mulher, não impede que se recorra a um ou mais deles quando a necessidade de abortar se impõe.

A fotógrafa Laia Abril publicou recentemente um livro que reúne imagens de métodos contraceptivos e abortivos utilizados ao redor no mundo ao longo da história e ainda hoje em países como o nosso. O livro *On Abortion* [*Sobre o aborto*] integra um projeto mais amplo cujo título é, sugestivamente, *History of Misogyny* [*História da misoginia*]. Abril fotografa objetos que se assemelham a instrumentos de tortura. Suas imagens sugerem que o aborto e a contracepção acontecem desde sempre e, sobretudo, contra qualquer tentativa de proibição. O que a história da humanidade mostra, afinal, é que as mulheres nunca deixaram e não vão deixar de abortar, mesmo se a lei tenta impedi-las. O que pode variar é a dose de sofrimento: é desnecessário terminar com um cabide entre as pernas.

**O**aborto é muito mais comum do que se imagina. Se você não conhece ninguém que tenha abortado, é bem provável que, na verdade, alguém que você conhece tenha feito um aborto sem contar. São mulheres comuns, como eu, mãe de duas filhas, ou como minha avó, mãe de quatro, que fazem abortos.

Segundo a Pesquisa Nacional de Aborto (PNA), realizada pela antropóloga Débora Diniz e pelo sociólogo Marcelo Medeiros em 2010 e em 2016, pelo menos uma em cada cinco mulheres brasileiras com mais de 40 anos de idade já abortou em algum momento da vida. De acordo com a mesma pesquisa, acontecem por ano no Brasil cerca de 500 mil abortos induzidos, dos quais apenas cerca de 1.500 são realizados dentro da lei. Já as estimativas do Ministério da Saúde apontam para um total de cerca de um milhão de abortos induzidos por ano.

Ainda segundo o Ministério da Saúde, em 2015 houve pelo menos 228 mortes por aborto e 3.888 casos de mulheres atendidas pelo SUS que quase morreram por complicações graves. Esses números, contudo, são apenas aproximações, já que é impossível dar conta da dimensão de um problema que acontece na clandestinidade.

Entre os preconceitos e estigmas que rondam a interrupção voluntária da gravidez, existe a ideia de que ela seria perigosa. No entanto, quando realizado por profissionais de saúde, como acontece em boa parte do mundo, o procedimento é simples e seguro. É mais fácil morrer no parto (14 vezes mais fácil, para ser precisa) do que num procedimento de abortamento. O que fere e mata mulheres são os abortos clandestinos. Não à toa a Organização Mundial de Saúde defende que a legalização do aborto salva vidas, ressaltando que a proibição não diminui o número de ocorrências. O Conselho Federal de Medicina também apoia a legalização do aborto até o terceiro mês de gravidez.

É por volta da 12ª semana de gestação que o embrião deixa de ser um emaranhado antropomórfico de células em formação para se tornar um feto. Muitos médicos defendem que a gravidez só é de fato confirmada a partir da 12ª semana, quando o risco de aborto espontâneo cai drasticamente. A maioria dos países em que o aborto induzido é legalizado adota o primeiro trimestre como marco limite para a realização do procedimento. Até a 10ª semana, ele pode ser realizado seguramente em casa, desde que haja orientação médica, com o uso de remédios. Entre a 10ª e a 12ª semanas, o método mais comum é o aborto cirúrgico por vácuo, um procedimento simples, que não requer dilatação do colo do útero ou mais do que uma anestesia local e que leva apenas alguns minutos.

Muitos médicos e ativistas, no entanto, argumentam que até por volta da 20ª semana o sistema nervoso central ainda não está desenvolvido e não há atividade cerebral. O feto, portanto, ainda não tem consciência e não sente dor. Outro marco limite comum para a realização de procedimentos de abortamento em alguns países é o da dita “viabilidade”, ou seja, a capacidade do feto de sobreviver fora do útero (ainda que com aparelhos e todo um aparato artificial). Nesses casos, o aborto é legalizado até a 24ª semana. Em alguns países não há marco limite para a realização do aborto, cabendo exclusivamente à mulher a decisão.

Não é difícil se solidarizar com a ideia de que quanto antes, melhor. Esse, de fato, parece ser um consenso entre as mulheres que decidem abortar: não há relatos de pessoas que esperam o feto crescer de propósito, e os abortos ditos tardios só ocorrem por motivos pessoais muito específicos. Na Inglaterra, por exemplo, onde o aborto é permitido até 24 semanas, apenas 1% dos procedimentos ocorrem após a 20ª semana de gravidez.

**O** principal método usado no Brasil por mulheres que desejam abortar é o misoprostol (conhecido como Cytotec), remédio originalmente usado para combater úlceras, cuja venda é hoje proibida nas farmácias do país. Amplamente comercializado no mercado negro, o misoprostol tem contribuído para diminuir o número de mortes em países em que o aborto é criminalizado. Trata-se de um método eficaz, sobretudo até a 12ª semana de gestação. Seu uso sem acompanhamento médico, no entanto, está longe de ser considerado seguro.

O Cytotec é vendido no Brasil sem regulação ou controles de procedência. Além disso, vigora um cerco de silêncio: a maioria das mulheres não tem acesso a informações sobre como usar corretamente o remédio. Numa pesquisa rápida pela internet, é possível encontrar uma miríade de fornecedores. Na maioria dos casos, uma cartela do remédio é fotografada ao lado de um papelzinho com o número de WhatsApp de alguém.

Navegando por esse mercado ilícito do aborto *online*, não é difícil compartilhar um pouco do medo das mulheres que apelam à ajuda do Fred, do Wender, do Edgar, do Celso ou do Arqueiro de Ouro nos papezinhos. E se alguém me rastrear? E se o remédio for falso? E se levarem meu dinheiro? E se o remédio ainda por cima me matar? E se meu tempo acabar? As prescrições encontradas *online* variam imensamente. Dois na língua e dois na vagina. Doze comprimidos. Oito, com água. Quatro, entre a gengiva e a bochecha. Seis. Dez, com chá de canela ou de buchinha.

No Uruguai, entre 2001 e 2012 – quando o Parlamento aprovou a legalização do aborto até 12 semanas – o problema de saúde pública gerado pelos abortos clandestinos já era amplamente reconhecido. Foi nesse período que um programa de redução de danos e de riscos foi implementado pela Associação de Obstetras como projeto-piloto num hospital de Montevideu e, em seguida, adotado em todo o país. O programa resumia-se basicamente em romper o silêncio, e consistia num aconselhamento psicológico de caráter neutro e sem julgamento e, mais importante, na disponibilização de informações sobre como usar de maneira adequada o misoprostol, sem que ele fosse receitado ou fornecido às pacientes.

As políticas desenvolvidas no Uruguai desde 2001 incluem também educação em saúde sexual e reprodutiva e universalização do acesso a contraceptivos. O país tem hoje a menor taxa de mortalidade materna nas Américas, ficando atrás apenas do Canadá.

Há 62 países em que o aborto por vontade ou determinação da mulher é permitido por lei, e outros 13 em que é permitido por razões socioeconômicas ou para preservar a saúde física e mental da mulher. De acordo com dados do





Gewöhnliche  
Spülkanne  
mit Scheiden-  
dusche für  
Frauen.

Arno Fischer Döckermann, Die Frau als Hausfrau, 1911

Instituto Guttmacher, a taxa de abortos nesses países caiu 42% entre 1990 e 2014. Os índices de mortalidade materna também diminuíram drasticamente após a legalização. Já nos países em que há proibição, as taxas de aborto são muito mais altas e praticamente não mudaram no mesmo período. O que se percebe é que a criminalização finge enfrentar um problema, mas, na verdade, esconde-o sob o tapete.

O sistema público de saúde realiza mais de 200.000 curetagens por ano. A curetagem pós-abortamento representa, superada apenas pelos partos normais, o segundo procedimento obstétrico mais comum nas unidades de internação da rede pública. O Ministério da Saúde estima que o país gastou, apenas em 2017, cerca de 50 milhões de reais com internações para finalização de abortos clandestinos. Segundo o ginecologista Jefferson Drezett, esses gastos são bem maiores do que seriam se o aborto fosse legalizado: enquanto o procedimento de abortamento é simples, na ilegalidade as pacientes chegam ao SUS com complicações que podem exigir dias de internação. Ou seja, a rede pública tem pagado a conta da proibição.

Trata-se de um problema grave de saúde pública, com mortes e custos que poderiam ser evitados. Por causa do medo e do estigma, mulheres geralmente buscam assistência depois de dias de dores ou hemorragia, quando a situação já se agravou e infecções já se alastraram. Além da finalização dos abortos que deram errado, o SUS precisa lidar também com o tratamento de todas as consequências que estes procedimentos podem ter, como infecções, lesões, perfurações, hemorragias graves, bem como sequelas mais duradouras, como infertilidade. Para a mulher, os custos adicionais superam o da saúde física, trazendo com frequência desordens emocionais.

O Ministério da Saúde determina em norma técnica de 2005 que “o abortamento inseguro deve ser tratado de forma humana e solidária”. E que nos atendimentos de complicações derivadas de abortamento inseguro “não cabe objeção de consciência”. Profissionais da saúde, porém, desrespeitam a norma, além do Código Penal e do código de ética médica, e são frequentemente acusados de abusos baseados em juízos morais. Se abundam os casos de violência obstétrica contra mulheres durante o parto, não é difícil imaginar o que se passa em internações por abortamento. Há relatos numerosos de médicos e enfermeiros que realizam curetagens sem anestesia como forma de punição, uma espécie de lição perversa para que a mulher não cometa o mesmo erro mais uma vez. (Enquanto o que se percebe em países onde o aborto é legalizado e o bom senso é difuso é que é muito mais efetivo acolher essa mulher e, após o aborto ou curetagem, oferecer métodos contraceptivos e, sobretudo, informação.)

A criminalização do aborto funciona como mais uma peça na complexa engrenagem da exclusão e privilégios à brasileira, aumentando o abismo social e racial entre as mulheres. À opressão de gênero, soma-se a de raça, que potencializa a primeira. Brancas, negras, ricas ou pobres: o número de abortos entre as mulhe-

res é muito parecido no país. A diferença se estabelece, no entanto, no grau de risco que enfrenta cada uma. Há como realizar, no Brasil, abortos absolutamente seguros em clínicas bem equipadas e com profissionais bem preparados. Há também como pegar um avião e abortar fora.

As mulheres que são excluídas desse tipo de serviço de luxo são também prejudicadas por um atendimento precário de planejamento familiar, pela falta de informação, pelas dificuldades de acessar a burocracia, pelo racismo institucional. As mulheres negras, por exemplo, têm menos acesso a exames como a mamografia e são as que mais morrem durante ou após a gestação: 60% das mortes maternas ocorrem entre elas. Nos hospitais, enfrentam negligência e julgamentos morais, potencializados pelo racismo e pela cultura machista que tende a hipersexualizar seus corpos. (E, como se a permanente violação de seus direitos reprodutivos não bastasse, ainda precisam criar os filhos em meio ao genocídio que aniquila jovens negros no país.)

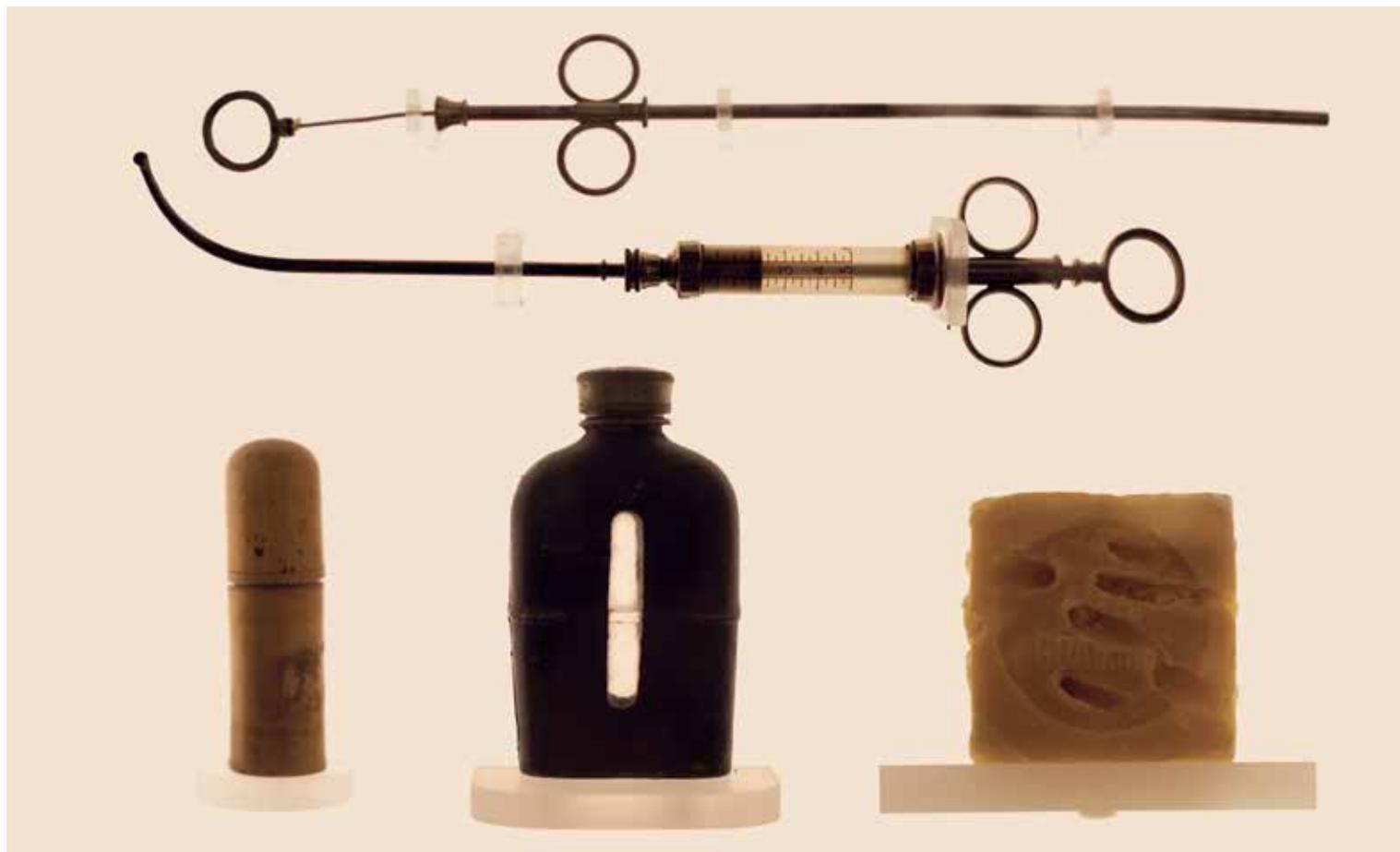
Em 2017, 331 mulheres sofreram processos criminais por terem consentido ou provocado o próprio aborto. Elas são, na maioria dos casos, denunciadas (por médicos, enfermeiros, funcionários do posto) ao buscarem ajuda no SUS. Não é difícil adivinhar que cor tem a maioria delas. A punição paira como uma enorme ameaça – e se estrutura em camadas cumulativas. À possibilidade concreta de prisão somam-se a culpa, a vergonha, a solidão e o medo – de sangrar até morrer, de ser obrigada, em última instância, a ter o filho.

Apesar disso, a pouca efetividade do aparato punitivo sugere, para feministas e ativistas pró-aborto, que talvez ele nada tenha a ver com a vida dos fetos mas, sim, com o controle do corpo e da sexualidade da mulher.

A filósofa Márcia Tiburi propõe que a proibição funciona ela mesma como uma forma de abortamento. “Abortamos as mulheres para que elas não abortem”, seria o lema subterrâneo do discurso masculinista e antiabortista, que “incide virulentamente na potência do desejo feminino”. A mulher, segundo essa concepção, precisa morrer (ser abortada) para dar lugar à mãe, figura que se constrói sobre ideais de pureza e moralidade. A própria gravidez, portanto, funcionaria como dispositivo último de punição e normatização – a maternidade equivaleria a um corretivo.

Nesse discurso, despontam também a culpabilização da sexualidade feminina e a responsabilização da mulher pela gravidez. Na hora de transar não pensou nisso, escrevem em caixa alta os comentaristas de artigos na *internet*, para em seguida desqualificar com alguma obscenidade a mulher que fez o sexo e não quer o bebê. Como se a mecânica da procriação funcionasse sem um segundo elemento – masculino. Na recorrente distorção dessa mecânica, os homens tendem a sumir misteriosamente: além de desaparecerem do ato, eles são também automaticamente absolvidos de sua ausência como pais. O número de mães-solo é crescente no mundo todo. Onde estão os homens? Por que a eles cabe a possibilidade de negar essas crianças?

A questão do aborto evidencia, como resume a cientista política Flavia Biroli, as “representações sociais convencionais da sexualidade e da reprodução”. Essas representações promovem um movimento de alienação do corpo da mu-



lher, projetando-o num plano metafísico. O corpo passa a não lhe pertencer, tornando-se lugar de livre intervenção (e violação) por parte dos homens e do Estado. As normas que se impõem com a noção de maternidade como dogma (e não como direito) e com a fusão entre o feminino e o maternal são as mesmas que regem a tolerância à violência (física e psicológica) contra a mulher.

Não à toa, a narrativa antiaborto costuma retratar mulheres promíscuas e depravadas, que fazem sexo inconsequente. São essas mesmas mulheres que “pedem”, segundo a narrativa, para serem estupradas. Se a PNA aponta que “a mulher que aborta também é casada, tem filhos, tem religião” e se isto é relevante para desmistificar o aborto, há um segundo passo a ser dado que é desmistificar a ideia de “mulher comum”. Por que, afinal, mulheres comuns (como eu, como minha avó) não poderiam ser depravadas? Deixando de lado o moralismo, chega-se à conclusão de que qualquer uma – promíscua ou não – tem o direito de decidir sobre o próprio corpo e de escolher, em última instância, o que significa para si mesma o sexo e, igualmente, a maternidade.

**D**urante um período de pelo menos dois séculos, centenas de mulheres foram enforcadas, torturadas e queimadas. A época da caça às bruxas coincidiu com a passagem do feudalismo ao capitalismo. A historiadora Silvia Frederici vasculhou esse período e concluiu que a estruturação social e a organização do trabalho no capitalismo estão intrinsecamente ligadas à criminalização do controle das mulheres sobre sua reprodução. A mulher, a partir dessa transição, vai sendo confinada à função de procriação e

aos trabalhos domésticos (ou seja, geração de força de trabalho), enquanto essas mesmas atividades se consolidam socialmente e se naturalizam como um não trabalho (um trabalho não reconhecido e não remunerado).

Durante o período da caça à bruxas, segundo Frederici, os métodos e conhecimentos utilizados pelas mulheres para controlar a procriação eram sempre apontados como diabólicos. Não é à toa que sobre as bruxas pairavam sobretudo acusações de perversão sexual e infanticídio – e que a figura da bruxa seja até hoje associada à da velha (“hostil à vida nova”) comedora de criancinhas.

Feiticeiras, curandeiras, parteiras detinham poderes assombrosos, que questionavam as estruturas de força que vinham se consolidando. O mesmo valia para as promíscuas, as prostitutas, as adúlteras – cuja sexualidade existia fora de um contexto de procriação. A caça às bruxas foi, segundo Frederici, “uma guerra contra as mulheres; uma tentativa coordenada de degradá-las, demonizá-las e destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras [...] que se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade”.

Essa construção coincidiu com os cercamentos – a abolição do sistema de campos abertos que havia predominado na Europa até então –, culminando na monetarização do trabalho e da vida e na privatização dos espaços sociais. Com o fim da posse coletiva da terra, o homem passa a trabalhar a troco de um salário, enquanto a mulher, despojada de seus saberes tradicionais e do caráter reconhecido de seu trabalho, fica restrita a um novo espaço, domesticado. É a partir daí, no seio da família patriarcal, que ela passa a ser considerada um recurso permanentemente disponível.



A caça às bruxas se deu paralelamente à conquista do que se chamou de “Novo Mundo”. Como sobre os povos colonizados e sobre a natureza, impôs-se violentamente sobre a mulher todo um sistema de controle e subjugação que culmina na noção de propriedade. O corpo feminino se torna um bem alheio, abstrato e comum. As consequências, séculos depois, são os números ainda estarrecedores relacionados a estupros, violência doméstica, feminicídio, agressões físicas, ameaças psicológicas, assédio.

A escritora norte-americana Rebecca Solnit, que escreveu extensamente sobre o assunto, afirma que o silêncio é “a condição universal da opressão”. Falar – sobre aborto, sobre opressão – é mais uma forma de romper a barreira de silêncio que marca os constrangimentos sofridos pelas mulheres. No Brasil, a campanha Meu primeiro assédio, por exemplo, fez com que milhares de mulheres conseguissem, pela primeira vez, abordar um tema que costumava ficar escondido na gaveta.

Eu já abortei. Eu já sofri violências. Eu tenho voz – é sobretudo a própria voz que mulheres vão encontrando ao romper o silêncio. Meu corpo me pertence. Meu útero é laico. Vamos fazer um escândalo. É pela vida das mulheres. Essas são exortação frequentes nas marchas e manifestações de mulheres. O Estado, elas nos lembram, deveria ser laico. O corpo, só nosso. A dita primavera feminista de 2015 no Brasil coincidiu com o que algumas analistas chamaram de quarta onda de feminismo, marcada por uma nova adesão ao movimento e muito baseada na possibilidade de romper silêncios – mais eficaz para a parcela da população que tem acesso à internet e às redes sociais.

Gritos (cada vez mais histriônicos, por sinal) têm sido ouvidos também do outro lado, no âmbito de um legislativo em que se acirra o conservadorismo. Essa algazarra foi nutrida, em grande medida, por um espantoso silêncio do executivo – mesmo quando nossa presidenta era uma mulher vinda do campo da esquerda. Durante anos, a pauta do aborto ficou fora de cena. Foi nesse contexto que a ideia de que o brasileiro seria naturalmente conservador se consolidou, dando ainda mais força à bancada moralista. Pesquisas tradicionais apontam que a maioria da população (segundo o Datafolha, 57%) é contra a legalização do aborto. Manoela Miklos e Lena Levinas, no entanto, argumentam que os resultados são outros quando a questão é trazida “alterando-se as referências”, de forma a aproximá-la à realidade concreta dos entrevistados.

Numa pesquisa realizada pelo Instituto Patrícia Galvão em parceria com o Instituto Locomotiva, em 2017, 50% dos entrevistados responderam, a uma pergunta feita de forma ampla e sem nuances, que a mulher que pratica aborto deve ser presa. O resultado, segundo as pesquisadoras, reflete a “inércia de uma realidade estanque” e a ausência de debates sobre o tema. Mas quando a pergunta é colocada de outra forma, tratando de casos concretos, 75% dos que se diziam contrários ao aborto se mostram favoráveis. A mesma pesquisa aponta que oito em cada dez brasileiros acreditam que o aborto deve ser tratado como tema de saúde e não de polícia. Da mesma forma, quando numa pesquisa realizada pelas Católicas pelo Direito de Decidir e pelo Ibope Inteligência, em 2017, a pergunta foi “quem deve decidir sobre o aborto?”, 64% dos entrevistados responderam que é a mulher.

A baixa representatividade das mulheres na política institucional contribui para que o debate se confine a círculos de engravatados e, cada vez mais, de religiosos, que levantam (ou se escondem sob) a bandeira da “moralidade” para construir a face pública de sua atuação. A sobrerrepresentação dos homens dificilmente pode ser enxergada como neutra.

Para que o aborto seja descriminalizado no Brasil existem dois caminhos possíveis. O primeiro, pouco provável, seria por meio da aprovação de uma nova lei pelo Congresso que reformasse o Código Penal. O segundo caminho seria por decisão em plenário do STF. Uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (a ADPF 442) foi ajuizada nesse sentido em 2017, e a corte deverá julgar em breve se o Código Penal viola os direitos fundamentais da mulher. Ambos os caminhos só são possíveis porque a Constituição de 1988 não contempla o direito à vida desde a concepção.

O Código Penal Brasileiro, que dispõe sobre o aborto, foi redigido “antes da revolução sexual, da pílula anti-concepcional, da lei do divórcio [1977], e 48 anos antes da Constituição”, como aponta a professora de direito penal Luciana Boiteux. Esse mesmo código, diga-se ainda, previa, até 2005, que, em casos de abuso sexual, se o agressor (ou qualquer outro homem) oferecesse casamento à vítima o crime seria anulado. Hoje corremos o risco de voltar para bem antes de 1940, e passar a considerar um óvulo fecundado uma pessoa de direitos.

A PEC 181, aprovada no início de 2018 na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara, é uma das maiores ameaças à situação das coisas. A lei, que ficou conhecida como PEC Cavalo de Troia, tratava originalmente da extensão da licença-maternidade para o caso de bebês prematuros, mas foi alterada sorrateiramente por deputados homens, que incluíram uma mudança no artigo primeiro da Constituição, enfatizando “a dignidade da pessoa humana desde a sua concepção”.

Se aprovada, ela barra a descriminalização do aborto e ainda pode vetar sua prática em qualquer situação, inclusive aquelas que eram consideradas aceitáveis em 1940. O mesmo acontece se porventura for aprovada a PEC 29, de autoria do senador Magno Malta, que está na Comissão de Constituição e Justiça do Senado e que torna inviolável o “direito à vida desde a concepção”. Há também no cardápio projetos de lei como o PL 478/2007, conhecido como Estatuto do Nascituro, e o PL 5.069/2013, vulgo PL de Cunha, que, além de criminalizar quem oferecer informação para a realização de um aborto, exige que a mulher que foi estuprada apresente boletim de ocorrência e exame de corpo de delito para que possa ser atendida no SUS – vinculando o atendimento à saúde, um direito social, aos procedimentos sexistas e um tanto autoritários das delegacias de polícia.

Católicos, pentecostais e neopentecostais trabalham juntos e obstinadamente pela agenda da “família” (que nada mais é que a recusa de direitos de LGBTQI e de mulheres), para a qual conseguem pôr de lado suas diferenças. A turma da Bíblia, aliada às turmas da Bala e

do Boi, compõe um grupo que não deixa de representar o velho patriarcado brasileiro: o senhor do engenho com uma arma a tiracolo, algumas cabeças de gado no pasto e a Bíblia sobre a estante da sala – onde uma mucama lhe serve nas horas vagas.

A insuportável hipocrisia do pacto conservador que rege, desde sempre, o Brasil, se evidencia nos argumentos daqueles que, em sua cruzada pelo que consideram “bons costumes”, se autodenominam “pró-vida”. Os cavalheiros que defendem a vida do embrião em detrimento da vida da mulher costumam ser os mesmos que bradam, sem que a contradição cause desconforto, pela prisão de crianças, pelo linchamento ou pela morte de “bandidos” – enxergando, como já apontava Caetano Veloso, “tanto espírito no feto e nenhum no marginal”. Não seria nenhuma surpresa se encontrássemos uma coincidência entre os países mais violentos e os países em que é proibido abortar.

Esses personagens um tanto macabros sequestram para si a palavra “vida”, monopolizando seu significado e reduzindo as mulheres que não querem ser mães a assassinas. Mas a uma concepção de vida que é pura potencialidade e que transcende a vontade e até mesmo a consciência humanas, se contrapõe uma concepção laica, secular de vida como direito de indivíduos concretos, munidos de interesses, projetos e investimentos. O respeito à vida, nesse caso, se traduz como o respeito à integridade física e psíquica de mulheres reais, com perspectivas e vínculos reais com o mundo e plena capacidade de decisão.

Um embrião evidentemente é vida. Assim como um óvulo é vida e um espermatozoide é vida. No entanto, trata-se de questionar se é justo que um ser em formação, sem atividades cerebrais, tenha o mesmo estatuto moral que a mulher. Ou que a mulher grávida seja despida de seus direitos individuais e políticos e tratada como mero corpo – um meio para o desenvolvimento do embrião – enquanto ele, o embrião, não pode ser tratado como mero corpo.

A gravidez impacta a mulher – e, inclusive, sua família, quando há – não somente durante os nove meses de gestação, mas por toda uma vida. “Quem aborta não o faz porque perdeu a sensibilidade diante da vida”, coloca o grupo Católicas pelo Direito de Decidir. “Para a grande maioria delas, a vida é tão valiosa que não estão dispostas a trazer uma pessoa ao mundo em condições de violência, pobreza e infelicidade tanto para essa vida que inicia como para suas famílias”.

A autonomia decisória é uma forma de garantia da integridade física de qualquer cidadão ou cidadã, assim como da proteção de tudo aquilo que lhe é caro. Como colocaria Biroli, que recorre com frequência à noção liberal de *propriedade de si*, “é possível argumentar, com base em noções de liberdade e de autonomia individual fundamentais à tradição liberal, que o direito ao aborto é uma questão política”. Na nossa frágil democracia, há uma profunda assimetria entre os direitos de homens e mulheres decidirem sobre si. Se os homens engravidassem, não seria difícil supor que a interrupção voluntária da gravidez seria legal. Apoiar a legalização do aborto não é necessariamente apoiar o aborto, mas a possibilidade de as mulheres construírem a própria história, sem cabides. \*



# VIDAS HIPOTECADAS

A gestão de Ada Colau à frente da prefeitura de Barcelona tem sido marcada por grandes investimentos em políticas habitacionais de cunho social. Neste excerto do livro *Vidas Hipotecadas*, publicado em 2012 pela Plataforma de Afetados pela Hipoteca e inédito em português, Colau e Adrià Alemany explicitam as razões históricas dos problemas de moradia na Espanha, o funcionamento das bolhas imobiliárias e as falhas dos prognósticos otimistas das décadas anteriores.

Texto de Ada Colau e Adrià Alemany

**Casas para não perder**, desenhos de Clara Nubiola

---

**N**a aposta pelo crescimento fácil, rápido e em curto prazo, a Espanha se entregou durante anos à festa imobiliária. Construíram-se mais moradias ali do que na Alemanha, Itália e França juntas. Mas essa superprodução nunca chegou a traduzir-se em maior acesso à moradia. Pelo contrário: desmentindo o dogma neoliberal, os preços não pararam de aumentar e os gastos com habitação na Espanha estão entre os mais altos da União Europeia.

Existem pelo menos dois elementos-chave para explicar esse paradoxo: por um lado, as baixas taxas de juros e a liberalização do crédito permitiram que bancos e caixas econômicas emprestassem muito dinheiro a quem quisesse, e o fizessem a prazos cada vez mais longos; por outro lado, a possibilidade de manter milhões de moradias vazias para especulação não era rebatida por nenhum tipo de penalização. O Estado propiciou a confusão entre o direito à moradia e o acesso ao crédito, impulsionando a propriedade privada para além dos limites razoáveis e à custa do superendividamento de boa parte da população.

Durante anos, as pessoas escutaram uma única mensagem, repetida por imobiliárias, promotores, construtoras, entidades financeiras e meios de comunicação: o preço da moradia nunca cai, a moradia é um investimento seguro! Essa mensagem se institucionalizou na boca das administrações públicas. As ministras da Habitação repetiam ano

após ano que havia chegado o momento de comprar, enquanto o Ministério da Economia se encarregava de manter as condições materiais e acompanhar essas mensagens com políticas que motivavam a população a endividar-se. Protagonizaram uma política fiscal que desonerava somente a compra, uma política fundiária que incentivava a especulação, uma liberalização do aluguel que o desautorizava como alternativa real e um parque insignificante de habitações sociais.

Apesar da obrigação constitucional, a Espanha nunca empreendeu uma política para garantir o direito à moradia. Em vez disso, limitou-se a colocar em marcha uma economia política que transformou a mercantilização da moradia em uma suculenta fonte de renda para certos setores privados e para a própria administração pública.

**N**a Espanha, a devolução da moradia não é suficiente para liquidar a dívida, já que o empréstimo recai sobre a pessoa e não sobre o bem hipotecado, que é apenas uma garantia e, em caso de inadimplência, não é considerado suficiente para extinguir o empréstimo. Quando se produz uma situação de inadimplência, a moradia vai a leilão; se o leilão fica deserto, o que acontece em 90% dos casos no contexto atual de crise, as entidades financeiras podem adjudicar a elas mesmas a moradia por 60% do valor avaliado



42.7024579,  
0.794676394999735



41.36207,  
-8.758974800000033



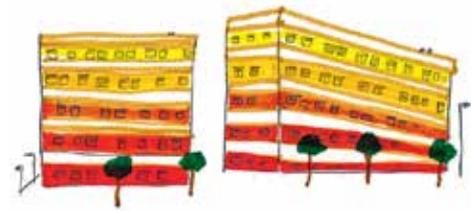
41.81856015,  
2.09514227



41.68981850642845,  
-2.442403720624972



41.227853,  
4.744481749997696



40.33357889452659,  
-3.83468041746085

(até há pouco tempo, eram 50%). A diferença da dívida que não for coberta por esses 60%, mais os juros de mora e os custos judiciais do processo (ambos muito elevados), permanecerão como dívida corrente para a pessoa expropriada. Uma dívida que, ademais, gera novos juros, o que, na prática, impossibilita que se chegue a liquidá-la.

O resultado dessa legislação anacrônica é praticamente uma versão contemporânea da escravidão: aqueles que cometeram o erro de assinar uma hipoteca permanecerão condenados financeiramente por toda a vida. Além do banco poder exercer o direito, sempre que quiser, de continuar executando a dívida restante adjudicando a ele mesmo os bens da pessoa afetada ou confiscando parte de sua renda, a pessoa executada constará como inadimplente em arquivos de acesso público.

Assim, soma-se ao despejo a condenação financeira, que se transforma em condenação à exclusão social. A pessoa poderá ter seus bens empenhados por toda a vida (pagamentos, contas bancárias, heranças, etc.) e terá sérias dificuldades para ter uma vida digna, já que aparecer na listagem de inadimplentes pode se tornar um impedimento na hora de encontrar trabalho, alugar uma moradia, contratar uma linha telefônica ou, inclusive, receber auxílios públicos. Por ter desejado ter acesso a uma moradia, ou a um bem de primeira necessidade reconhecido como direito

fundamental, a pessoa pode se converter em um proscrito sem possibilidade de recuperação.

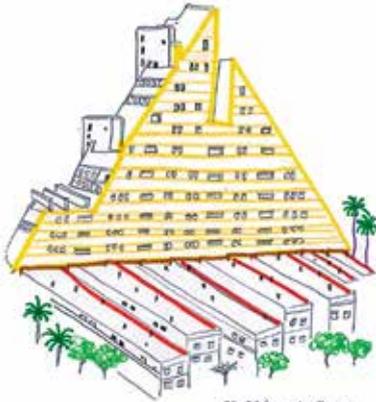
Em 1957, o primeiro ministro da Habitação da história espanhola, José Luis Arrese, em um discurso diante do Parlamento para apresentar uma bateria de propostas que pretendiam enfrentar a proliferação de favelas surgidas com as ondas de imigração interna do campo para a cidade, pronunciou uma frase que se tornou célebre com o passar dos anos: “Queremos um país de proprietários, não de proletários”.

A frase marcaria um ponto de inflexão e constituiria o princípio diretor da política de moradia do tardofranquismo. O projeto proprietarista da ditadura servia a um duplo objetivo. Por um lado, evitavam-se possíveis focos de conflito entre o Estado, proprietário das habitações sociais, e os locatários, os trabalhadores e os setores populares da população. Esses conflitos supunham um verdadeiro desafio para o regime. Por outro lado, a propriedade deveria atuar como um mecanismo de controle social, convertendo os espíritos insubordinados em indivíduos disciplinados, com ordem e moral.

Essa linha de ação não foi, no entanto, exclusiva da ditadura franquista nem se deu apenas dentro das fronteiras da Espanha. Transformar uma sociedade de proletários



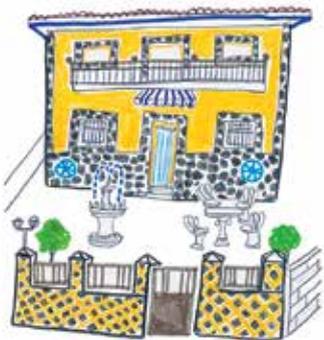
412985757,  
-1.8944775



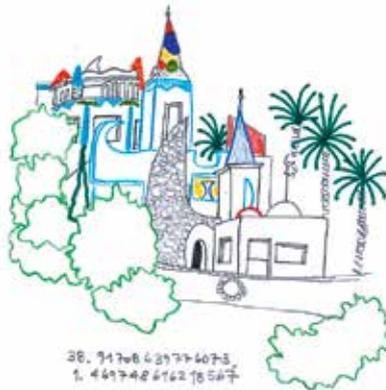
38. 386002627674,  
-0.471979540803002



36. 5122078,  
-4.41744680000006



4. 223985174148564,  
-1.57200882148742



38. 91708639776073,  
1.469748616278547



41. 21450799512544,  
1.487654577173747



39. 94728797696356,  
-4.85225164027908



41. 18761425,  
5.12705779



em proprietários também se tornou objetivo político da Inglaterra convulsionada de Margaret Thatcher, devotada a desativar as presunções revolucionárias de uma classe operária hostil. Era uma estratégia brilhante para alinhar os interesses de uma classe trabalhadora descontente com as elites conservadoras. Afinal, quem tem um título de propriedade tem algo a perder, interesses concretos a defender e pouco tempo para conspirar.

Se, durante o tardofranquismo, a construção de moradias públicas foi utilizada como uma medida anticíclica para combater as greves e estimular a demanda interna num momento de depressão econômica, na transição para a democracia essa tendência acentuou-se, convertendo a construção residencial em eixo vertebral do crescimento econômico. Durante os anos graves da bolha imobiliária, o peso do setor de imóveis representava 18% do PIB (30%, se considerarmos as atividades econômicas indiretas que proliferaram amparadas pela construção). Dessa maneira, a construção civil se transformou no principal recurso da economia espanhola, um motor de criação de trabalho precário e temporário que condicionou o desenvolvimento de um modelo econômico voraz e devastador para o território.

Sustentar esse modelo não foi uma tarefa fácil. O Estado teve que ajudar permanentemente a iniciativa privada e facilitar condições para que o maquinário da produção não se detivesse. Somente dentro dessa lógica pode-se explicar a Lei do Solo aprovada pela maioria absoluta do Partido Popular em 1998, batizada como a “Lei do Tudo Urbanizável”, que liberalizou matérias tão sensíveis como o zoneamento urbano e que descentralizou, sem estabelecer nenhum tipo de controle, as competências urbanísticas, favorecendo a especulação e a corrupção.

Se, ao mesmo tempo, pretendia-se que o negócio imobiliário sobrevivesse como modelo, era imprescindível dar destino a todas as moradias que se construíam anualmente. Assim, os governos democráticos no poder adotaram as medidas necessárias para alimentar uma demanda capaz de absorver a oferta existente de terra e moradias. As diferentes políticas implementadas pela administração pública forjaram a propensão dos cidadãos a acessar a moradia própria através do superendividamento, em detrimento do aluguel ou do fomento a outras formas de posse.

Durante praticamente uma década, a população espanhola se viu submetida a uma avalanche de mensagens que reforçavam a ideia única de que se você não é proprietário, não é ninguém. Por todos os lados e em todo momento, escutava-se repetidamente a mesma canção: que a bolha imobiliária não existia, que os preços das moradias nunca cairiam, que a compra de um imóvel era o melhor complemento para a aposentadoria, que pelo preço de um aluguel podia-se ser proprietário e que, comparando preços, era melhor comprar. Mais do que opiniões, eram sentenças inapeláveis que apareciam em todos os tipos de situações e conversas. Frases feitas que corriam de boca em boca e que acabaram se integrando ao senso comum. Mas de onde surgiam essas lendas? Quem propagava os mitos?

Uma simples pesquisa na hemeroteca de qualquer jornal será suficiente para nos darmos conta de que essas lendas saíam da boca de supostos especialistas, consultores pro-

fissionais, representantes do setor imobiliário, políticos de todas as esferas, ministros da Economia, do Fomento, da Habitação, da Indústria, do Trabalho, dirigentes do Banco da Espanha e presidentes de bancos e caixas econômicas.

Com frequência, atribuiu-se o crescimento exorbitante dos preços à “inexorável” lei do mercado. Segundo essa lei básica da economia, quando a demanda de um bem é superior à oferta, o preço sobe. Não há dúvida de que a propensão dos cidadãos a adquirir uma moradia em regime de propriedade alimentava a demanda no setor. O crescimento contínuo dos preços criava nos cidadãos novas expectativas de valorização. Em uma sociedade educada na cultura da propriedade, a percepção de que os preços seguiriam subindo e que, portanto, no dia seguinte, os imóveis seriam ainda mais caros, motivava as pessoas a comprar.

Na mesma linha, um dos argumentos que mais prosperaram foi o que atribuía a escalada dos preços à crescente pressão demográfica motivada pelo aparecimento de novas unidades familiares, como as famílias monoparentais. Apesar disso, os dados indicam que durante a bolha imobiliária se construíam mais moradias que o necessário para absorver o aumento da população. O crescimento da oferta era sistematicamente superior às moradias necessárias para satisfazer a demanda da formação de novos lares.

Durante muitos anos também tivemos que ouvir que o elevado preço da terra era a causa do aumento dos preços das moradias. Mas acontece o contrário. São as expectativas sobre o preço da moradia que condicionam o preço da terra. O preço da terra só afeta a repartição da mais-valia entre o vendedor da terra e o promotor final do imóvel. O que é certo, no entanto, é que é impossível entender o aumento continuado dos preços, que no decorrer das décadas de 1997 a 2007 subiram quase 200%, sem levar em conta o fenômeno da especulação.

Também tivemos que ouvir que o mercado imobiliário não podia ser regulado de nenhuma maneira, já que intervir no mercado significava distorcê-lo e criar ineficiências. No momento de explicar o comportamento da oferta e da demanda, políticos e especialistas tomaram por certo que o mercado da moradia é um mercado de concorrência perfeita. Mas, diferentemente do que alguns querem nos fazer crer, nem a moradia é um bem qualquer nem o mercado imobiliário funciona corretamente. As leis que regem o modelo idealizado de concorrência perfeita não se aplicam.

No jargão dos economistas, diríamos que a moradia é um bem com uma demanda inelástica. Isso significa que a demanda por esse bem, por se tratar de uma necessidade, é menos sensível à flutuação do preço e, portanto, se mantém relativamente constante. O contrário desses bens seriam os produtos acessórios e prescindíveis. Esses tipos de bens de demanda elástica são muito sensíveis à oscilação de preços: se seus preços aumentam de maneira desproporcional, as pessoas deixarão de comprá-los imediatamente.

Por outro lado, os mercados de concorrência perfeita pressupõem a existência de um número ilimitado de vendedores e compradores, de maneira que nenhum deles, atuando de forma independente, possa influenciar o preço fixado. A realidade do mercado imobiliário, no entanto, é

outra. Antes, trata-se de um mercado imperfeito com poucos produtores e muitos consumidores, o que os economistas chamam de oligopólio. Nesse tipo de mercado, os produtores ocupam uma posição de força que utilizam para fixar o preço. Portanto, ele não é determinado pela interação recíproca das forças do mercado.

Outro dos pressupostos necessários para que o mercado funcione corretamente presume que todos os indivíduos que interagem nele dispõem da mesma informação, que o mercado é transparente e que a tomada de decisões é racional. Não obstante, o mercado imobiliário tem se caracterizado por sua opacidade e pela assimetria de informação entre os diferentes agentes econômicos que intervêm nele. São geradas externalidades negativas e o mercado não distribui os recursos de maneira eficiente.

Em todos esses casos, qualquer aluno de primeiro ano de economia sabe que a função do Estado é tentar corrigir esses erros. Mas as administrações públicas, longe de corrigir essas deficiências, se dedicaram a alimentar mitos e a implementar políticas que amplificavam as patologias do mercado e só beneficiavam alguns interesses muito concretos. Continuando com a alegoria do mercado perfeito, no modelo de abstração teórica que os economistas utilizam para representar o mercado ideal, existe o que se chama de “bens substitutos”. Um bem é substituto de outro quando um deles pode ser “consumido” ou “utilizado” no lugar do outro. A margarina e a manteiga seriam exemplos desse tipo de bem.

No caso do mercado imobiliário, podemos afirmar que a bolha poderia ter sido evitada se o aluguel não tivesse sido estrangulado, mas, em vez disso, tivesse sido fomentado como uma alternativa real. Se o aluguel fosse uma opção estável e segura para acessar uma moradia, teria se comportado como um bem substituto, pressionando pela queda dos preços das moradias à venda. Da mesma forma, um parque habitacional público de moradia social, além de responder a situações pontuais de emergência, teria atuado como contrapeso ao mercado livre e como válvula niveladora da especulação desenfreada.

O acesso ao crédito barato veio acompanhado de uma implementação normativa e de um marco legislativo que premiavam a compra e penalizavam o aluguel. Paralelamente, as esferas do poder empresarial foram cultivando uma série de mitos que desprestigiavam o aluguel e amplificavam as vantagens de se adquirir uma moradia própria.

*Slogans* que se reproduziam na boca de administrações públicas que, desde o negacionismo da bolha até a aterrisagem suave, motivavam a comprar. Mensagens que se reproduziam e se amplificavam através dos meios de comunicação convencionais e que acabaram se integrando ao senso comum. Ao mesmo tempo, bancos e caixas econômicas introduziam mecanismos para escapar dos controles de risco existentes na concessão de créditos e incitavam, por meio de publicidade enganosa, as pessoas a se endividarem. Esse coquetel explosivo resultou na estigmatização do aluguel como regime de posse.

Alugar se tornou a opção residual para aqueles que não podiam ter acesso a uma moradia própria. Em uma sociedade individualista, que mede o que uma pessoa é em fun-

ção de suas posses e sua capacidade de consumo, entrar no seletor clube de proprietários se transformou em um requisito para obter a credencial de cidadão de primeira. Mas o estouro da bolha imobiliária deixou descobertos os frágeis alicerces sobre os quais se assentava o milagre espanhol.

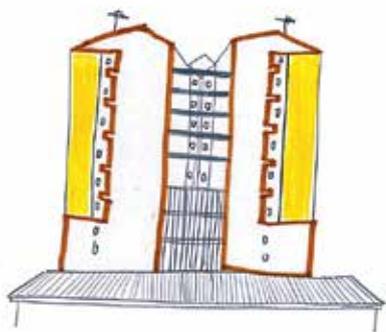
Mas nem tudo são más notícias. O mito da propriedade começa a se quebrar. O mercado já não é completamente intocável. A crise e seus estragos dinamitaram o projeto de uma sociedade de proprietários que, concebida nas esferas de poder, havia funcionado como um mecanismo de controle social alinhando-se com os grandes interesses corporativos. Com milhares de famílias desalojadas, milhões de imóveis vazios e uma demanda social pelo aluguel em crescimento, abre-se um novo cenário político.

É evidente que como sociedade não estivemos à altura, que em alguma coisa falhamos e que temos que nos submeter a uma reflexão coletiva. Faltou-nos maturidade, fomos ingênuos e não soubemos questionar decisões e políticas que, à luz dos acontecimentos recentes, constatamos serem nefastas. Nos deixamos deslumbrar pela miragem de um crescimento que se sustentava à base de dívida, sem nos preocuparmos com os reais alicerces que sustentavam nossa economia e a criação de postos de trabalho. Fizemos vista grossa diante de um modelo que tinha data de validade, que premiava a cultura do enriquecimento rápido e dava as costas às necessidades básicas da população.

Como se viu, não podemos falar de hipotecas sem falar de políticas de moradia, nem falar de moradia sem falar de modelo econômico, nem deste último sem falar do terreno no qual se levam a cabo essas decisões. A crise serviu para constatar os graves déficits democráticos de nossas sociedades e os riscos de deixar a economia nas mãos de entidades financeiras e outras grandes corporações que buscam única e exclusivamente o máximo lucro para repartir entre seus acionistas, sem se preocupar se, para isso, arruinam a economia real, que é a que gera os postos de trabalho para a imensa maioria da população. Por tudo isso, além de legislar para garantir o direito à moradia, temos que fazer uma reorganização ainda mais estrutural. Uma reorganização que passa por recuperar a direção da política econômica, exercer sobre ela um controle democrático e assegurar que os mecanismos de distribuição de crédito coloquem o interesse coletivo antes dos ganhos em curto prazo. As injeções de capital público no setor bancário abrem uma nova oportunidade para recuperar bancos públicos que administrem o dinheiro dos depositantes sob critérios responsáveis, éticos e sustentáveis.

Mas temos que seguir passo a passo. Com a cabeça fria e o coração quente. Sem perder de vista os grandes objetivos (direito à moradia, mais e melhor democracia e justiça social), o movimento das pessoas afetadas pela hipoteca abriu uma brecha precisamente para podermos distinguir outros objetivos em curto, médio e longo prazos. Isso permitiu começar a acumular pequenas grandes vitórias. Vitórias que são necessárias para alimentar o movimento. Vitórias que são imprescindíveis para levantar o moral de uma população desgastada pelos cortes sociais e pelo retrocesso de direitos que pensávamos estar consolidados. \*

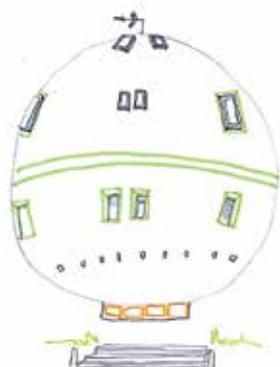
41.843224472791806,  
-3.1660205



41.5172427,  
-5.7486421999999949

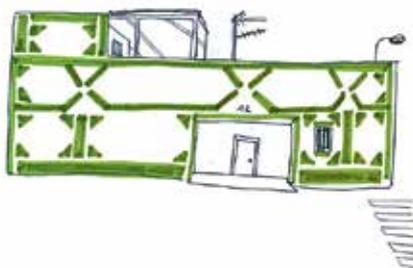


41.80231901918249,  
0.922767107242443

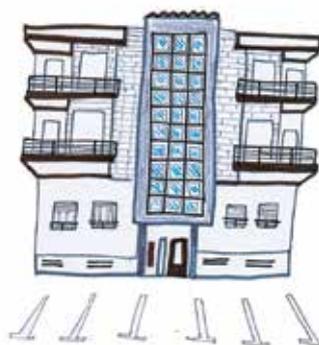


38.017307441324994,  
-0.732137376109858

38.87474301173246,  
-6.956000626087189

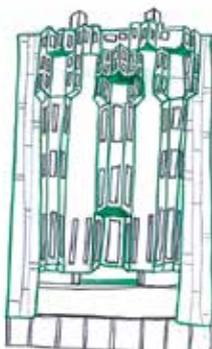


39.4754328046508,  
-0.49855875194512

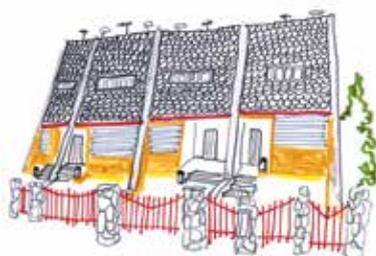


41.5074746082593,  
-5.902291019100223

41.3843507020517,  
1.822902249766046



38.7434607,  
-2.038301000000165



40.6020807,  
-4.340815900000052

40.22494023944509,  
-6.27214423944924



41.312664  
1.1763184000000527

→ Casas para não perder é um glossário ilustrado da balbúrdia urbanística na Península Ibérica, um testemunho de como cidades e vilarejos perdem sua identidade para uma arquitetura cada vez mais díspar, especulativa, feia.



A história de lutas para que o Brasil tivesse uma legislação avançada na temática urbana, a dificuldade de transformar essas leis em melhorias reais nas cidades, os problemas gerados por programas como o Minha Casa Minha Vida e um esboço de agenda para uma reforma urbana radical no país.

# PRODUZIR CIDADE

Texto de Raquel Rolnik

O que ficou, fotografias do coletivo Gringo

---

No final dos anos de 1970, quando arquitetos e urbanistas da minha geração começaram a se envolver com o tema das políticas urbanas, a situação das cidades brasileiras era de precariedade e pobreza, sobretudo em suas extensas periferias em formação. Desprovidas de água, luz, esgoto, pavimentação e calçadas, não eram poucas as casas com chão de barro e paredes de pau-a-pique, papel ou lona.

Apesar de aquelas situações serem agora menos recorrentes, dois fatores me levam a imaginar que a crise urbana talvez seja hoje ainda mais grave do que naquele momento. O primeiro fator é o retorno, a partir do início desta década, de situações de extrema precariedade que nos pareciam excepcionais e que há muito não se viam. Quando encontramos, nas franjas metropolitanas de São Paulo, casas feitas de papelão ou famílias cozinhando com lenha em plena cidade, percebemos que as conquistas sociais estão longe de se consolidar no país.

O segundo fator talvez seja o mais importante. Naquele amargo final do Regime Militar, experimentávamos a precariedade, mas instalava-se também a esperança. Havia uma enorme *ilusión*, como se diz em espanhol, palavra estrangeira que mistura esperança com ilusão. Um belo sentido que aponta para o fato de que as utopias talvez não sejam mesmo realizáveis, mas carregam o poder de alimentar lutas capazes de transformar a realidade.

De fato, naquele momento retomava-se a luta pela Reforma Urbana, expressão cunhada nos anos de 1950 no âmbito do debate das reformas de base do período João Goulart. Uma pauta completamente subsumida nos anos de chumbo que retorna revigorada no final dos anos de 1970 calcada, sobretudo, no encontro produtivo entre moradores das vilas e favelas (subjetividade política que começava a se constituir no Brasil) e setores intelectuais e profissionais, especialmente

constituídos por arquitetos, engenheiros e advogados. O encontro desses dois grupos conformou o Movimento pela Reforma Urbana.

De um lado, estava a agenda tecnocrática do planejamento, de matriz europeia – colonialista, como dizemos hoje –, assumindo como futuro desejável para o país os exemplos europeus bem-sucedidos do estado de bem-estar social. Discutíamos a ideia de *estado de bem-estar social urbano* buscando o controle territorial do processo de crescimento das cidades, no intuito de garantir, para todos, adequada inserção urbana e políticas sociais capazes de produzir equipamentos e serviços necessários tais como mobilidade, atenção à saúde e à educação, além de uma política social de moradia produzida em massa.

Do outro lado, estavam os moradores das vilas e favelas, suas demandas e necessidades e sua forma de pensar seus direitos. A matriz do planejamento se encontrou, no território, com essa outra subjetividade política, formada em um universo católico, cujo *corpus* sociopolítico havia sido formado a partir da Teologia da Libertação, das pastorais e das comunidades eclesiais de base. As ideias de redistribuição e justiça social estavam muito presentes no catolicismo popular das periferias e isto conectou as duas agendas. A ideia do “direito a ter direitos” é fruto desse encontro. Desse modo foi possível construir uma agenda para a Reforma Urbana que respondia às demandas dos trabalhadores que viviam precariamente sem água, luz, escola

e transporte apostando em um planejamento urbano e em uma regulação do processo de produção do espaço capaz de viabilizar tudo isto. Essa agenda foi pouco a pouco penetrando as lutas urbanas. O planejamento incluído passou a ser um dentre os instrumentos de luta, utilizado concomitantemente com a mobilização, a auto-organização e a pressão direta.

Naquele período de vibração por uma sociedade democrática, testemunhávamos a reorganização do mundo associativo e político do país com a formação de sindicatos, associações e partidos. A esperança que havia nessa grande mobilização social marca a grande diferença com relação à crise que vivemos hoje. O que podemos notar atualmente é que aquilo que foi possível construir a partir de toda aquela movimentação que mobilizou milhares de pessoas por décadas – e sem dúvida acumulou vitórias importantes, especialmente no campo jurídico e normativo – bateu numa espécie de teto, pondo em questionamento as estratégias e os instrumentos utilizados.

Um dos alvos das críticas do Movimento pela Reforma Urbana nos anos de 1980 eram os conjuntos habitacionais construídos durante o governo militar pelo Banco Nacional de Habitação, o BNH. Como os empreendimentos eram, via de regra, situados em periferias desqualificadas e desurbanizadas, especialmente quando se tratava de produção de moradias para a baixa renda, o resultado era a ênfase no espraiamento das cidades e na segrega-



ção espacial, valorizando terrenos nas franjas urbanas e gerando grande demanda por deslocamento.

Outra deficiência perceptível era o foco do programa. Majoritariamente voltado para as classes média e média baixa, ele nunca privilegiou as camadas mais pobres. Criticávamos, ainda, a péssima qualidade arquitetônica dos conjuntos habitacionais e sua incapacidade de absorver as múltiplas demandas dos futuros moradores e a dinâmica urbana desejada, uma vez que eram edificações exclusivamente residenciais. O saldo do programa poderia ser assim resumido: os mais pobres continuavam sem atendimento e a classe média baixa era jogada para as bordas da cidade em bairros monofuncionais, com edifícios de arquitetura pobre, pouca infraestrutura e distantes das oportunidades de trabalho.

Entretanto, os limites de nossa atuação ficaram evidentes em décadas mais recentes, quando as mesmas críticas de décadas anteriores puderam ser aplicadas ao Minha Casa Minha Vida (MCMV), principal programa habitacional realizado pela coalizão que se constituiu sob a hegemonia do Partido dos Trabalhadores. O programa Minha Casa Minha Vida construiu mais de 4 milhões de unidades habitacionais em sete anos, mas produziu finalmente poucos efeitos na redução das necessidades de moradia. Pesquisas mostram que o déficit habitacional cresceu no mesmo período: passamos de 5,8 milhões para 6,2 milhões de unidades, segundo a Fundação João Pinheiro.

Sendo assim, o MCMV contribuiu para ampliar a desigualdade espacial. O programa aqueceu o mercado e

fez aumentar o preço dos aluguéis, ao mesmo tempo que jogou as pessoas em conjuntos homogêneos situados em lugares desurbanizados – guetos para pobres –, reproduzindo um modelo de expansão periférica e segregação clássico no Brasil.

Alguns argumentaram que tais problemas seriam de responsabilidade das prefeituras, que falharam ao não aplicar os princípios do Estatuto das Cidades. É preciso entender, no entanto, que a produção periférica é estrutural no modelo do Minha Casa Minha Vida. Como as construtoras recebiam sempre os mesmos valores pelos imóveis, independentemente do preço do terreno, é evidente que, para aumentar a rentabilidade, os terrenos utilizados seriam os mais baratos, localizados nas bordas das cidades. Outra estratégia empregada pelas construtoras para aumento da rentabilidade foi a repetição, de forma que vemos conjuntos habitacionais em Manaus muito parecidos com outros localizados na Serra Gaúcha – apesar das enormes diferenças climáticas e culturais.

Somadas à grande disponibilidade de crédito no mercado no período, as centenas de bilhões que o governo injetou no Minha Casa Minha Vida provocaram uma explosão de preços no mercado imobiliário, já que as incorporadoras e construtoras entraram numa dinâmica intensiva de aquisição de terrenos. Várias pesquisas já mostraram que a curva de aumento de preços de terrenos e de aluguéis no período de 2009 a 2014 fica muito acima do aumento do salário e do rendimento.



Como costuma acontecer por aqui, uma boa parte da dinâmica econômica se transfere para o ganho rentista de proprietários de terras e imóveis. Por essa razão, o ônus excessivo com aluguel tornou-se o maior componente de crescimento do déficit habitacional.

**T**alvez não tenhamos enxergado o quanto falhamos em romper com paradigmas básicos da política urbana e habitacional no Brasil. Um deles é a histórica captura da política habitacional pela ideia de que ela se reduziria à produção e à venda de casas financiadas. Nessa lógica, o *locus* de elaboração da política habitacional têm sido os bancos – hoje a Caixa Econômica Federal –, o que significa a submissão da política às lógicas e necessidades de rentabilidade de um fundo financeiro, o FGTS.

A política habitacional no Brasil foi sempre disputada por dois grandes grupos econômicos: o setor da indústria da construção civil, representado hoje pela Câmara Brasileira da Indústria da Construção, e o setor do crédito financeiro imobiliário, ou seja, o setor financeiro ligado às sociedades de poupança, crédito e empréstimo, através da Associação Brasileira de Crédito Imobiliário e Poupança – ABECIP, e da Federação Brasileira de Bancos – Febraban, com a particularidade de um banco público como epicentro de tudo isto.

Entretanto, por definição, o modelo de crédito hipotecário de compra da casa própria exclui quem mais precisa. Mesmo quando há subsídio quase integral, como

foi o caso do Minha Casa Minha Vida Faixa 1, voltado para um público de baixa renda, os habitantes desses novíssimos bairros, retirados de seus antigos assentamentos precários, favelas ou vilas, não conseguem arcar com os custos do condomínio. A obsessão com o modelo da casa própria não nos permite enxergar outras possibilidades de políticas mais adequadas para essas pessoas, como o aluguel social ou as cooperativas.

Não custa lembrar que a política da casa própria enfatizada pelos governos militares, ao fazer de “cada trabalhador um proprietário”, como diziam seus ideólogos, tinha como objetivo, dentre outros, a despolitização da sociedade. Ao mesmo tempo, a proposta tem enorme adesão porque a experiência concreta de moradia dos mais pobres nas cidades é extremamente precária, tanto física como materialmente, e baseada na eterna situação de transitoriedade. Para quem vive nessas condições, a possibilidade de uma casa própria é o porto seguro, esperança de estabilidade. A casa própria, no entanto, não resolve o problema habitacional do Brasil, país de desigualdade gigantesca.

A existência de certo déficit habitacional leva automaticamente ao raciocínio de que precisamos construir certo número de casas, mas, se esta abordagem falha em resolver o problema, podemos concluir que o problema está mal formulado. Torna-se importante rever a noção de déficit habitacional, umbilicalmente ligada à ideia de que política habitacional se resume à construção de novas unidades.



A questão de fato é outra e diz respeito ao entendimento das necessidades habitacionais em jogo. Nessa abordagem, percebe-se rapidamente que os problemas de moradia são fundamentalmente caracterizados pela diversidade. Há situações de precariedade do imóvel, situações de precariedade do bairro e, às vezes, a combinação das duas. Há situações de coabitação involuntária, e mesmo de coabitação voluntária, com pessoas da mesma família compartilhando o espaço não apenas porque não têm casa, mas também porque não há creches para que as mães possam sair para trabalhar, de forma que avós e tias acabam cumprindo este papel.

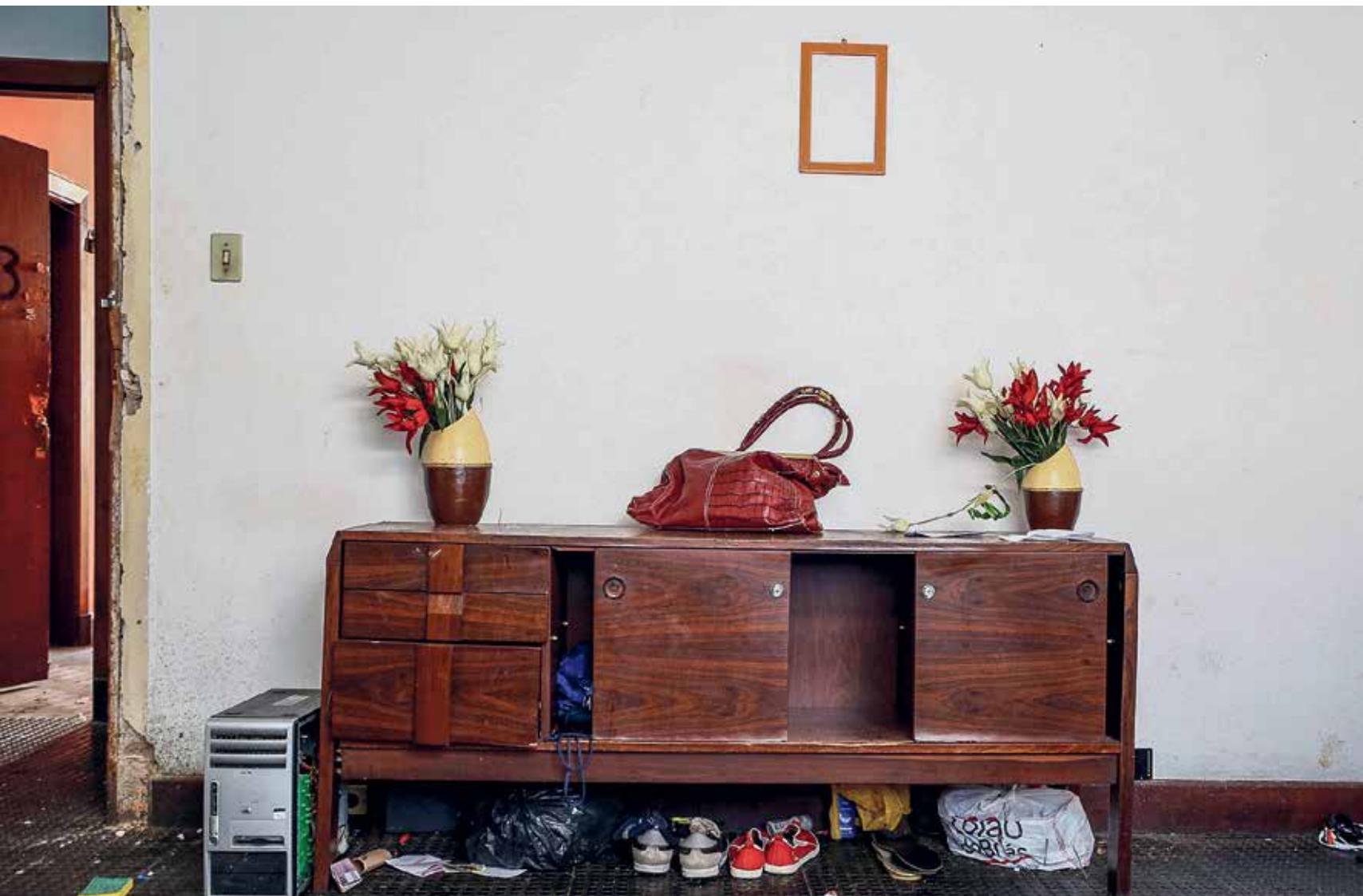
Há também situações de ônus excessivo com o aluguel, quando o valor pago é impossível para a renda familiar e compromete a alimentação, o vestuário, o transporte, a educação. São situações bastante distintas que demandam políticas distintas. Mas a obsessão pela construção da casa própria individual, com crédito hipotecário, faz com que se ofereça sistematicamente um produto que, em vez de ser destinado a quem mais precisa, suga demasiados recursos e, mais ainda, toda a energia da política pública, sem resolver o problema habitacional.

O Brasil encontra-se hoje numa situação de emergência habitacional. Durante os anos de *boom* econômico e especialmente nos anos de grande disponibilidade de crédito para moradia, tivemos o aumento nos preços dos terrenos e nos valores de aluguéis muito acima do aumento da renda e dos salários que ocorreu no mesmo período. Ainda no

círculo virtuoso de políticas de redistribuição de renda do governo Lula, a defasagem entre o crescimento do salário e o crescimento do preço da moradia fez aumentar o número das ocupações urbanas no país.

Ocupações de prédios vazios e subutilizados nos centros urbanos, ocupações de galpões em antigas áreas industriais, ocupações de terrenos ociosos nas novas franjas periféricas das cidades. Assistimos praticamente à constituição de um novo mercado informal, incorporando, por um lado, o léxico e a forma de organização dos movimentos sociais de luta pela moradia, que sempre promoveram ocupações como estratégia de luta, mas, por outro, consolidando-se como única opção de moradia para aqueles que não encontram absolutamente nenhuma alternativa de aluguel ou acesso à compra de uma casa.

A partir de 2014, a situação se agravou tremendamente com a crise econômica, a interrupção da trajetória crescente do emprego formal e o aumento do desemprego, seguidos depois pelo golpe parlamentar que trocou o comando da coalizão para governar o país. Os programas habitacionais, por mais problemáticos que fossem, foram reduzidos de vez, sem que outras políticas fossem implementadas em seu lugar. A austeridade não reduziu a crise econômica, ao contrário, assistimos ao aumento da pobreza e da precariedade. O edifício que desabou recentemente no centro de São Paulo, depois de um incêndio, é triste expressão da explosão de ocupações por falta de moradia que marcou os últimos anos no Brasil.



Nenhum dos países que outrora enfrentaram a necessidade de moradia em massa, como Inglaterra, França, Rússia, Holanda ou Estados Unidos, o fez através de políticas de casa própria. A tônica sempre se baseou em programas de locação social por meio de várias modalidades. Nos países socialistas, ou da social democracia, foram criados estoques públicos de casas para serem alugadas com valores subsidiados e proporcionais às rendas das pessoas. Em outros lugares foram criados estoques cooperativos de casas, alugadas de forma estável e permanente para seus membros.

Os modelos de locação sempre tiveram grande efetividade porque não há apropriação individual do investimento público, não há necessidade de que as pessoas se endividem para pagar por um bem caríssimo e não há aquecimento do mercado pelo aumento da demanda privada por terra. Se as centenas de bilhões de reais que o governo federal utilizou para construção do MCMV tivessem sido investidas em terrenos públicos em regiões bem localizadas, formando um estoque público de casas, teríamos começado a atacar o problema habitacional de fato. Não podemos deixar, é claro, de apontar também os problemas que envolvem o gerenciamento público de tais estoques: a manutenção permanente e seus custos e a enorme dificuldade da gestão estatal em função de todos os mecanismos de controle de gastos públicos incapazes de fazer a administração cotidiana ágil e eficiente.

No contexto brasileiro atual, parte importante daquilo que se chama déficit poderia ser resolvida com

melhorias – em edifícios e nos próprios assentamentos. A urbanização de favelas, a regularização urbanística, ambiental, patrimonial e administrativa dos assentamentos informais, os programas de melhorias de moradia por assistência técnica ou a distribuição da infraestrutura pública em bairros já existentes, dentre outros, são tão ou mais importantes que os programas de construção de novas unidades.

Diversas experiências mostram que áreas urbanizadas informalmente podem ser reformadas de maneira colaborativa com os moradores para se chegar ao resultado de moradias de qualidade. Isso implica imaginar um leque de alternativas que são acionadas de maneira complementar. Em vez de uma alternativa “modelo único”, centralizada e homogênea para o Brasil inteiro, é necessário imaginar um conjunto mais aderente com as realidades locais, que inclua a reabilitação de edifícios vazios e subutilizados nos centros urbanos e sua destinação à moradia popular.

Dentro desse leque de alternativas pode caber também a regulação do aluguel, que vem sendo praticada em cidades como Nova Iorque e Berlim, entre outras. Nesses lugares, há um controle público dos patamares do aluguel visando a evitar as enormes especulações que ocorrem em momentos de euforia econômica. Regulação não significa congelamento de aluguéis, como ocorreu com a Lei do Inquilinato brasileira nos anos de 1940, mas um percentual de proximidade com os índices que medem a inflação. Como a moradia é um item



→ Os fotógrafos Gabi Di Bella e Gui Christ passaram meses documentando a ocupação do edifício Marrocos, em São Paulo. As fotografias deste ensaio são um registro do que ficou para trás depois da reintegração de posse.

estruturante da vida, a variação abrupta dos preços dos aluguéis, como vimos ocorrer no início da década, tem grave efeito negativo no planejamento e na estabilidade das famílias.

Sendo assim, o que me parece mais relevante do que fazer casas seria produzir cidade, utilizando para isto recursos públicos, ou seja, produzir áreas urbanizadas, de boa qualidade e com bons equipamentos, *ex ante* – da maneira que a classe média faz para si mesma. Nessas áreas urbanizadas, a construção de moradias poderia ser responsabilidade de cooperativas e auto-construtores, com assistência técnica pública.

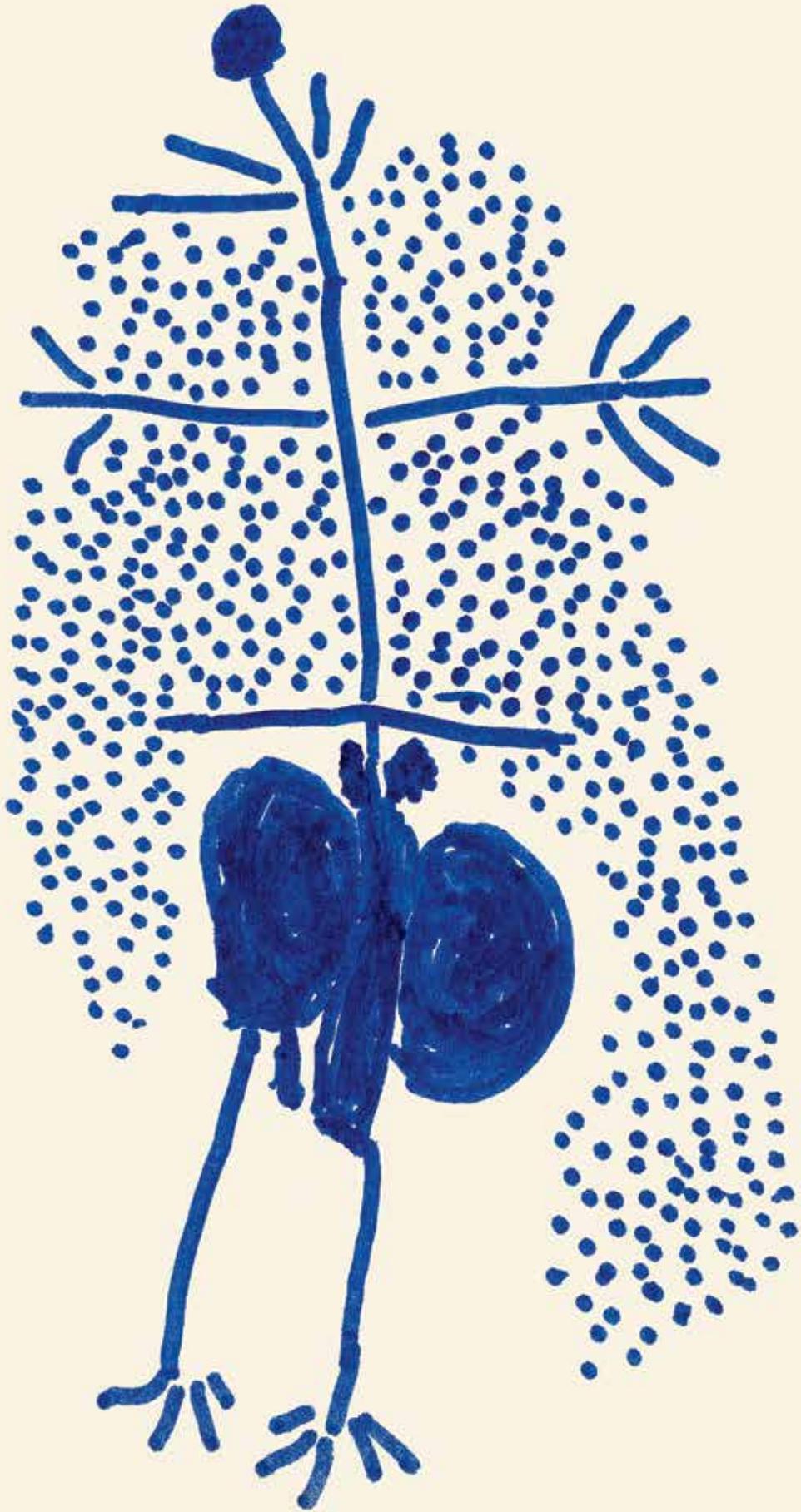
**A** política urbana deveria passar por uma reforma radical. É necessário construir outra política urbana e habitacional dentro do Estado, para além do que existe hoje, majoritariamente dentro da Caixa Econômica Federal. Nessa direção começamos a elaborar a ideia, ainda que de maneira incipiente, de uma espécie de SUS: um Sistema Único de Desenvolvimento Urbano que pudesse ter repasses, fundo a fundo, nas três esferas da federação, constituindo fundos de desenvolvimento urbano cujas prioridades seriam estabelecidas por conselhos com ampla participação e baseadas em exercícios pactuados de planejamento. Enquanto não estiverem atrelados a fundos com capacidade de execução, os planos habitacionais, de mobilidade, saneamento ou regulação urbana, dentre tantos outros, são meros exercícios retóricos. A ideia de um Sistema Único permitiria

a cada município ou estado realizar projetos autônomos de política habitacional, mais aderentes às realidades socioterritoriais de cada lugar.

É evidente que uma mudança dessa natureza exigiria a reestruturação do próprio pacto federativo. É preciso ter em mente que a maior parte dos municípios é uma verdadeira ficção de governança, de governo territorial, de gestão: são estruturas absolutamente famélicas, sem nenhum aparato técnico e muito menos de controle social. Chamamos de “municípios” e definimos as mesmas competências para unidades territoriais, demográficas e de gestão completamente distintas e isto nos ajuda a entender a mediação política errática que constituiu as transferências orçamentárias na área do desenvolvimento urbano.

Não se implementam políticas urbanas de longo prazo simplesmente porque está escrito na lei. As leis – já aprendemos muito bem com a atual conjuntura de ativismo judiciário – são mais um *front* de disputa. Só a partir de uma estrutura que vá além da legislação, com políticas de financiamento, regulação pública e incentivo às prefeituras, poderíamos chegar ao que almejamos quando inserimos os artigos referentes à Reforma Urbana na Constituição de 1988: “A garantia do direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infraestrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações”. \*





O antigo *xapono* reintegrado pela floresta e a construção de uma nova aldeia yanomami: espaços e formas de habitar radicalmente diversos daquilo que conhecemos por propriedade.

# CLAREIRA EM OBRAS

Texto de Thiago Magri Benucci

Ñoamu, desenhos de Poraco Yanomami

---

Não fosse o cheiro da mata recém-cortada e da palha ainda verde e fresca e poderíamos pensar que havíamos avançado no tempo. Ao pisarmos na clareira em obras, com a aguardada tarefa de ajudá-los nesse processo, era por um instante como se adentrássemos uma aldeia em ruínas. Se, de um lado, somos surpreendidos pela clareira que brota em meio à floresta sob a forma de um vazio expressivo, densamente iluminado pelo sol e conformado pelas casas que o circunscrevem, no outro lado a situação é inversa, mas igualmente surpreendente: “Mas era aqui mesmo o *xapono* antigo?”.

A perecibilidade das construções, feitas da própria floresta que as rodeia, faz com que a mata facilmente tome conta por completo de uma aldeia se ela é abandonada. Diz-se que é questão de poucos anos, uma ou duas décadas talvez, para que as casas, a aldeia, a clareira e tudo o mais que as constituía – dos objetos às memórias deixadas para trás – desapareçam no meio do mato. Espécies ora cultivadas se misturam à mata que se

regenera e pilares se confundem com troncos como se estivessem de volta à vida, com exceção da falta de novos brotos ou raízes e de um ou outro prego que denuncia sua real natureza. Para os olhos de um estrangeiro desconhecedor do passado daquele pedaço de floresta ou não suficientemente atento aos sinais da mata, uma aldeia abandonada é quase totalmente imperceptível.

A cada passo que dávamos naquele parco caminho que adentrava a mata, os jovens contavam: “Foi aqui que eu nasci”, “essa era a casa que meu pai construiu”, “ali era o posto de saúde, esse é o caminho para a roça, ali era a escola, esse era o caminho para o rio e era aqui que eu morava”. Caminhávamos por entre as ruínas de tocos, plantas e jovens árvores de porte considerável e, além de uma ou outra espécie tradicionalmente cultivada e de uma garrafa plástica de óleo dois tempos, a única marca remanescente daquele espaço de posse reintegrada pela floresta há pouco menos de vinte anos era o caminho que rodeava por trás das casas e levava

seus antigos moradores às roças e ao igarapé mais próximo, onde costumavam banhar-se e pescar.

Os motivos pelos quais a praça central da aldeia desaparece em meio ao mato, em oposição ao singelo caminho remanescente, não me são exatamente claros. Penso que, se é que isto faz algum sentido do ponto de vista científico-ecológico, talvez os caminhos sejam mais resistentes ao avanço da mata por serem eles mesmos parte dela. Quero dizer que as pequenas trilhas que irrompem das clareiras domésticas e marcam em seu solo os passos dos caminhantes indígenas estão quase sempre encobertas pelas copas das árvores, que talvez dificultem o crescimento de novas espécies em seu lugar. As clareiras, por sua vez, apesar da maior escala – ainda que de proporções radicalmente opostas aos grandes desmates conhecidos como “progresso” – e de provavelmente conterem um solo mais árido e estéril, não resistem às chuvas e aos processos naturais de restauração florestal e logo voltam a transformar-se naquilo que outrora foram. “Onde aconteceu essa história, outra segue”, diz o mito sobre o surgimento dos pássaros.

No primeiro dia de trabalho na clareira recém-aberta e que viria a ser, dias mais tarde, a nova morada dos Yanomami do *xapono* Pukima Beira, às margens do rio Maraujá – afluente do rio Negro e situado no município de Santa Isabel do Rio Negro, no Estado do Amazonas – a sensação era ambígua. Deixamos a aldeia quase antiga pela manhã e a impressão ao adentrar o novo terreno era de ver, não fosse o sentido inverso dos fatos, o futuro da outra: construções descobertas e pela metade, mato por entre as casas e na praça central, restos de floresta aqui e ali. O pátio havia sido aberto recentemente com um trabalho de alguns meses e ainda encontrava-se inconcluso. Talvez estivesse limpo o suficiente para que se abrisse ali uma nova roça, mas não o bastante para que pudesse ser chamado de praça central do *xapono* e muito menos para transformar-se num campo de futebol improvisado. Naquele cenário, tocos e troncos insistiam em marcar seu território e, sobretudo aqueles de maior porte – desses que vemos nos noticiários empilhados nas traseiras de caminhões que transportam madeira ilegal Brasil adentro e afora –, desafiavam a força e a paciência dos Yanomami.

Se foi o tatu, esbranquiçado como os próprios brancos, segundo a narrativa mítica yanomami, quem fez aparecer o machado e quem os ensinou a fabricá-lo, é hoje com as ferramentas como que “compradas de volta” na cidade mais próxima que tais tarefas são sabiamente executadas. Em oposição à aspereza mecânica dos métodos madeireiros, a abertura da clareira ocorre de maneira vagarosa e através de simples meios: enxada, facão, terçado, machado e muitas mãos. Quando os troncos são grandes demais, cava-se ao redor de suas bases de modo a expor suas raízes. Tira-se a sustentação da terra que os cerca, a fim de desestabilizá-los e, cortando suas raízes, é então possível tombá-

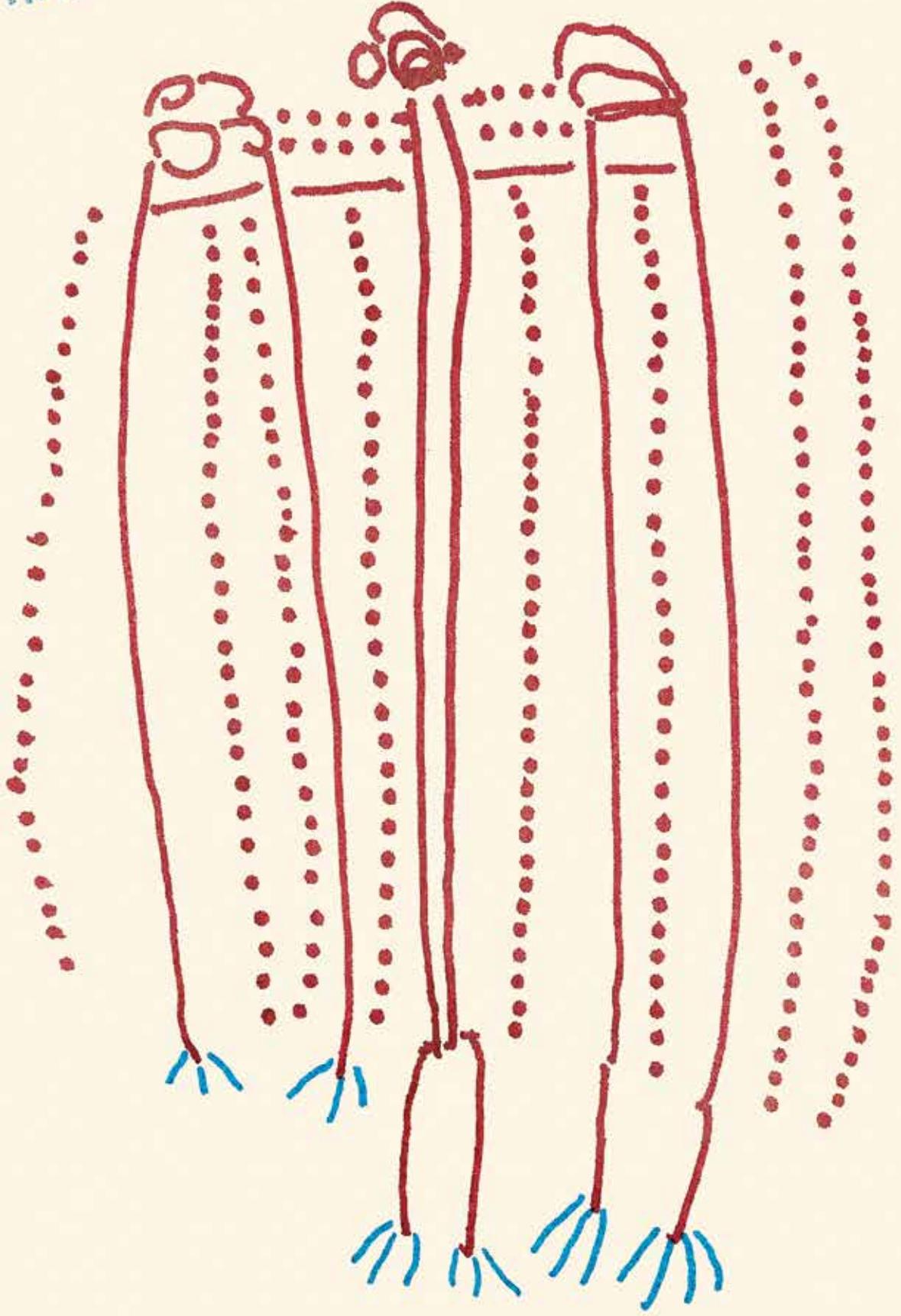
-los, queimá-los e torá-los. Essa tarefa é pacientemente manejada, sobretudo por idosos e idosas que, em vez de ir ao mato buscar algum tipo de material, acabam executando os trabalhos na própria aldeia em obras. Tais senhores, e por vezes senhoras, são também responsáveis por um profícuo movimento de terra analógico. Uma terraplenagem feita de cócoras em que cada grão de impureza vegetal ou mineral é filtrado e reunido em uma porção de montículos distribuídos pelo pátio, partindo da frente das casas para depois serem reunidos em um cesto de palha e jogados em qualquer lugar nos fundos.

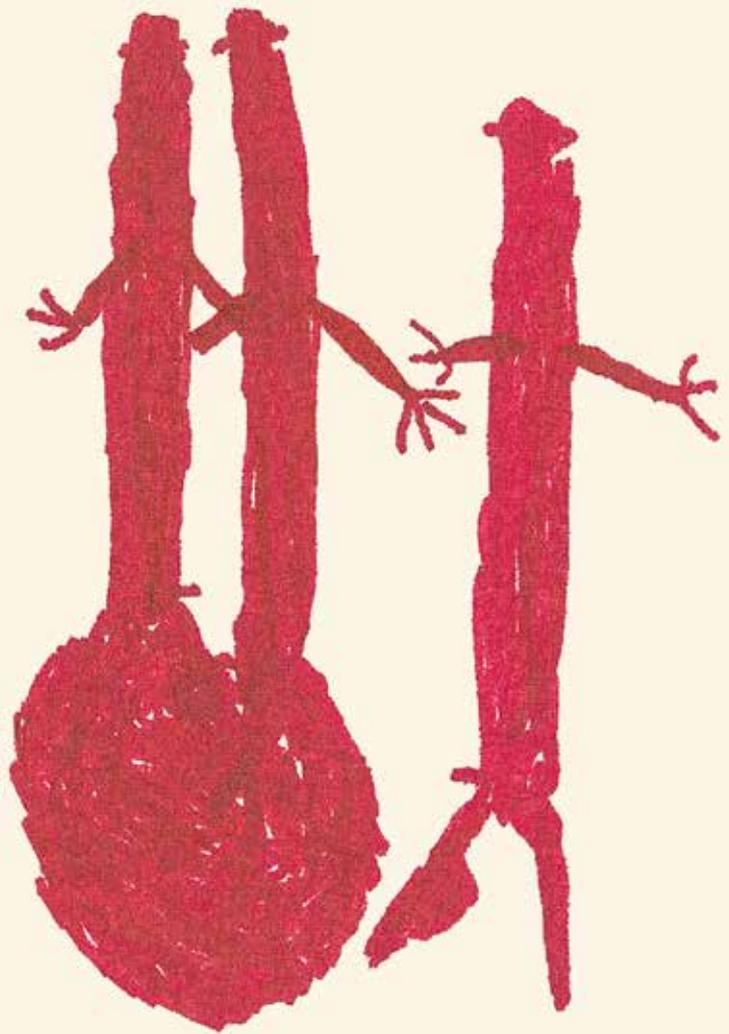
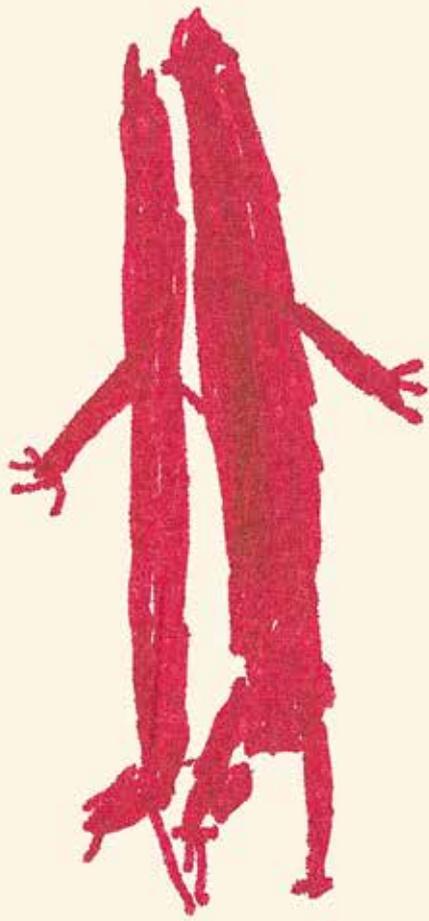
Nesse processo, esses curiosos trabalhadores, com trajes feitos de um misto entre adornos plumários, sungas de banho e camisetas surradas, nivelam porções consideráveis da clareira doméstica, literalmente de punhadinho em punhadinho, arremessando a terra filtrada e excedente para as áreas mais baixas. Pouco a pouco, mão a mão, torrão a torrão e dia a dia, com o trabalho manual e homeopático de todos os responsáveis, a clareira começa a tomar o aspecto de pátio e as peladas de futebol têm início mesmo que num campo reduzido e disforme.

Não tivemos tempo suficiente para ver a conclusão dessa tarefa feita em círculo, que avançava como um gráfico de pizza, mas o que sabíamos é que todos se apressavam para concluir as obras o quanto antes. Em dado momento, talvez dois ou três meses após nossa data de partida, teria início naquele mesmo pátio e sob o teto daquelas mesmas casas, uma festa funerária que reuniria uma porção de convidados de comunidades vizinhas e exigiria, para além do tempo dedicado a seus preparativos, um espaço digno de ser apresentado oficialmente durante o festejo.

Isento de habitantes-árvores remanescentes e de qualquer impureza alheia, é com a terra seca, esbranquiçada, batida, prensada e pisada que o pátio adquire um caráter outro, uma feição quase monumental. Seria crível dizer que chega a refletir o brilho e a luz do sol. Apesar de constituir o cerne da organização espacial yanomami, a praça central do *xapono* curiosamente possui uma função, em certa medida, marginal no cotidiano da aldeia. Por outro lado, em momentos festivos (ou esportivos, no caso do futebol) tal pressuposto se inverte e este espaço transforma-se num verdadeiro palco.

No dia a dia, o pátio torna-se também um palco, mas um palco vazio, ligeiramente opressor aos tímidos e rodeado por uma plateia ansiosa por novidades e ação. Adentrar esse vazio central em um dia qualquer é como entrar em um grande teatro de arena planejado em meio às árvores, onde é impossível não ser visto por algum dos espectadores residentes sentados à porta de casa ou balangando na rede. Sob a sombra de uma casa pode-se observar o pátio e quase que todas as outras casas com bastante facilidade. Não fosse pelo diâmetro relativamente grande do pátio, algo em torno de setenta metros, e por certa miopia, seria possível acom-





panhar em detalhes praticamente tudo o que ocorre na aldeia. A escala, reforçada às vezes pela ajuda da névoa úmida da floresta vizinha, acaba gerando uma espécie bastante particular de privacidade, do tipo “até onde a vista alcança”.

Por conta de sua circularidade, além de possibilitar esse visual quase pleno, o teatro de arena tropical ainda permite que conversas e diálogos sejam travados entre dois extremos da aldeia. Assim, recados coletivos e discussões noturnas ou matutinas sobre problemas gerais da comunidade são constantemente feitos a partir das “soleiras” das casas, dirigindo-se a fala em direção à praça central, com um tom levemente mais intenso daquele com que costumamos nos dirigir às pessoas à nossa frente em meio ao tradicional barulho citadino. Em seguida, chegam respostas de todos os lados do círculo de casas, de modo que é bastante difícil para nós, *napë* (estrangeiros, brancos), identificarmos exatamente de onde e de quem. Nesse tipo bastante particular de sala de espetáculo, e levando em conta a audição excepcional dos moradores, a acústica contribui para uma dissolução quase que completa dos limites entre o que é “público” e o que é “privado”. Para contar um segredo é preciso muito esforço para cochichar o mais baixo possível, e mesmo assim não se pode ter nenhuma garantia de que ninguém o escutará.

Durante as noites, quando o silêncio se acentua, escutam-se com grande intensidade os infinitos sons da mata e, com alguma frequência, somam-se à sinfonia dos sapos e insetos cantos com versos hipnotizantes, repetidos madrugada adentro e entoados por xamãs, homens ou mulheres, embalando os sonhos e pesadelos que habitam nossas redes. Segundo nos informavam nas manhãs seguintes, havia também quem passasse a noite chorando, por conta de um sonho mau, provavelmente lembrando-se de um parente falecido ou doente. Os cantos ou lamentações noturnas povoam a casa-aldeia tomada de neblina de uma humanidade incessante e, desafiando os grilos, só cessam ao amanhecer, até porque quando galos e galinhas entram em cena é impossível competir.

**D**urante a manhã é hora de sair para o mato. Nós, *napë* e um misto de serventes de pedreiro com arquitetos-etnógrafos, estávamos sempre à disposição e tínhamos o maior interesse dos mundos em acompanhar todas as aventuras mata adentro como verdadeiros funcionários do mês: muito provavelmente fisicamente mais fracos que as crianças, mas fielmente dedicados ao bendito ofício. Durante a construção das casas são intensas essas pequenas (ou não tão pequenas assim) incursões para a coleta de materiais: pau, palha e cipó. Nesse ofício, em que não há mestres e todos são aprendizes e potenciais construtores, acompanhávamos jovens e adultos em caminhadas labirínticas. Por vezes, numa troca de assovios, escuta-se outro construtor cortando um pau nas redondezas ou um

caçador passando escamoteado por ali. Nessas saídas é comum e quase que obrigatório levar as espingardas. Caso algum macaco saltitante ou outro animal de caça dê o azar de cruzar o caminho, além da palha pode-se até mesmo conseguir a janta.

Apesar da simplicidade da construção – as casas são mais ou menos unifamiliares, de planta retangular de aproximadamente 6 x 8 metros cada uma, sendo o maior lado voltado para o pátio, e têm um telhado de duas águas a um ângulo aproximado de 45 graus – o trabalho no mato é duro e corta-se uma grande quantidade de madeira e uma quantidade incrível de palha para cobrir uma pequena casa apenas. Após cortar e carregar todos os troncos e toras para a aldeia, deve-se posicioná-los em seus devidos lugares, cavar suas valas, com cerca de um metro e meio terra adentro, e socá-los contra o solo. Uma vez concluído o processo de colocação dos esteios, tampam-se as valas e o acabamento é feito com o pé ou com um pilão improvisado, prensando, apertando e ajustando a terra e o piso ao redor. A modulação dos pilares, por sua vez, é feita com uma precisão tremendamente bem improvisada: o espaçamento geral é basicamente aquele necessário para amarrar as redes da família. Toda a estrutura da cobertura, com vigas e caibros roliços, é finalmente armada e amarrada com cipó, resultando em uma construção plenamente orgânica, e dispensando o uso de um prego sequer.

Mesmo que pequenas em escala, se pensarmos na demanda por materiais para construir as cerca de 30 casas da aldeia, tornam-se claras as razões pelas quais a palha escasseia com certa facilidade. Sobretudo nas regiões com permanência constante ao longo dos anos, mas mesmo no caso dessa aldeia que se estabelecia em uma região anteriormente inabitada, caminhávamos ou navegávamos um bom tempo para encontrar boas touceiras de palmeira ubim às margens de um pequeno igarapé, na maioria das vezes forradas de formigas, mosquitos e outros bichinhos indesejados. Nessas expedições diárias, interrompidas apenas pelos dias chuvosos ou pela fome de caça, buscava-se na mata aquilo que deveria preencher o terreiro parcialmente, dando-lhe, enfim, sua atmosfera e sua espacialidade doméstica, isto é, a floresta ela mesma.

De volta à clareira em obras, carregamos inúmeros e pesados fardos de palha nas costas, pendurados na testa ou no peito por faixas feitas de uma resistente casca de árvore. As folhas são juntadas aos montes numa espécie de mandala oval do tamanho das costas de um adulto alto e feita de um cipó grosso como uma salsicha e, por fim, amarradas com cipós flexíveis como o cipó titica. Essa estrutura engenhosa é toda montada no chão da mata, com a ajuda de alguns paus para que as folhas não deslizem para os lados ao serem empilhadas. Uma vez pesado o bastante, a casca de árvore é amarrada ao fardo de palha. Ergue-se a pesada mochila com o lado da mandala nas costas e a faixa na testa ou

no peito, e é hora de caminhar de volta à obra. Para cobrir uma pequena casa é necessário repetir o processo uma dúzia de vezes e não à toa em alguns momentos este trabalho é feito de forma coletiva, em pequenos mutirões. Depois que a palha é cortada e carregada, é fundamental que o telhado seja trançado o quanto antes para que ela seque e se assente na própria cobertura, caso contrário, pode tornar-se muito quebradiça e mesmo totalmente inutilizável.

Enquanto as lonas azuis de acampamentos improvisados fazem as vezes de telhado, as casas são calmamente erguidas e posteriormente cobertas em meio àquele cenário de ex-floresta. Ao seu redor, as roças foram previamente construídas e já rendem bons frutos. Antes mesmo de os Yanomami iniciarem a abertura da clareira da aldeia, as roças são abertas e o local é inicialmente cultivado. A mudança rio acima, ao mesmo tempo que deixa para trás inúmeras roças abertas em pequenas clareiras em volta do antigo *xapono* – que ainda irão render algumas colheitas no futuro –, inaugura uma terra mais fértil e permite que a intensa e tradicional mobilidade yanomami continue caminhando diante das crescentes tendências à sedentarização e à estabilização territorial que os serviços públicos do Estado e a tentação dos bens e da vida na cidade teimam em atrair. Se na aldeia anterior o posto de saúde de alvenaria foi abandonado quase que sem ressalvas, desafiando o apetite da floresta em se regenerar, na nova aldeia abre-se a possibilidade de traçar mais uma trilha nas matas e nos caminhos da vida.

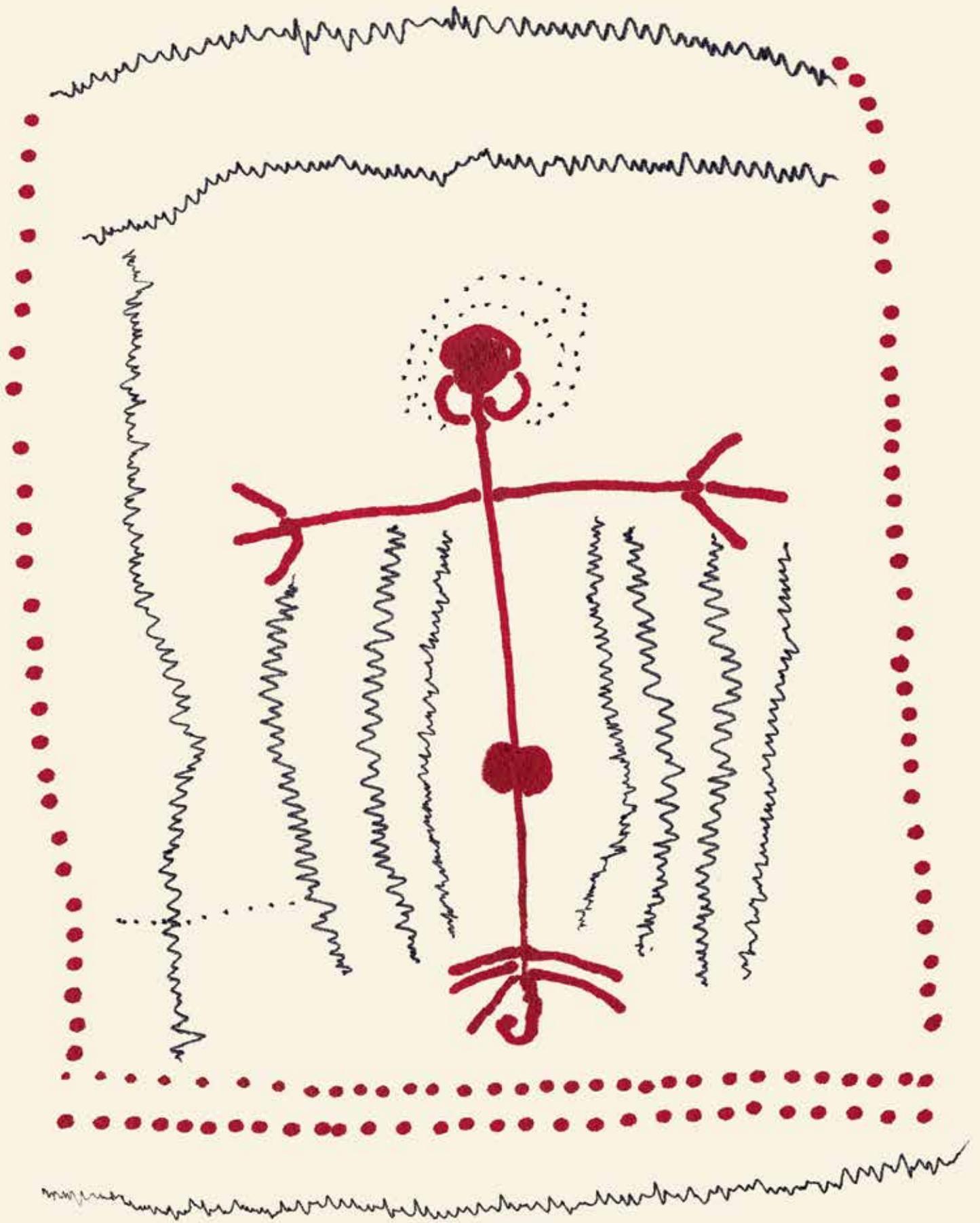
A sensibilidade em adentrar diariamente a floresta recém-habitada – munidos apenas de um par de havaianas, um facão e uma espingarda a tiracolo – traçando inúmeros novos caminhos em busca de uma grande quantidade de materiais para a autoconstrução de sua morada é decerto admirável. Segundo relatos do antropólogo Bruce Albert e do botânico William Milliken, que acompanharam a construção da casa coletiva de Watorikí, residência do xamã Davi Kopenawa, foi utilizada nesta obra uma quantidade notável de 52 diferentes espécies, entre pilares, vigas, caibros, ripas, palhas e cipós. Ao mesmo tempo que essa arquitetura verdadeiramente biodiversa revela limitações locais – espécies tidas como ideais estão frequentemente indisponíveis, e é necessário buscar outras espécies ou mesmo materiais alternativos –, o dado reflete também a dinâmica capacidade de inovação e transformação da arquitetura tradicional ameríndia e o profundo conhecimento da floresta e da imensa diversidade de usos e funções das plantas e árvores que os rodeiam.

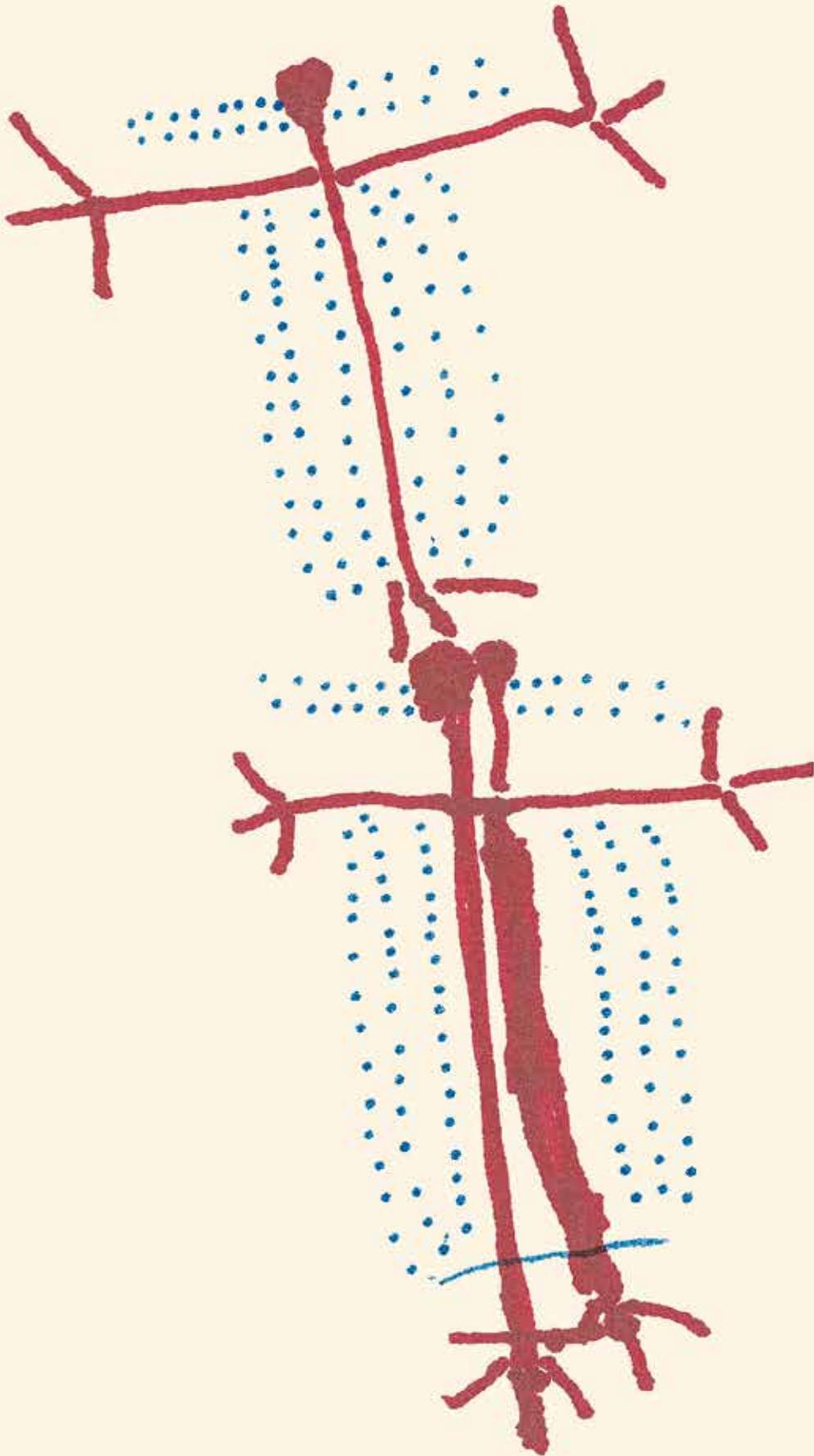
Quando questionados sobre as antigas casas coletivas do Marauíá – anteriores às transformações do habitar, mais ou menos induzidas ou estimuladas a partir da instalação e do contato com a Missão Salesiana em suas margens –, as respostas dos indígenas quase sempre foram categóricas: “Não, isto é coisa dos Yanomami de

Roraima”; “aqui é diferente”; “no Marauíá sempre foi assim”. Por outro lado, quando questionados sobre por que os Yanomami do Marauíá moram assim, e não em casas coletivas, os argumentos demonstravam preocupações rotineiras com o barulho das crianças ou de conflitos familiares vizinhos. De modo geral, privilegia-se assim a “privacidade” da família abrigada sob um teto “particular”. No entanto, tais noções de “espaços privados” manifestam-se de forma radicalmente outra daquilo que conhecemos (e habitamos) por “propriedade privada”. Residentes da mesma aldeia cotidianamente aconchegam-se nas redes alheias, sob os tetos e em torno dos fogos dos parentes vizinhos, sem qualquer embaraço ou mesmo pedidos verbais de permissão.

Apesar de “individuais”, muitas das casas não são exatamente fechadas em todos os seus lados, o que permite não só a plena visualização da sua dinâmica diária familiar, como também circular por entre casas vizinhas, abrigar-se livremente em sua sombra e aproximar-se sem nem mesmo “bater na porta”. Aliás, na maioria das casas não há portas e tampouco janelas. As casas individuais não deixam de ser, em certo sentido, também coletivas. No caso das aldeias do Marauíá, a diferença tipológica em relação à casa-aldeia comunal se resume essencialmente no espaçamento entre as casas, que inclusive em diversos pontos é praticamente inexistente. Desses vazios descobertos, estreitos ou largos, partem caminhos para o rio e para as roças; instalam-se “fogões” externos e compartilhados por casas vizinhas; ou mesmo constroem-se anexos, espremidos entre duas casas, para um parente distante ou para uma nova família cansada da vida com os sogros. Assim, em torno do pátio circular, as aldeias de múltiplas casas compartilham com as aldeias de uma casa só a dinâmica da vida social intensamente coletiva: aberta aos olhos e ouvidos de todos os que ali residem.

É curioso notar que em meio a uma série de transformações, a própria técnica aparentemente tradicional de colocação e tecelagem das folhas de ubim em ripas de paxiúba, segundo relatam Bruce Albert e William Milliken referindo-se à construção de Watorikí (mas também presente ao longo do rio Marauíá), foi aprendida no começo dos anos 1940 com trabalhadores indígenas, provavelmente Tukanos, que eram empregados de um posto do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) estabelecido na região do rio Demini. Nessa técnica, as folhas são trançadas nas ripas com cerca de três ou quatro metros de comprimento e, por fim, amarradas com cipó nos caibros dos telhados. Apesar de essa técnica ser por vezes considerada mais fácil e mais rápida, a técnica dita mais antiga pelos construtores do Marauíá ainda tem o seu uso e certo prestígio. Ela consiste em amarrar as folhas em extensões de cipó títica previamente esticadas entre os caibros do telhado. Isso implica que a trama de palha seja toda executada na própria cobertura – o que pode ser muito exaustivo e penoso em dias de sol e calor intenso. As folhas são





colocadas umas muito próximas às outras – com aproximadamente dois dedos de distância entre os talos –, exigindo assim maior quantidade de palha, maior tempo de trabalho, mas oferecendo também maior durabilidade em relação à técnica dita mais recente. O esforço manual e físico dos habitantes-constructores resulta em uma estrutura de cobertura tensionada e de extrema leveza – quase a ponto de o cipó, que faz as vezes de ripa, desaparecer complementarmente, como se a palha planasse sobre nossas redes.

Além de seu uso como cobertura, a palha é ainda aplicada como revestimento ou divisória entre a estrutura de madeira, criando uma fina pele que pode filtrar a luz, restringir o acesso ou ao menos proteger contra as chuvas e ventanias uma determinada morada. Assim, passeando ao redor do terreiro central, escurecido pelo anoitecer, observando as casas que o rodeiam, a impressão é de estar em meio a uma pequena constelação de estrelas luminosas e cintilantes. A palha, que cobre e fecha as laterais das casas, quando iluminada pelas chamas da fogueira, além de adquirir um vívido tom amarelo alaranjado, permite que a luz extravase por entre suas falhas, através de pequenos furos e vazios. Durante o dia a impressão é oposta. Especialmente nas casas mais reclusas, a luz do sol penetra pela palha e adentra o espaço quase totalmente escurecido, como quando raios de sol insistem em penetrar mesmo nas matas mais fechadas, traçando finos e luminosos caminhos floresta adentro. Nas casas mais antigas, com a constância da fumaça emitida pelas fogueiras que nunca se apagam, a palha adquire um aspecto enegrecido em seu lado interno, tornando-se quase que totalmente preta. Ao serem iluminadas no seu lado externo pela luz do sol, por entre seus vazios, furos e falhas, feixes de luz adentram o espaço e transpõem a constelação de luzes cintilantes, que ora irradiavam para o exterior, ao interior.

Em torno do fogo distribuem-se as muitas redes – compradas dos parentes venezuelanos e dos comerciantes locais ou mesmo tecidas com o algodão cultivado nos “quintais” das casas –, estas que são, junto dos “bancos do paricá”, a principal “móvel” das casas yanomami. Amarradas nos pilares, nas vigas ou mesmo em travessas adicionais entre as vigas estruturais, as redes permitem tanto o repouso e o pernoite quanto momentos de pausa, cochilos, conversas, refeições e brincadeiras ao longo do dia e da noite. Em oposição a tal leveza, os bancos – utilizados principalmente e “oficialmente” pelos xamãs –, são geralmente maciços, de pesadas toras de madeira cortadas com o machado em seção retangular e, em seguida, aplainadas com o terçado. Os bancos são postos no chão, em contato com a terra, e por vezes apoiados ou mesmo pregados sobre pés feitos da mesma tora e normalmente com a mesma seção. Os bancos possuem dimensões variáveis, e vão desde assentos portáteis para apenas uma pessoa até bancos coletivos e compridos o bastante para atravess-

sar a casa de esteio a esteio, podendo reunir toda uma plenária de xamãs.

Com exceção dos bancos e de alguns típicos vasilhames para combustível, farinha ou água, a maioria dos objetos e utensílios que ocupam o interior das casas são dispostos tal como as redes: pendurados pela casa, pendendo da estrutura principal, em jiraus similares a pequenos mezaninos, ou mesmo enfiados nos fechamentos de palha. Dessa maneira, são visíveis uma série de arcos, flechas, adornos, potes e tubos de paricá, cestinhos, peneiras, paneiros, mochilas, roupas, cabças, cuias, garrafas, panelas, copos e talheres, raladores, remos, espingardas, ossos de animais, espinhas de peixe, pedaços de carne moqueada, sacos de farinha e saquinhos de tabaco, discos de beiju, rádios e caixinhas de som, cipós, celulares e saquinhos ou potes com brincos, linhas ou miçangas. Essas tralhas (muitas delas de recente presença e domínio), são carregadas nos cestos ou mochilas, junto de galinhas e de uns poucos cachorros (ou de outros animais domésticos não convencionais), durante as andanças e mudanças rio acima e rio abaixo.

**D**e folga de nossas atribuições diárias, empreendemos uma pequena excursão para a aldeia recém-abandonada. Ao retornarmos ao *xapono* vazio era por um instante como se adentrássemos uma aldeia fantasma. Nesse limiar entre o presente, o passado e o futuro, nos encontrávamos ali em um estágio singular, uma espécie de pré-ruína prestes a ser devorada por seus vizinhos vegetais. Ao perambular pela clareira curiosamente silenciosa como um teatro desabitado, cruzávamos apenas com uma ou outra galinha deixada para trás. No interior das casas, silêncio e vazio. Foram-se as redes, e persistem pendurados nos jiraus ou jogados sobre a terra batida de anos de uso apenas poucos adornos envelhecidos, cestos surrados, espinhas de peixe e ossos diversos, trapos de tecido, bancos de madeira abandonados, vestígios de fogueiras e candelabros feitos com o que outrora foram cachos de banana. Não fossem os rastros em decomposição e a faminta floresta ativa ao redor, poderia se pensar que havíamos viajado a um tempo-espaço outro.

Sem mais atores no grande teatro de arena horizontal, resta ao olhar apenas mirar para cima. Ao nos situarmos no centro do pátio da aldeia deserta, mirando-a serenamente como um todo talvez pela primeira vez, o horizonte se oculta e é como se as próprias casas e a parede verde de árvores que as rodeia constituíssem os limites e os suportes da cúpula celeste que paira sobre nós. Por alguns segundos é como se o céu e todos os seres e astros que ali habitam, circulam, dançam e brilham estivessem contidos ali mesmo, no interior daquele terreiro-mundo, e como se fosse possível vê-los por inteiro, girando em círculos em torno de nós. “Mas era aqui mesmo o *xapono* antigo?”, perguntou o *napë* do futuro. \*

# ARTE PÚBLICA

Usuários da cidade cotidiana, moradores das ruas, especuladores, empresários, governos, artistas e pixadores negociam os sentidos possíveis da arte pública – cujos fragmentos históricos são recompostos neste ensaio a partir da reflexão proposta pela série Edifício Recife, de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca.

Texto de Renata Marquez

**Edifício Recife**, série de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca

---



### LEONTINA RODRIGUES

Eu acho que é, como é que se diz, dois homens, um casal de homens, um homem e uma mulher. Um é maior, outra menor. Dá pra ver por causa da parte de cima, das cabeças, dos seios dela, dos pescoços, da altura. Acho bonita. Ela está feia agora porque precisa de uma pintura. Todo prédio grande tem que ter uma, porque a lei exige. São obras de arte que eles fazem, não sei quem. Até hoje ninguém me falou nada sobre ela. — Geraldo



### TRIUNFO COLONIAL

Ela não explica muito bem o que é. Até hoje não entendi o que ela quer dizer. Mesmo as pessoas daqui não dizem o que é. Acho interessante o modelo dela, parece uma flor. O cara que cuida dela acha ela estranha. Quando ele está limpando ela, ele sempre comenta. — Evandro

Do ponto de vista da propriedade, o termo “arte pública” é curioso. Empregado para designar práticas em voga na metade do século XX, quando artistas se viram desafiados a abrir mão do conforto dos museus e galerias e ampliar seu campo de ação e risco no espaço da cidade, o estatuto de uma arte pública pouco discutia a propriedade.

Ao investir na *arte para quem*, ampliando seu público, em vez de enfrentar as infinitas contradições da *arte de quem* e questionar colecionadores, mecenas, comerciantes, empresários, instituições, o artista sai da galeria rumo à cidade e depara com a inimizade estrutural da arte diante da experiência cotidiana.

As galerias, em grande parte mantenedoras do espírito antissocial da arte, caixas-fortes da percepção e da venda, foram iconizadas por meio do cubo branco, tradicional imagem que ilustra a neutralidade, a segurança e o privilégio do lugar da arte na sociedade – emoldurado, autônomo, segregador e elitista.

Nas recidivas fugas do confortável modo de vida do cubo branco, o artista erradio, entretanto, lidava com dinâmicas urbanas fora de controle e pessoas comuns que, enquanto caminhavam distraídas pelas ruas, tornar-se-iam alvos de sua obra ou “intervenção”. As obras, em maior ou menor grau, deveriam ser capazes de interceptá-las, mas, se isto não acontecesse, tudo bem! A arte “tem licença para fracassar”, como bem disse uma vez o crítico catalão Martí Peran.

A ideia de uma arte *pública* estava longe de ser uma combinação simples. Com a falência do monumento público, celebratório e consensual, a cidade surgia como arena de forças, interesses e desejos difíceis de se materializar num dado objeto. E se a promessa inicial para a arte pública era ser “vista por pessoas que não entrariam nem mortas em um museu”, como disse a curadora Lucy Lippard, afinal, quem eram esses desconhecidos transeuntes?

Usuários da cidade cotidiana, moradores das ruas, especuladores, empresários, governos, artistas e pixadores apareciam para negociar os sentidos possíveis da coisa pública. Autoria, patrimônio e uso coletivo eram instâncias que faziam a *arte para quem* confundir-se e confrontar-se com a *arte de quem*.

É bastante conhecida a história que ocorreu em Manhattan na virada da década de 1970 para a de 1980 e que se tornou emblemática para a história da escultura pública. A epopeia começa quando o artista Richard Serra é convidado, pelo Programa Art-in-Architecture, para conceber uma escultura pública para a Foley Federal Plaza. A escultura recebeu o título de *Tilted Arc* ou *Arco inclinado*. Depois de instalada no local destinado, uma surpreendente petição com 1.300 assinaturas de usuários locais insatisfeitos com a intervenção clamava por sua remoção.

Uma ação judicial acompanhada por um acalorado debate envolvendo advogados, críticos de arte, artistas e cidadãos resultou no fim provisório da epopeia: a escultura de aço Corten, medindo cerca de 36 metros de comprimento por 3,5 metros de altura, foi removida em 1989.

A proposta de relocação da peça era impensável para Serra, pois a escultura era baseada em sua relação com o entorno específico. Assim, o arco inclinado foi partido em três pedaços, empilhado e armazenado em segurança em um estacionamento do governo na vizinhança do Brooklyn para, anos depois, ser transferido para um depósito em Maryland.

Um ano após a remoção da obra, a controvérsia da Foley Federal Plaza contribuiu para a promulgação, nos Estados Unidos, da Lei Federal de Direitos de Artistas Visuais (VARA ou Visual Artists Rights Act), uma emenda à Lei de Direitos Autorais datada de 1976. A VARA fornece aos artistas, dentro do espectro dos direitos autorais, direitos morais sobre suas obras, normalmente pinturas, desenhos, fotografias, impressos e esculturas, garantindo: 1) direito de autoria; 2) direito de proibir o uso do nome do artista em qualquer obra de arte que ele não criou; 3) direito de proibir o uso do nome do artista em qualquer obra que foi distorcida, mutilada ou modificada de alguma forma que seria prejudicial à honra ou à reputação do artista; 4) direito de proibir distorção, mutilação ou modificação da obra, que possa prejudicar a honra ou reputação do artista; e, finalmente, 5) direito de impedir a destruição da obra de arte, se ela tiver a condição de “estatura reconhecida”.

Em fevereiro de 2018, pela primeira vez na história dos Estados Unidos, o direito moral venceu o direito de propriedade. A batalha judicial de 2017 resultou, três meses depois, em uma indenização final de 6,7 milhões de dólares a ser paga a um grupo de 21 grafiteiros pelo empreendedor imobiliário Jerry Wolkoff. O resultado surpreendeu Wolkoff, convicto de seu direito de propriedade: como dono do edifício, julgava poder fazer o que quisesse com ele, inclusive demoli-lo sem aviso prévio, em detrimento de quaisquer outras ocupações, significados ou experiências que o edifício pudesse ter agenciado.

Mas o entendimento do júri foi de que ele havia violado a VARA. A notícia dos 45 murais pintados ao longo dos anos no Queens, Nova Iorque, em prédio de propriedade de Wolkoff, e destruídos em 2013, foi alvo de discussão entre advogados. O edifício havia se tornado a “meca do grafite” e, com o argumento da estima e do reconhecimento público, o advogado dos grafiteiros legitimou ante o júri a “estatura reconhecida” do conjunto de pinturas que o advogado de Wolkoff, por outro lado, empenhou-se inutilmente em não qualificar como pinturas, cético com relação à arte marginal das ruas.

O escultor da Federal Plaza e os grafiteiros do Queens são assim mais próximos do que parecem. Ambos negociam a sociabilidade da arte na cidade e a elasticidade da noção de público. Enquanto na Foley Federal Plaza venceu o direito de propriedade do programa Art-in-Architecture, que resultou na remoção da obra e na emenda à Lei, no Queens venceu o direito moral dos artistas que reivindicou a permanência da obra em propriedade alheia – e, dada sua impossibilidade, a indenização milionária.

Na continuidade judicial do caso *Tilted Arc* após a promulgação da VARA, o Tribunal de Apelações dos Estados Unidos havia decidido, em 2006, que a VARA não poderia assegurar o lugar como parte integrante do trabalho, invalidando a afirmação de Serra que “remover a escultura significa destruí-la”. O componente físico do que tinha restado da obra, desviado de seu lugar para Maryland, mantém acesa a epopeia irresoluta. Testemunha material ao mesmo tempo do fracasso (o desamor do público como evidência) e do êxito (o desconforto do público como premissa), a escultura destruída põe em risco, segundo Serra, a liberdade democrática de expressão.

Cinco anos depois da retirada de *Tilted Arc*, uma petição de outro tipo era levada a cabo em Londres. Com 3.300 assinaturas a petição defendia, desta vez, a permanência da escultura *House*, de Rachel Whiteread, concebida inicialmente como temporária. Situada em Grove Road, na vizinhança de Bow, em Londres, a escultura moldada no interior de uma simples casa familiar vazia foi rapidamente demolida no dia 11 de janeiro de 1994 para dar lugar ao corredor verde do Victoria Park. Councilor Flounders, presidente da Bow Parks Board, chamou a escultura de “excrescente”.

Área tradicional da comunidade trabalhadora, Bow estava sofrendo um redesenho na época, com desapropriações e demolições. A casa de número 193 que serviu de molde para a escultura havia sido a moradia de Sidney Gale, um ex-estivador que foi o último a resistir ao despejo até ceder à remoção que lhe foi imposta pelo poder público. O antigo morador questionou a escultura: “Como podem obter subvenções para projetos de arte quando não podemos obter subsídios para casas? Eu poderia ter comprado uma casa nova para minha família com esse dinheiro!”.

“Primeiro as casas ou museus?” – assim a arquiteta Lina Bo Bardi inicia o texto publicado no Diário de Notícias de Salvador, em 1958. “Tudo de uma só vez: as casas, as escolas, os museus, as bibliotecas”, responde, em seguida, defendendo uma planificação urbana que não trate os edifícios culturais como “um luxo intelectual”. No MASP de São Paulo, Lina pôde concretizar seus pensamentos acerca de um projeto de museu: “O museu moderno tem que ser um museu didático para não cair em um museu petrificado, isto é, inteiramente

inútil”. Hélio Oiticica radicalizaria a ideia anos depois: “Museu é o mundo”.

“O homem ama a arte? O homem visita a arte, mas se contorce. A arte dói. A arte exige viagens e é mais fácil ficar em casa”, escreveu Gwendolyn Brooks, primeira poeta afro-americana a receber o Prêmio Pulitzer, ainda na década de 1950.

O cenário londrino de dissenso em torno da obra de arte mais uma vez compila muitas vozes. Enquanto Gale e seu algoz Flounders simultaneamente a rejeitaram, incompatíveis herdeiros da concepção de arte e cultura como “luxo intelectual”, outros perceberam em *House* a importante enunciação da história de precarização da moradia que o governo gostaria de apagar para, em seu lugar, concluir mais um projeto de gentrificação.

Empecilho real ao plano de criação do parque da nova Bow, a casa que *House* monumentalizou atraiu apoiadores dispostos a comprar a obra com a proposta de relocá-la. Whiteread, por sua vez, assim como Serra, recusou a proposta de relocação por entender que o lugar constituía parte integrante da escultura.

“O que fazer em bairros onde ninguém tem interesse em viver? Onde os que têm condição para sair de lá já saíram?”, pergunta o artista Theaster Gates. Gates está sentado numa poltrona na Eugene Lang College of Liberal Arts, New School, em Nova Iorque, numa tarde de outubro de 2015. A seu lado, estão Laurie Anderson e bell hooks (assim mesmo, escrito com letras minúsculas segundo a vontade da ativista), que conversam em um encontro intitulado “Arte pública, visão privada”.

“Para nós três, o trabalho colaborativo é crucial”, explica hooks, professora visitante da New School. Na introdução ao encontro, ela aposta na configuração informal das poltronas em que estão, oposta à situação acadêmica de palestra. “Pessoas conversando permitem que intuições brotem. E muita coisa pode ser restaurada por meio da imaginação”. Voltando-se para seu convidado Gates, hooks pergunta: “Como a arte cria uma intervenção no mundo?”.

Gates vive em Chicago. Em 2009 resolveu comprar, por um bom preço, uma casa de dois andares que estava ruindo no quarteirão em que morava, na Avenida Dorchester. “Havia muito abandono no meu bairro e, enquanto eu estava ocupado fazendo uma boa carreira artística, estavam acontecendo várias coisas do lado de fora do meu estúdio”, relata.

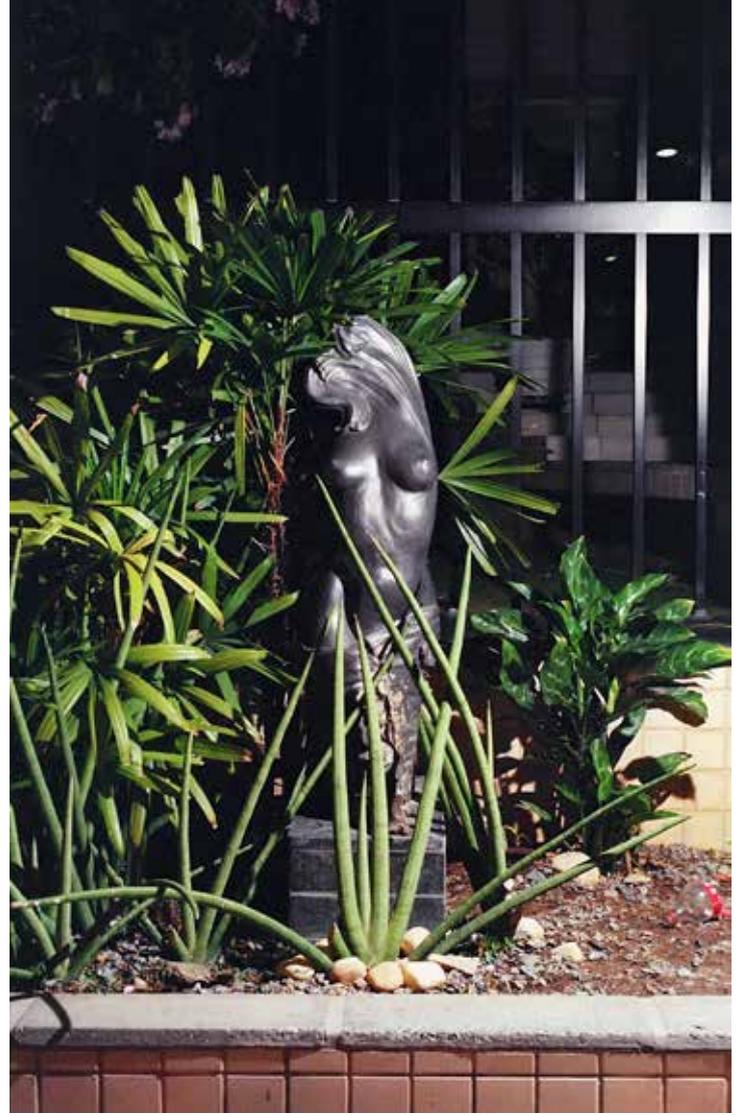
Ajeitou a casa para que ela pudesse abrigar atividades públicas. Era o impulso do que receberia o nome de Projeto Dorchester. A casa de número 6.916, que no início funcionava como um ponto de encontro para atividades diversas, posteriormente foi transformada em algo mais ambicioso, a Casa do Arquivo.

A experiência da Casa do Arquivo gerou ímpetos similares e multiplicou-se. Casa da Escuta, Casa do Ci-



VIA JAMES THORP

Isso é uma mulher com um braço levantado, com um pano em volta do corpo dela, mostrando um seio. Uma mão – não me lembro se a esquerda ou a direita – está segurando uma peça que eu não sei assim dizer o que é. Aqui na frente tinha outra escultura menor que agora fica na garagem, com dois pilares e dois rostos. Colocaram essa aqui porque os moradores achavam a outra muito feia, talvez por ser mais rústica. Pessoalmente prefiro duendes de jardim. Não sou de curtir muito arte, de ir pra eventos, essas coisas. — Evandro



SERRA AZUL

Não sei bem por que ela não tem cabeça. Se foi um artista que fez assim, deve ser porque esse é o trabalho dele e ele achou por bem fazer assim. Não gosto muito, acho mais ou menos. Está faltando a cabeça dela, né? Eu deixaria só o jardim mesmo, só com as flores, bem mais bonito. Pra mim, falta tempo pra gostar de arte. — João



### PRIMAVERA COLONIAL

Olhando pra forma dela, assim, em cima de uma pedra de mármore, eu creio que seja um diamante. Mais que isso eu não sei informar. Cada prédio tem suas esculturas culturais diferentes, em vários estilos, modelos diferentes. Ela dá identidade ao prédio, chama a atenção das pessoas. O nome do prédio é Primavera Colonial. Só o arquiteto que fez sabe informar o significado dela. — Carlos



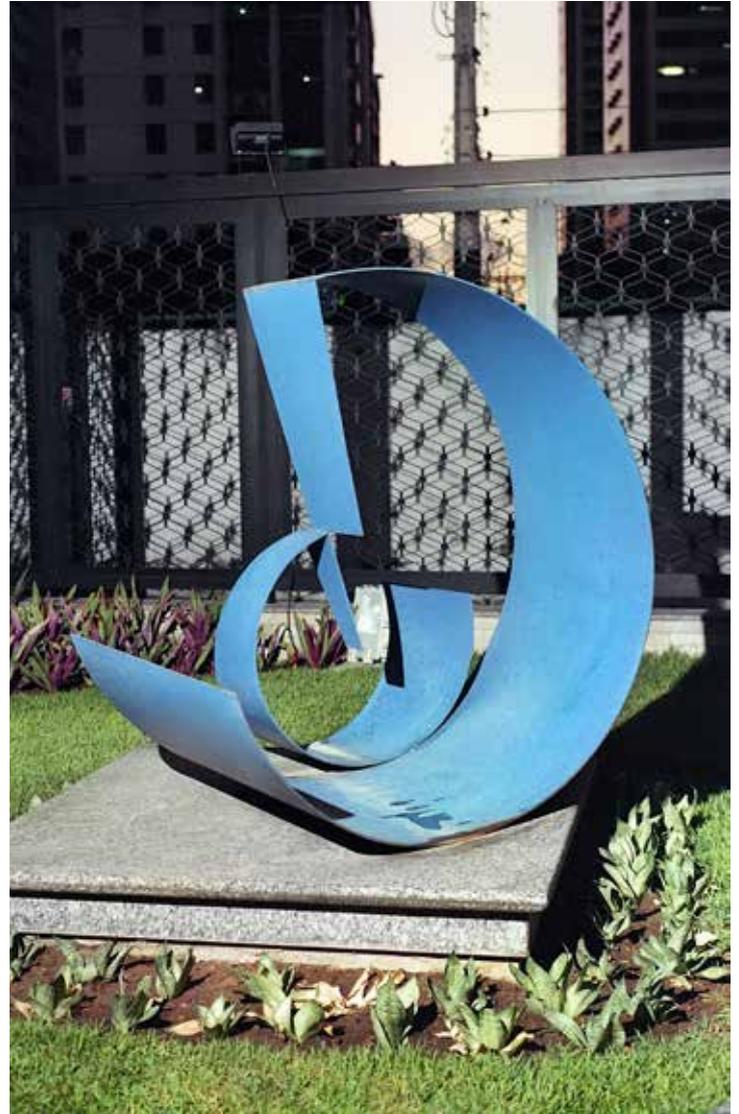
### UMARI

Isso aí simboliza uma planta, chamada umari. Essa arte aí pra mim é feia. Bonito seria uma samambaia. Já vi uns prédios com mulher nua, de mármore. Na esquina também tem uma... Mas isso aí? Só um engenheiro sem juízo pra ter feito. — Aldersandro



### PORTAL DO NASCENTE

Ela era amarela, botaram essa cor pra pegar a tonalidade do prédio. Na minha opinião é um portal, meio atrasado, de outro tempo. Gosto mais de coisas do tempo de hoje, mais modernas. Prefiro as figuras, mas não como aquela ali do outro lado da rua, que é muito feia – parece uma Tartaruga Ninja. Onde moro tem mais casas, não tem prédios e a turma só enfeita a rua na época do Carnaval e do Natal. — Mauricio



### MARIA GRAÇA E MARIA JÚLIA

Ela parece duas letras, o 'G' e o 'J' de Graça e Júlia. É meio abstrato, só observando bem pra saber mesmo. Não sou muito fã de arte não, não faz meu tipo. Gosto de pesquisar na internet sobre arqueologia, história antiga das pirâmides, das sete maravilhas do mundo. Imagine as pirâmides do Egito... deve dar uma sensação diferente estar num lugar que tem história. Bate a curiosidade de saber o que tem por baixo da terra. Já isso aqui é muito banal. — Henrique



### ESMERALDA

Isso aí é uma folha. Não acho que seja uma obra de arte, é muito simples. Quando a arte é bonita eu acho bonita, mas essa é horrível. Não sou do ramo, mas você olha assim e vê a coisa mais feia do mundo. Tanto é que um dia eu pintei e só depois soube que nem podia ter pintado, era pra deixar enferrujando mesmo. — Oliveira



### ANTARES

Não sei quem fez ou o que é isso. Talvez seja uma obra de arte. É bem feita, bem trabalhada, bem imaginada. Você sabe, existem essas esculturas na forma de uma pessoa e às vezes o pessoal exagera, inventa poses, essas coisas. Eu não gosto. Acho essa muito mais criativa. — Valfredo

nema Negro, Banco das Artes e mais dezenas de outros edifícios foram adquiridos por Gates para serem transformados e para transformar o cotidiano de seu bairro. “Eu queria ativar esses lugares com o que tivesse em mãos e com aqueles que quisessem se juntar a mim. Reerguer construções abandonadas por meio da cultura”.

No início do século XXI, a iniciativa de Gates não parece estranha ao campo das artes. Ao contrário de Whiteread, Gates preferiu não monumentalizar simbolicamente a habitação e suas problemáticas; em vez disto, permitiu que imóveis privados fossem apropriados para uso público coletivo. “Como artista negro, sinto que não devo me manter apenas no domínio do simbólico. Muitas vezes tenho que endereçar algo a outros setores do mundo para além do domínio do simbólico”, conclui o artista que utiliza o lugar de prestígio conquistado no mercado da arte para viabilizar projetos coletivos, redistribuindo renda para “outros setores do mundo”.

Poucos anos antes, Mônica Nador se mudava para o Jardim Miriam, zona sul de São Paulo. Sua casa convertia-se em um centro cultural que passava a ser conhecido como JAMAC ou Jardim Miriam Arte Clube. Nador, outrora importante pintora da chamada Geração 80, explica que “o compartilhamento estava computado desde o início. Mas, ao mesmo tempo que tinha que negociar com os outros, tive que negociar com a outra, a ‘artista’ e tudo o que isso implicava. Mudar as coisas e pensar um outro mundo possível é mais importante do que a arte”.

Iniciado por Nador em 2004, o JAMAC é um espaço de ateliê aberto que promove e abriga projetos a partir da articulação com os interesses dos moradores do bairro. Ela conta que “O JAMAC mudou a visão das pessoas. O Mauro, morador do Jardim Miriam, passou a reivindicar cultura junto com saúde”.

No contexto recente da arte pública colaborativa, compartilhar a autoria do trabalho não é abrir mão do papel de artista. Pelo contrário, é interagir com as dinâmicas de precarização do mundo “por meio da imaginação”, como sugeria hooks, inventando mecanismos coletivos capazes de atuar contra o que foi planejado para as cidades, na escala do bairro. Casas e museus, tudo de uma vez só! Como defendia Lina Bo Bardi.

Chegamos a Münster no dia 5 de agosto de 2017. Essa cidade de cerca de 300 mil habitantes é a capital ciclista da Alemanha, onde o tráfego de bicicletas supera o tráfego de veículos. É também a cidade que abriga, a cada dez anos, desde 1977, o Skulptur Projekte ou “Projetos de escultura”. Obras temporárias produzidas por cada edição do evento convivem com dezenas de esculturas permanentemente situadas nas praças e nos parques – na Coleção Pública de Münster.

Desde 1997, quando conheci o Skulptur Projekte, visito a cidade a cada dez anos. Procurar as esculturas percorrendo a Promenade, inesquecível ciclovia verde e sombreada que contorna o centro da cidade, já é por si só uma experiência de imaginação urbana. Na primeira visita só e nas edições seguintes já em família, pude ensaiar por hábito a sensação cotidiana dos moradores de Münster ao conviver com uma população de esculturas em palimpsesto e acúmulo.

A ideia do Skulptur Projekte surgiu em 1975, após protestos populares contra o “desperdício de fundos públicos” destinados à aquisição da escultura cinética *Three Rotating Squares* ou *Três quadrados rotativos*, de George Rickey. O Landesbank resolveu intervir, doando a obra para a cidade e permitindo que a coluna de quase 3,5 metros de altura e seus planos aéreos fossem efetivamente instalados no parque Engelenschanze em 30 de julho do mesmo ano.

O estranhamento das pessoas não era à toa. Nas palavras do minimalista Robert Morris, a arte da metade do século XX dava-se em um campo complexo e expandido. O pintor Barnett Newman chegou a dizer, com ironia, que a escultura era “aquilo com que você tropeça quando volta para ver uma pintura”. “Terra de ninguém”, como escreveu a crítica Rosalind Krauss, a escultura era aquilo que estava na frente de um edifício e não era o edifício; ou aquilo que estava em uma paisagem e não era paisagem. Para Krauss, o campo expandido da escultura abarcava combinações que já não se enquadravam mais como modernas: arquitetura + paisagem; paisagem + não paisagem; arquitetura + não arquitetura...

Se havia o receio de que *Three Rotating Squares* fosse depredada pela população, não foi o que ocorreu. Os historiadores da arte Klaus Bussmann e Kasper König planejaram uma exposição educativa contendo o percurso da escultura moderna, desde Rodin até aqueles dias conturbados de Münster.

Inaugurava-se, a partir da exposição, uma política pública longeva para o campo expandido da escultura, responsável por transformar Münster em um laboratório de experimentação, discussão e pedagogia escultórica. O Skulptur Projekte que visitávamos em 2017, já em sua quinta edição, estava definitivamente integrado ao mapa turístico das artes na esteira da Documenta vizinha, exposição que já ocorria desde 1955, a cada cinco anos, em Kassel.

Se na peripatética aula de história da escultura podíamos facilmente identificar a obra de Richard Serra produzida em 1977, na última edição do evento a situação não era tão simples assim. No primeiro dia fracassamos diante do desafio de encontrar as obras na cidade, mesmo munidos de mapas de localização ou de sinalização urbana à disposição. Mas sabíamos o que de fato procurávamos? Ou ainda: seríamos capazes de perceber?

Cartazes com *QR codes* para vídeos em muros (Andreas Bunte), programa de rádio transmitido para a biblioteca municipal (Gerard Byrne), luminárias termoe-létricas movidas a velas numa passarela subterrânea (Aram Bartholl), registros de *workshops* comunitários (Koki Tanaka), ponte submersa no porto municipal onde caminhamos com água abaixo dos joelhos (Ayse Erkmen) e musical exibido em uma boate (da dupla Bárbara Wagner e Benjamin de Burca). Esculturas informes ou formas miméticas na fluidez urbana sociabilizavam a originária brisa local de *Three Rotating Squares* com a ventania do espaço globalizado.

“Para mim, falta tempo para gostar de arte”, reclama o porteiro João no livro *Edifício Recife*, de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca. Recém-chegados de Münster, Wagner e de Burca colecionam na cidade onde vivem, Recife, vestígios escultóricos ou “fictícias obras de arte”, como escreveu Lisette Lagnado em seu artigo para o livro, lançado este ano pela Editora IKREK.

As esculturas registradas por meio de fotografias e depoimentos são fruto de uma lei municipal do início dos anos 1960 que tornou obrigatória, em Recife, a instalação de obras de arte tridimensionais na entrada de edificações com área superior a mil metros quadrados. Os edifícios deveriam “conter obra de arte de reconhecido valor artístico” original e executada por artistas pernambucanos ou radicados em Recife. Além disso, a obra deveria ser apresentada para aprovação prévia no Conselho Municipal de Cultura e sua instalação seria condição para a obtenção do “Habite-se”. Porém, a partir dos anos 1990, as próprias construtoras passam a assumir a execução das obras.

Enquanto o disparate de algumas das obras registradas por Wagner e de Burca escancara o propósito real dos empreendedores, outras atestam a apropriação do repertório construtivista dos anos de 1950 para fins de construção civil. Dos construtivistas aos construtores, a história tropical da escultura pública mostra que ela também acabou por ser privatizada, como tantos outros bens antes considerados direitos públicos.

“A forma nada mais é do que um movimento no tempo”, costumava dizer Mary Vieira, pioneira da arte construtivista no Brasil, corrente que entendia a escultura como construção em vez de representação. Vieira interessou-se pela arte pública ainda nas décadas de 1950 e 1960, com o desejo de transformar a escultura em um evento coletivo. Sua produção é marcada pela racionalidade da forma e dos meios produtivos, em consonância com o projeto político da “modernização” brasileira baseada na “arte total” ou relação da arte com a arquitetura e com o design.

Seus *Polivolumes* e *Monovolumes* foram instalados em Brasília, São Paulo, Belo Horizonte, cidade onde

cresceu, e também na Suíça, país para onde se mudou em 1951. “Com a possibilidade de contínua renovação formal e espacial que a obra de arte oferece, o espectador torna-se protagonista ativo do espetáculo plástico e a própria escultura se transforma em evento de alcançada sociabilidade linguística”, disse, em depoimento de 1977.

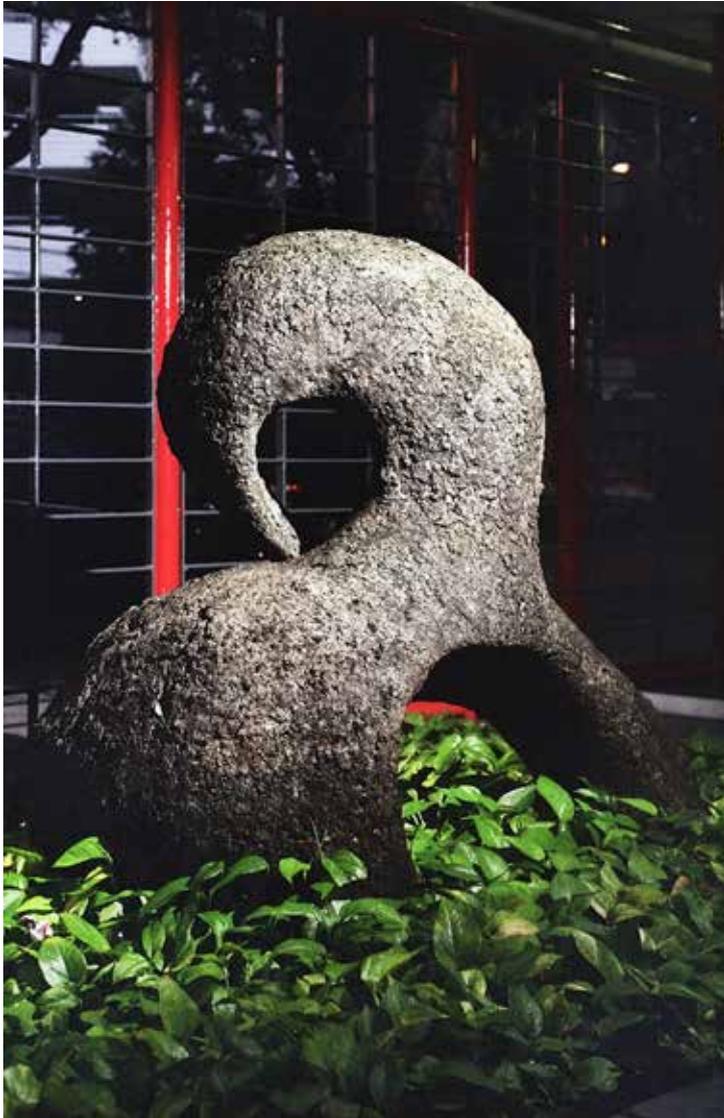
Entretanto, Severino prefere “ver desenho animado e novela, para ser sincero”. As esculturas de *Edifício Recife* são acompanhadas pelos comentários dos porteiros dos edifícios, aqueles que passam seus turnos a olhar para elas. “Não sou do ramo, mas você olha assim e vê a coisa mais feia do mundo. Tanto é que um dia eu pintei e só depois soube que nem podia ter pintado, era para deixar enferrujando mesmo”, conta Oliveira, após pintar alegremente de verde a escultura originalmente de aço Corten.

“Pode o subalterno falar?” A famosa pergunta de Gayatri Spivak, pensadora nascida em Calcutá, retumba em *Edifício Recife*. Publicado pela primeira vez no periódico *Wedge*, em 1985, o artigo que questiona as formas pelas quais os sujeitos excluídos costumavam ser representados pelos discursos dominantes parece ainda guardar atualidade, mesmo 33 anos depois de sua publicação original.

Spivak conclui que “o subalterno não pode falar” se o ato de ser ouvido ou lido não ocorre; se há alguém sempre falando por eles, negociando por eles. Mas *Edifício Recife* não tenta resolver esse impasse nem aposta na traiçoeira cumplicidade entre “eles” e “nós”. Não imprime para os porteiros a imagem romântica de um lugar de resistência. Em vez disso, trata da história da escultura sob outros pontos de vista.

A busca pela multiplicação dos pontos de vista sobre culturas locais é prática recorrente no trabalho da dupla de artistas. Se, em Münster, haviam escolhido a música *schlager* como foco, em Recife a escultura condominial é apresentada como mediadora entre mundos díspares. Assim, ao mesmo tempo que *Edifício Recife* traz a fala dos “outros”, também discorre sobre “nós” e o incansável espírito colonizador, aliado ao fracasso da “sociabilidade linguística” planejada para a arte pública.

Itapissuma Colonial, Primavera Colonial, Triunfo Colonial, Raízes, Princesa Isabel, Bosque de Bretanha, Chanel, Côte D’Azur ou Pierre Renoir são alguns dos nomes que batizam condomínios onde João, Severino, Oliveira e tantos outros trabalham. Os gradis desses triunfais edifícios traçam os limites abissais do território inimigo, a rua. Se a escultura outrora pública migrou da cidade para dentro dos gradis por meio de sua versão condominial, a praça pública também sofreu atentado, substituída pelos pilotis e *playgrounds* quase sempre desertos de crianças que, assim como Severino, preferem ver desenho animado. \*



### RAÍZES

Não tem gente feia e gente bonita? Então, é a mesma coisa nesse caso aqui. Você pode achar bonito, outra pessoa pode achar bonito, mas eu não acho. Isso é uma raiz, e eu acho muito feia. Acho que é uma raiz de manga feita de isopor pintado. Quando era nova era bonita. A pessoa quando é nova é bonita, quando é velha vai ficando feia. Se eu trouxesse pra casa, o caminhão do lixo quando passasse ia pensar que era lixo e levava. — Mário



### JULIANA

Aqui do lado tem um homem correndo, todo na resina. Essa daqui tem uma curva que parece a perna de uma mulher. Acho razoável. Tem um 'P' e 'E' escrito ali, pode ser o nome do escultor. Pra estudiosos pode ser uma obra de arte, já pra mim é só uma estrutura. Se fosse lá em casa botava um sapão bem grande no meio do meu jardim. Eu gosto de sapo. Essa é uma coisa do passado, né? Passado, passado mesmo. — João



**ARMANDO RABELO**

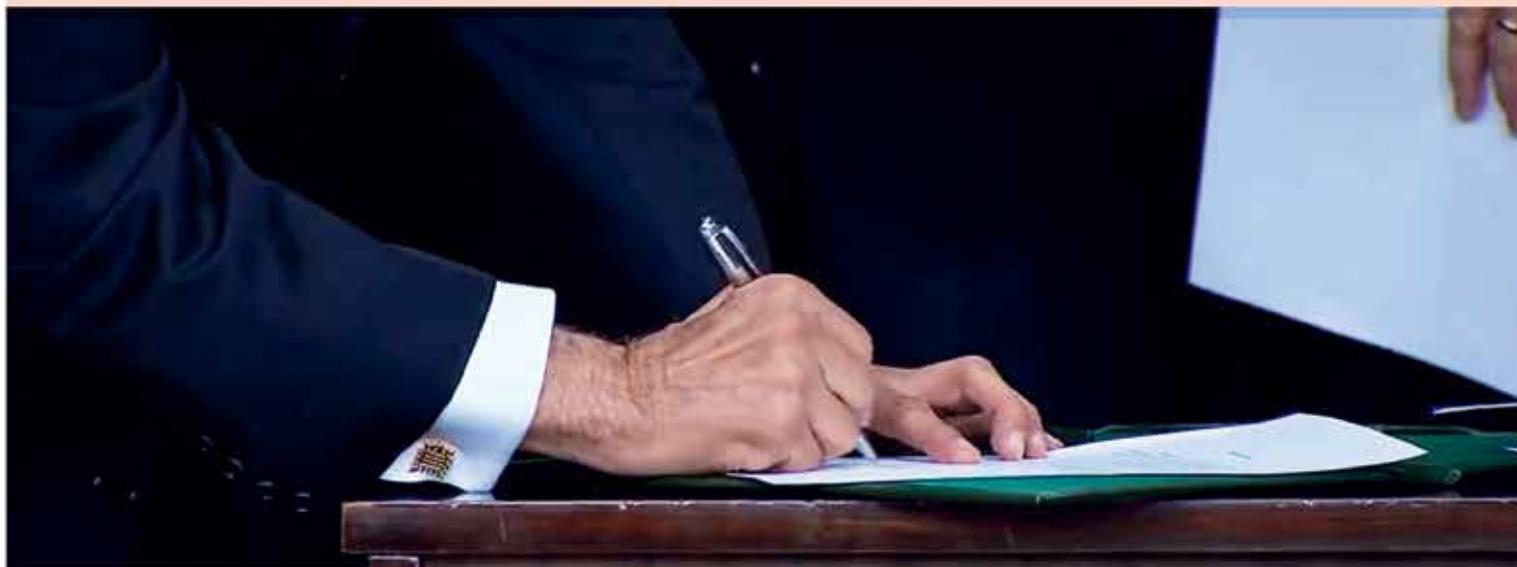
Acho muito estranho isso, uma mulher que vai só até o pescoço e depois a cabeça parece um embuá enrolado. Gosto mais de ver desenho animado e novela, pra ser sincero. — Severino



**MANUELA**

Isso é uma mulher nua, esboçando os bustos, apoiada em alguma coisa. Representa a beleza da mulher, jovem ou velha. Porque tem beleza na mulher velha também, na experiência, na maneira de falar. A sensualidade dela me atrai muito. Já visitei muitos museus, mas hoje sou evangélico e fico mais em casa, lendo. — Fernando

Em maio de 2016, o Brasil trocava de presidente sem passar pelo voto popular. A posse do novo governo parecia uma imagem de época, em que oligarcas anacrônicos se amontoavam em torno de uma figura diminuta. Ali praticamente só se viam homens, em sua maioria brancos, velhos e ricos, buscando cavar seu espaço na imagem do poder.



*Tratado* é um ensaio visual sobre a cerimônia de posse do ministério daquele governo então interino, que entraria para a história como o mais impopular desde a redemocratização do país. No momento de assinatura da posse, a transmissão televisiva oferecia uma série de planos fechados. As cores utilizadas no entorno das fotografias reproduzem os tons de pele das mãos dos novos ministros.



# TRATADO

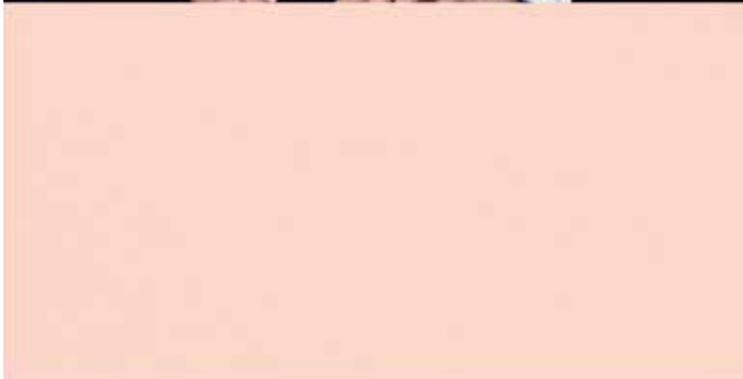
Série de Clara Ianni



Presidência



Ministério da Defesa



Presidência



Casa Civil da Presidência da República



Presidência



Ministério da Educação e Cultura



Presidência



Ministério do Trabalho



Presidência



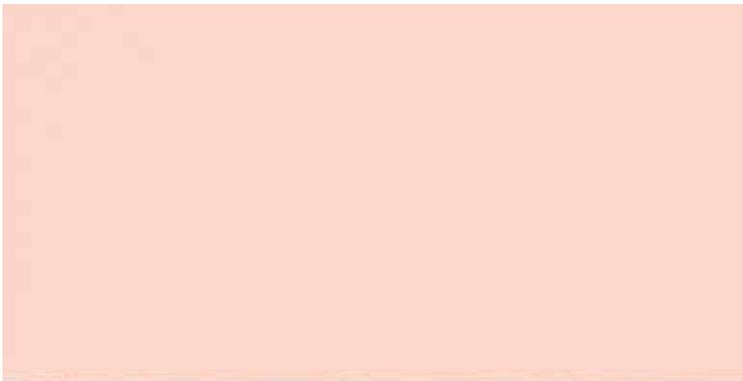
Ministério da Saúde



Presidência



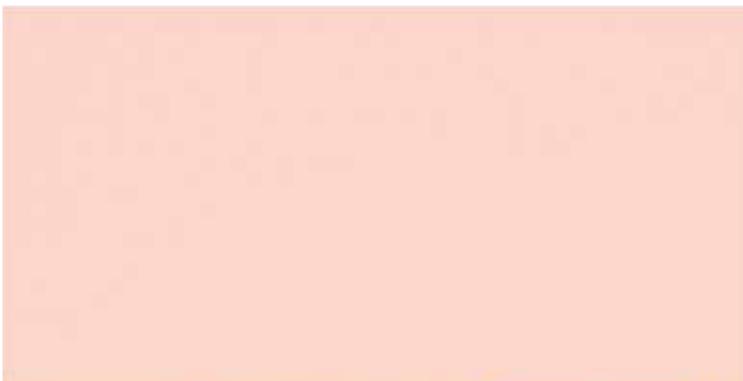
Ministério das Relações Exteriores



Presidência



Ministério da Justiça e Cidadania



Presidência



Ministério das Cidades





## COLABORADORES

**Anna Tsing** Professora de antropologia na Universidade da Califórnia em Santa Cruz, EUA, e na Universidade Aarhus, na Dinamarca, onde coordena o programa transdisciplinar AURA, sobre o Antropoceno. Seu livro mais recente é *Arts of Living on a Damaged Planet*.

**Silvan Kälin** Artista suíço, desenvolveu projetos artístico-pedagógicos, publicações e exposições em Recife, São Paulo, Buenos Aires, Basel e Zurique. [silvankalin.ch](http://silvankalin.ch)

**Luiz Henrique Eloy Terena** Indígena da etnia Terena, advogado, doutorando em antropologia social no Museu Nacional/UFRJ e assessor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

**Paulo Nazareth** Artista, participou da 12ª Bienal de Lyon, da 55ª Bienal de Veneza e da Miami Art Basel e integra as coleções Pinacoteca-SP, MAM-RJ, Borus Collection Berlim, Museu de Arte Moderna de Oslo. [latinamericanotice.blogspot.com](http://latinamericanotice.blogspot.com)

**Tonico Benites** Liderança indígena e defensor dos direitos humanos, mestre e doutor em antropologia social pela UFRJ. Principal porta-voz da Aty Guasu, uma organização que representa os líderes indígenas guarani e kaioá.

**Suely Maxakali e Isael Maxakali** Cineastas e desenhistas indígenas maxakali. Dentre seus filmes estão *Xokxop Pet* (2009), *Yiax kaax* (2011), *Mímãñãm: mōgmōka xi xūñin* (2013). Suely é também fotógrafa e Isael atualmente é vereador no município de Ladainha em Minas Gerais.

**Alexandre Nodari** Professor de teoria e crítica literária na Universidade Federal do Paraná e fundador do *species* – núcleo de antropologia especulativa.

**Jaime Lauriano** Artista, foi vencedor do 20º Festival de Arte Contemporânea Sesc\_Videobrasil e do 6º Prêmio Marcantonio Vilaça. Integra as coleções Pinacoteca-SP, MAR-RJ e Schoepflin Stiftung. [jaimelauriano.com](http://jaimelauriano.com)

**Selma Andrade** Pintora e ilustradora, estudou na FUMA, na Escola Guignard e no Parque Lage. Participou de *New Acquisitions* no MAM-RJ, *Radiograms* no Itaú Cultural e *We Never Lost Control* na Mini Galeria.

**Antônio Bispo dos Santos** Escritor e liderança quilombola da comunidade Saco do Curtume, município de São João do Piauí, é autor de *Colonização, quilombos: modos e significações*, publicado em 2015 pelo INCT de Inclusão.

**Abdias Nascimento** Escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e ativista. Fundou o Teatro Experimental do Negro, o Museu da Arte Negra, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros e foi idealizador do Memorial Zumbi e do Movimento Negro Unificado. [abdias.com.br](http://abdias.com.br)

**Mametu N'kise Muiandê e Makota Kidoialê** A matriarca Mãe Efigênia (Mametu Muiandê) e sua filha Cássia Cristina (Makota Kidoialê) são lideranças do quilombo Manzo, na região leste de Belo Horizonte, e autoras de *Manzo, Ventos Fortes de um Kilombo*, de 2018.

**Ana Rocha** Poeta, artista e editora da plataforma independente Polvilho Edições. É autora do livro *Jardim do Seu Neca – Inventário Botânico Afetivo*, de onde foram coletadas as ilustrações contidas nesta edição. [polvilhoedicoes.com](http://polvilhoedicoes.com)

**Marco Clausen** Fundador, junto a Robert Shaw, da *Nomadisch Grün*, empresa sem fins lucrativos responsável pela administração do *Prinzessinengärten*.

**Tatiana Blass** Artista, participou da 29ª Bienal de São Paulo, ganhou o Prêmio PIPA e foi finalista do prêmio Nam June Paik. Integra as coleções Cisneros, MAC, SESC, Pinacoteca-SP e MAM-RJ. [tatianablass.com.br](http://tatianablass.com.br)

**Laia Abril** Artista, integra as coleções Winterthur Museum, Suíça, MNAC Barcelona, Museum of Fine Arts de Boston. Autora do livro *On Abortion*, lançado em 2017, que reúne as imagens contidas nesta edição. [laiaabril.com](http://laiaabril.com)

**Ada Colau e Adrià Alemany** Prefeita de Barcelona desde 2015 e economista, atuaram na Plataforma de Afetados pela Hipoteca, movimento de luta contra o despejo de moradores, durante a crise imobiliária espanhola.

**Clara Nubiola** Designer gráfica, mestre em antropologia social e cultural e pós-graduada em arquitetura do território, autora de *Guía de le las rutas inciertas* e *Los cuentos de Ninots*. [claranubiola.com](http://claranubiola.com)

**Raquel Rolnik** Arquiteta e urbanista, professora da FAU USP. Foi secretária nacional de Programas Urbanos do Ministério das Cidades e relatora especial do Conselho de Direitos Humanos da ONU para o Direito à Moradia Adequada. Seu livro mais recente é *Guerra dos Lugares*. [raquelrolnik.wordpress.com](http://raquelrolnik.wordpress.com)

**Coletivo Gringo** Coletivo formado em 2016 pelos fotógrafos Gui Christ e Gabi Di Bella. Receberam o 1º Prêmio Fotolivro da DOC Galeria e foram finalistas do Prêmio Diário Contemporâneo e do Prêmio Nacional de Fotografia Pierre Verger. [gringo.fot.br](http://gringo.fot.br)

**Thiago Magri Benucci** Arquiteto e urbanista, professor da Escola da Cidade e mestrando em antropologia social na Universidade de São Paulo.

**Poraco Yanomami** Indígena Yanomami, autor de desenhos coletados pela fotógrafa Claudia Andujar na década de 1970 e que hoje integram a coleção da Galeria Vermelho, em São Paulo.

**Bárbara Wagner e Benjamin de Burca** Artistas, participaram do 33º Panorama de Arte Brasileira, do 5º Prêmio Marcantonio Vilaça, da 32ª Bienal de São Paulo e do 5º Skulptur Projekte em Münster. [barbarawagner.com.br](http://barbarawagner.com.br)

**Clara Ianni** Artista, participou da 31ª Bienal de São Paulo, da 12ª Bienal de Istambul e do Yebisu Festival, em Tóquio. Integra as coleções MOMA, FRAC Paris e MAM-RJ. [claraianni.com](http://claraianni.com)

## PISEAGRAMA ESPAÇO PÚBLICO PERIÓDICO

PISEAGRAMA é uma publicação semestral e sem fins lucrativos **Editores** Fernanda Regaldo, Renata Marquez, Roberto Andrés, Wellington Cançado **Editores assistentes** Felipe Carnevall e Paula Lobato **Projeto gráfico** PISEAGRAMA **Tradução** João Carneiro: "A cidade é nossa horta" do original em inglês e "Vidas hipotecadas" do original em espanhol; e Pedro Castelo Branco Silveira e Thiago Mota Cardoso: "Margens Indomáveis", artigo originalmente publicado em *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1 (2015) **Revisão** TREMA: Éliada Murta e Rachel Murta **Capa** Hitupmã'x, pintura de Suely Maxakali e Isael Maxakali **Agradecimentos** Junia Torres e Forumdoc.bh, IKREK Edições, IPEAFRO, Julio Nazareth, Leonardo Assis, Orlando Lemos Galeria, Rosângela Pereira de Tugny.

**Número 12** agosto de 2018 **Tiragem** 2 mil exemplares **Impressão** Rona Editora **ISSN 2179-4421**

**Contato** [contato@piseagrama.org](mailto:contato@piseagrama.org)

Todo conteúdo online em [www.piseagrama.org](http://www.piseagrama.org)



Publicado sob Licença Creative Commons (CC BY-NC-SA 3.0), o que permite compartilhar, copiar – incluindo fotocópia (xerox) – distribuir, exibir, reproduzir, a totalidade ou partes desde que não tenha objetivo comercial e sejam citados os autores e a fonte.



**NESTE MOMENTO, A PISEAGRAMA  
NÃO CONTA COM NENHUM PATROCÍNIO  
E DEPENDE EXCLUSIVAMENTE DE SEUS  
ASSINANTES PARA EXISTIR.**

**CASO JÁ SEJA ASSINANTE, COLABORE  
PARA AMPLIAR NOSSA REDE DE  
LEITORES PRESENTEANDO  
ASSINATURAS E DIVULGANDO A  
REVISTA.**

**SE VOCÊ NÃO TEM RECEBIDO A REVISTA  
E TEM DÚVIDA SE SUA ASSINATURA  
CHEGOU AO FIM, ENTRE EM CONTATO:  
[contato@piseagrama.org](mailto:contato@piseagrama.org)**

**CASO NÃO SEJA ASSINANTE AINDA,  
ACESSE NOSSO SITE E RECEBA A  
REVISTA EM CASA:  
[www.piseagrama.org/assine](http://www.piseagrama.org/assine)**

---

**SEM FINS LUCRATIVOS, SEM PUBLICIDADE, SEM COPYRIGHT.  
PISEAGRAMA, UMA REVISTA PARA OUTRO MUNDO.**