

# Festa, resistência e o direito à cidade: a produção de vida e saúde nas políticas das ruas<sup>1</sup>

Marcos Aurélio da Silva  
Universidade Federal de Mato Grosso/Brasil

**Resumo:** O isolamento e o confinamento experimentados por grande parte da população nos últimos dois anos ainda terão seus efeitos por um longo futuro, mas nos fazem pensar no quanto o direito de ir e vir, de circular, de estar nas ruas é também um direito coletivo à saúde. Se para muitas pessoas esse cerceamento da liberdade, que se tornou necessário no contexto da pandemia de Covid-19, era algo inusitado e novo em suas vidas e lhes fez pensar no quanto a falta de circulação afeta sobretudo a saúde mental, para muitas pessoas em segmentos significativos de nossas coletividades sociais, tal liberdade nunca foi plena, uma vez que circular pelas ruas sempre foi um exercício de resistência e pode ser vista como re-existência. Me refiro a pessoas marcadas socialmente por gênero, sexualidade cor e classe, mais especificamente mulheres, pessoas negras e LGBTs. São sujeitos historicamente deslegitimados em sua circulação pela cidade que, ao marcarem presença na paisagem urbana e enfrentarem situações de violência e opressão, não apenas resistem, mas re-existem, ou seja, produzem suas existências, num exercício diário de produzir lugares não apenas de fala, mas de vidas possíveis, vivíveis e não matáveis. Entendendo tal produção de vida como produção de saúde, na medida em que a saúde não é pensada como ausência de doença, nem pode ser restrita ao acesso a serviços de saúde, podemos elencar uma série de vivências urbanas na perspectiva da produção de saúde, como as paradas LGBTs, as marchas de mulheres (indígenas, agricultoras, “vadias”) e até mesmo os desfiles de escolas de samba, estes últimos tão presentes na cultura brasileira. São manifestações que colocam esses sujeitos em evidência em locais-chave da cidade, podendo até ter destaque na mídia e nos calendários turísticos – caso das paradas e carnavais –, contrapondo cotidianos de violência e alijamento do espaço público em que esses sujeitos estão mais suscetíveis às violências sexuais e de gênero e a toda sorte de racismos. A ideia é pensar nestas situações, principalmente as mais festivas, como formas de dialogar com a cidade, deixando de ser apenas festa e podendo ser entendidas como políticas de vida e de produção de saúde.

**Palavras-chave:** festa; produção de saúde; cidade.

O isolamento e o confinamento experimentados por grande parte da população nos últimos dois anos e meio ainda terão seus efeitos por um longo futuro, mas nos fazem pensar no quanto o direito de ir e vir, de circular, de estar nas ruas é também um direito coletivo à saúde. Esta é a ideia central desta comunicação que pretende pensar o conceito de produção de saúde, um conceito que pretende levar em consideração os modos de produzir coletivamente a vida nas cidades, apontando para uma noção de saúde que não

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 3 de setembro de 2022, no GT33: Direito à cidade: engajamentos, resistências e lutas por direitos sociais em espaços urbanos.

é antônimo de doença e trazendo, a meu ver, possibilidades de produzirmos uma saúde (de fato) coletiva e vidas menos medicalizáveis, em que mal-estares e aflições sejam menos medicamentizados.

Mas antes de pensarmos no que seriam essas formas de produzir vida e saúde na cidade, gostaria de trazer à discussão o conceito de promoção de saúde, que domina as políticas do SUS, marcando em tese a necessidade de mais prevenção e menos agravos em saúde. Nessa concepção, promover saúde é capacitar as comunidades na mudança de seus determinantes de saúde, com foco na qualidade de vida, princípios definidos na chamada Carta de Ottawa (1986)<sup>2</sup>, que se tornou referência no tema. A ideia é promover protagonismo e empoderamento aos sujeitos da população para sejam sujeitos ativos na promoção de sua própria qualidade de vida. A Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), em seu GT de Promoção da Saúde, defende:

A compreensão da Promoção da Saúde e da Qualidade de Vida na América Latina pressupõe o reconhecimento do imperativo ético de responder às necessidades sociais no marco dos direitos universais fundamentais, entendendo-se o direito à saúde como expressão direta do direito fundamental à vida. A resposta às necessidades sociais derivadas dos direitos se totaliza no enfrentamento dos determinantes sociais da saúde e da qualidade de vida. (ABRASCO, 2003 apud WESTPHAL, 2006)

Ainda que se pense, nestas teorias, a saúde como direito à vida, o que significa vida nessa concepção? Será que é possível fugir de um conceito de vida como fenômeno natural ou biológico que não seja um simples antônimo de morte ou ausência de vida? Para pensar a vida como produtora de saúde, temos a lição dos povos ameríndios e seu conceito de *bem viver* em que todas as formas de vida importam, não apenas as vidas humanas, por se acreditar que todas as vidas estão conectadas (ACOSTA, 2016) – apontando para uma saúde (de fato) coletiva. Será que nosso conceito de promoção de saúde dá conta de pensar a vida e a saúde nesse amplo espectro?

É bom lembrar, que nestes modelos neoliberais de Estado que vivemos, as ações de promoção de saúde também são alvo de formas de avaliação de sua eficácia e sua eficiência (UIPES/ORLA, 2003), tendo em vista o financiamento estatal, o que faz com que as ações de saúde sejam quantificadas e não necessariamente qualificadas. Assim, a qualidade de vida tende a se confundir com o binômio ausência de doenças e acesso aos serviços e medicamentos, deixando de fora outros marcadores que poderiam ser entendidos como qualidade de vida, como o próprio direito à cidade (LEFEBVRE, 1968),

---

<sup>2</sup> A capital do Canadá sediou neste ano de 1986, a I Conferência Internacional de Promoção da Saúde, promovida pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

que são de difícil quantificação – a não ser quando levamos em conta a negação desse direito quantificado em vidas perdidas.

Ainda assim, a Promoção da Saúde tem um conceito que desafia o olhar biomédico e científico que historicamente transforma a saúde como o negativo da doença. Segundo Costa e Bernardes (2012), a promoção da saúde teria duas vertentes (a partir da Carta de Ottawa e defendidas na Reforma Sanitária Brasileira): uma mais voltada ao *preventivismo* – talvez a que mais tenha se desenvolvido, mantendo-se lado a lado ao pensamento e às práticas biomédicas – e outra mais preocupada com a formas de *produzir vida e saúde* – presente nas teorias e defesas que se faz da Saúde mas menos desenvolvida na prática, talvez solapada pela sua afronta direta ao modelo biomédico de saúde.

Costa e Bernardes, num texto bastante desafiador de 2012, vão falar de “Produção de Saúde como Afirmação da Vida” – que aliás é o título do artigo. A produção de saúde como afirmação da vida considera saúde como condição de existência do ser e não a ausência de doenças. Os autores defendem que a saúde como objeto na modernidade foi cooptada pelo discurso científico que, assim, vai estar inevitavelmente colada ao seu contrário, a doença – fazendo com que a saúde seja o negativo da doença e vice-versa. É o que nos permite ver que o SUS, ainda que na teoria tente incorporar um conceito mais amplo de saúde (aquele do bem-estar físico, psíquico e social da OMS, cunhado ainda nos anos 1940), que deu origem ao próprio campo da Saúde Coletiva – cuja mudança de nome, de pública para coletiva, teria o objetivo de ser mais interdisciplinar e integral –, na prática seja dominado por esse modelo biomédico que não desatre a saúde da doença por nada.

Esse atrelamento é, talvez, uma forma de entendermos a alta medicalização e medicamentação da vida social nas últimas décadas (MALUF, 2009), em que o campo da Saúde Mental, ao mesmo tempo em que se expande e parece buscar dar conta dos mal-estares provocados pela vida ordinária e todos os atropelos da modernidade e/ou da pós-modernidade, dificilmente foge da lógica biomédica, fortalecendo ainda mais a indústria farmacêutica, medicamentando a diferença. Não vou entrar aqui nas recentes mudanças dos limites que reconfiguram o *normal e o patológico*, medicalizando o que muitas vezes é apenas uma possibilidade a mais de estar no mundo. Transforma-se em doença aquilo que é da ordem da vida – medos, lutos e outras aflições –, mas dão como resposta a química farmacêutica enquanto os fatos que disparam esses mal-estares – a violência, o machismo, o racismo, a fome – continuam lá, sem serem questionados.

Quando pensamos em produção de saúde como afirmação da vida, é nessas

condições de possibilidade da vida que precisamos focar, possibilidades que são historicamente negadas para muitos dos sujeitos que não se reconhecem como vidas possíveis, como se nem todas as vidas fossem passíveis de luto (BUTLER, 2018). Produzir saúde para Costa e Bernardes (2012) é, neste sentido, produzir subjetividades que não se pautem por uma noção de identidade ou de mesmidade, tão importantes para um Estado e uma ordem capitalista preocupados em controlar nossas formas de consumo, de família e nos adequar ao mundo do trabalho. Não seria essa mesmificação ou essa pasteurização da vida a grande geradora de adoecimentos dos últimos séculos? Foucault (1961, 1976, 1979) nos mostra que a história da saúde pública é essencialmente a história do controle das populações, com foco no saber científico e, por consequência, biomédico, que esquadrinha, taxionomiza, classifica e cria áreas de abjeção ou de negação da existência de sujeitos – principalmente nos campos da Loucura e da Sexualidade – que, só através da luta política conseguem se fazer figurar no panteão da cidadania.

Os tempos pandêmicos em que vivemos só aguçou e deu visibilidade a essas taxionomias estatais e socioculturais que decidem quem pode viver e quem pode ser relegado à morte. Se para muitas pessoas o cerceamento da liberdade de ir e vir, que se tornou necessário no contexto da pandemia de Covid-19, era algo inusitado e novo em suas vidas e lhes fez pensar no quanto a falta de circulação afeta sobretudo a saúde mental, para muitas pessoas em segmentos significativos de nossas coletividades sociais, tal liberdade nunca foi plena, uma vez que circular pelas ruas sempre foi um exercício de *resistência* e se torna cada vez mais *re-existência*. Me refiro a pessoas marcadas socialmente por gênero, sexualidade, etnia, cor e classe, mais especificamente mulheres, pessoas negras, indígenas e LGBTQs.

São sujeitos historicamente deslegitimados em sua circulação pela cidade que, ao marcarem presença na paisagem urbana e enfrentarem situações de violência e opressão, não apenas *resistem*, mas *re-existem*, ou seja, produzem suas existências continuamente, num exercício diário de produzir lugares não apenas de fala, mas de vidas possíveis, vivíveis e não matáveis. Entendendo tal produção de vida como produção de saúde, na medida em que, neste caso, a saúde não é pensada como ausência de doença, nem pode ser restrita ao acesso a serviços de saúde, podemos elencar uma série de vivências urbanas na perspectiva da produção de saúde, como as paradas LGBTQs, as marchas de mulheres (mães-de-santo, indígenas, agricultoras, “vadias”) e até mesmo os desfiles de escolas de samba, estes últimos tão presentes na cultura brasileira. São manifestações que colocam esses sujeitos em evidência em locais-chave da cidade, podendo até ter destaque na mídia

e nos calendários turísticos – caso das paradas e carnavais –, contrapondo cotidianos de violência e alijamento do espaço público em que esses sujeitos estão mais suscetíveis às violências sexuais e de gênero e a toda sorte de racismos. A ideia é pensar nestas situações, principalmente as mais festivas, como formas de dialogar com a cidade, deixando de ser apenas festa e podendo ser entendidas como políticas de vida e de produção de saúde.

### **Da resistência à re-existência: a festa como produção de saúde**

Vou tomar como exemplos para essa discussão, três manifestações festivas populares que, a meu ver, são formas de produzir vida e saúde na cidade, ao se constituírem como discursos que enfrentam justamente as práticas de abjeção do Estado:

#### **1. As lavagens de escadarias**



Figura 1 – A lavagem da Escadaria do Rosário realizada por mães de Santo em Cuiabá. Foto: Evilane Costa

As lavagens de escadarias são eventos que se realizam em várias cidades brasileiras e em diferentes contextos, com uma peculiaridade que as une: são protagonizadas por mulheres negras, integrantes de religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé, que utilizam “águas de cheiro”, com ervas e flores que simbolicamente purificam e abrem caminhos e geralmente são realizadas antes da

realização de festas: do Senhor do Bonfim, em Salvador; do Carnaval do Sambódromo, no Rio de Janeiro (nesse caso não se trata de uma escadaria, mas da passarela dos desfile, a Marquês de Sapucaí); de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, em Cuiabá. Trago como exemplo esta última, etnografada por minha orientanda do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT, Evilaine Costa (2022). A lavagem do Rosário, como é conhecida, começou a ser realizada em 2019 e, desde o início, se coloca como um ato contra o racismo e a violência religiosa que ameaçam as comunidades negras locais. Com o tema “Por uma cultura de paz”, o evento conta com uma caminhada pela cidade, antes da lavagem, em que mães e filhos de santo circulam em cortejo pelas principais ruas da cidade.



Figura 2 – A lavagem do Rosário conta com uma caminhada pela cidade, antes da lavagem, em que mães e filhos de santo circulam em cortejo pelas principais ruas da cidade. Foto: Evilaine Costa

Em suas representações, essas mães de santo tomam o ritual da lavagem e o desfile pela cidade, como forma de produção de suas existências, pois é o momento em que suas religiões, historicamente perseguidas e alvos da intolerância religiosa, sejam protagonistas da cidade. O fato de ter como território privilegiado o adro de uma igreja católica é também simbólico, pois há um histórico de exclusões dessas mulheres por parte do catolicismo, ainda que muitas delas se considerem tanto católicas quanto umbandistas ou candomblecistas – ou seja, elas se encontram na diferença e não na identidade. Sem contar a presença de setores da igreja, como a Opus Dei, que faz protestos veementes

contra a lavagem enquanto ela acontece. Nas últimas edições, o padre participa e apoia, mas isso não aconteceu na primeira edição.

São mulheres que vivem sob o domínio do medo em suas comunidades, com a ameaça de ataque aos terreiros, principalmente por membros de igrejas evangélicas que insistem em demonizar essas religiões. São mulheres que temem pela morte de seus filhos e netos, uma vez que entendem que a circulação de pessoas negras nas cidades está envolta em exclusões e possibilidades de violência, quando estes não estão no fluxo de ida e vinda do trabalho. Aliás, essas mesmas pessoas que são ameaçadas em suas crenças e circulações pela cidade, lotavam os transportes coletivos em plena pandemia, quando a maioria da população branca pôde se dar ao luxo do trabalho remoto.

## 2. As paradas da diversidade LGBT



Figura 3 – Parada da Diversidade de Cuiabá, realizada desde 2003, tomando as ruas centrais da capital.  
Foto: Marcos Aurélio da Silva

É nessa ênfase de luta pelo direito à cidade que também quero trazer aqui as paradas da diversidade LGBT, tema que tenho pesquisado nos últimos anos, com foco nesse evento realizado em Cuiabá há quase duas décadas (SILVA, 2016a, 2016b). Ainda que muitos olhem para as paradas como simples festas ou mesmo carnavais, cuja política seria esvaziada pela festa, podemos pensar na festa em si como ato político. Guardando as devidas diferenças em relação à população negra, os LGBTs também contam com narrativas de alijamento das vias públicas, as ameaças constantes de violência – “bato se vir beijando” – que os forçam a construir armários ambulantes para que não tenham suas

sexualidades notadas na paisagem urbana. Mas nem todos os LGBTs têm o privilégio de desaparecer na multidão: a população trans e travesti sente na pele o direito à cidade negado, sem oportunidades de trabalho – que não seja a prostituição –, sem poderem apenas circular sem ser alvo de ofensas, sem poderem usar os banheiros de acordo com suas identidades de gênero.

As cidades são historicamente hostis às pessoas LGBTs e à demonstração de afeto entre elas. Lidas nesse registro, as paradas da diversidade são muito mais do que uma festa. Quando podem desfilar pelas ruas da cidade, colocando em protagonismo seus corpos e suas relações de amor e desejo, as pessoas LGBTs inscrevem nas paisagens urbanas a possibilidade de uma vida vivível e visível, negada a eles quando a festa acabar e nos outros dias do ano.



Figura 4 – O tema da violência e outras reivindicações políticas dá o tom da festa nas paradas da diversidade. Foto: Marcos Aurélio da Silva

Assim, ainda que chamá-las de carnaval seja algo feito como forma de demérito, é justamente pela festa que a política aí se faz, ao inscrever esses sujeitos em cenários urbanos à luz do dia, em que suas corporalidades e afetos não são alvo da negação e sim de afirmação. No campo da saúde, a população LGBT vive há dez anos a luta pela implantação de uma política nacional que com muito dificuldade tem saído do papel e, quando sai, vem na forma de mais medicalização, uma vez que é mais fácil os sistemas de saúde reconhecerem uma certa vulnerabilidade emocional dessas populações – impelindo-as a mais tratamentos e medicalizações no campo da saúde mental – do que



reconhecerem esses contextos de violência urbana como produtores de doenças. Se são doenças, elas não são internas a esses corpos, mas se dão nos contextos socioculturais e seria nessa direção que as políticas de saúde poderiam atuar, se elas entendessem a saúde como afirmação da vida e não a ausência de doenças.

### 3. Desfile das escolas de samba

Por fim, trago a essa discussão um fenômeno festivo e bastante marcante na cultura brasileira, muitas vezes tomado como um símbolo nacional, que é o desfile das escolas de samba, recorrente em cidades de praticamente todas as regiões brasileiras, mas que tem como maior referência o Carnaval do Rio de Janeiro. Festa essa ligada à cultura negra, perseguida e até mesmo proibida no pós-abolição, até ser reconhecida pelo Estado na década de 1930. Esse reconhecimento também implicou uma domesticação e muito do que era considerado subversivo ou político foi deixado de escanteio. As escolas passaram a contar as histórias nacionais, ainda que uma História branca e ocidental, e foram cooptadas pela branquitude que viu nelas uma espécie de vitrine a partir dos anos 1960, quando a TV passa a transmiti-los. Apenas nos últimos 20 anos, se tornaram obsoletas as homenagens a nomes como Pedro Álvares Cabral, Tiradentes, Dom Pedro ou mesma a Princesa Isabel, cantada como heroína durante todo o século XX.

Nos últimos anos, a festa começou a ganhar ares de resistência e as homenagens começaram a se dirigir aos personagens da história negra no Brasil, bem como aos Orixás e às mazelas trazidas pela desigualdade e pelo racismo. Se antes essas temáticas eram contempladas por uma ou duas escolas a cada ano, no último carnaval nada mesmo do que 8 escolas das 12 desfilantes do Grupo Especial do Rio de Janeiro cantaram sambas como esses:

*Um dia, meu irmão de cor  
Chorou por uma falsa liberdade  
Kaô Cabecilê, sou de Xangô  
Punho erguido pela igualdade  
Hoje, cativo é favela  
De herdeiros sentinelas  
Da bala que marca feito chibata  
Vermelho na pele dos meus heróis  
Lutaram por nós contra a mordança  
Ê, mãe preta, mãe baiana  
Desce o morro pra fazer história*

*Me formei na Academia  
Bacharel em harmonia  
Eis aqui o meu quilombo, escola.  
(Resistência, Salgueiro, 2022)*



Figura 5 – Desfile dos Acadêmicos do Salgueiro, no Rio de Janeiro, em 2022. Foto: Riotur/Fábio Motta

*Sou alabê gungunando o tambor  
Trago cantos de dor, de guerra e de paz  
Pra ver secar todo pranto nagô  
E gritar por direitos iguais  
Meu sangue negro que escorre no jornal  
Inundou um oceano até a Pedra do Sal  
(Ka Ríba Tí ÿe - Que Nossos Caminhos Se Abram. Paraíso do Tuiuti, 2022)*



Figura 6 – Desfile do Paraíso do Tuiuti, no Rio de Janeiro, em 2022. Foto: Agência O Globo.

*A nobreza da corte é de ébano  
Tem o mesmo sangue que o seu  
Ergue o punho, exige igualdade  
Traz de volta o que a História escondeu  
Foi-se o açoite e a chibata sucumbiu  
Mas você não reconhece o que o negro construiu  
Foi-se ao açoite e a chibata sucumbiu  
E o meu povo ainda chora pelas balas de fuzil  
Quem é sempre revistado é refém da acusação  
O racismo mascarado pela falsa abolição  
Por um novo nascimento, um levante, um compromisso  
Retirando o pensamento da entrada de serviço.  
(Empretercer o pensamento, Beija-Flor, 2022)*



Figura 7 - Desfile da Beija-Flor de Nilópolis, no Rio de Janeiro, em 2022. Foto: Wigder Frota.

Só para citar três escolas, mas haveria muito mais. Essas escolas cantaram a história negra no Brasil, enfatizando a forma como povo preto ainda é tratado, violência essa que ficou banalizada, durante a pandemia, com as cenas de estrangulamento até a morte de um homem negro num supermercado de Porto Alegre, o uso de uma viatura da Polícia Rodoviária como câmara de gás, em Sergipe, as chacinas que se abateram nas comunidades cariocas, perpetradas pelo Estado, entre outros momentos que mostraram nosso racismo estrutural escancarado. Daí a comparação entre a chibata da escravidão e as balas de fuzil de hoje, mostrando que mudaram as tecnologias da violência, mas o

pensamento excludente e as práticas opressoras são as mesmas.

Quando ganham a avenida com seu protagonismo e a arte de colocar uma escola de samba em desfile, essas pessoas vivenciam um êxtase de reconhecimento que não será experimentado nos outros 360 dias do ano. Ainda assim, marcas indeléveis são inscritas na paisagem da mesma cidade que os exclui e os torna abjetos. Basta lembrar que muitas dessas comunidades que desfilam se formaram durante o século XX a partir de exclusões que sofreram do centro do Rio de Janeiro, quando várias “limpezas urbanas” expulsaram essas populações da chamada Pequena África, levando à formação das favelas, com uma clara negação do direito à cidade.

O reconhecimento de sua história e de sua arte – uma vez que são eles os construtores da festa: compositores, ritmistas, costureiras, aderecistas, escultores... – podem ser vistos como momentos de produção de saúde, ao fazer da festa uma afirmação dessas vidas historicamente negadas, tornadas abjetas ou matáveis. Basta lembrar que, durante a pandemia, as festas de carnaval e mesmo as festas de santo foram afetadas e proibidas, enquanto as igrejas cristãs lotadas eram relevadas ou mesmo ignoradas pelo poder público, assim como as festas das elites brancas que, mesmo clandestinas, contavam com a vista grossa do poder público.

### **Considerações finais: levando a festa a sério**

Em sua defesa de uma antropologia que “ganha vida”, Ingold (2015) defende um conceito de produção que não seja uma ação baseada num fim previsto, que sustenta a visão economicista da produção, que a atrela ao consumo e o acúmulo de riquezas. Apoiando-se em Marx, que teria buscado restaurar a “primazia existencial” da produção, desatrelando-a do processo econômico, o antropólogo britânico defende:

Sua primazia é aquela da própria vida: dos processos de esperar, crescer e habitar, sobre as formas que são concebidas e realizadas dentro deles. (...) De fato, tendo dispensado a representação prévia de um fim a ser alcançado como uma condição necessária para a produção, e enfocando a vontade intencional ou a intencionalidade que é inerente à própria ação – em sua capacidade de, literalmente, *pro-duzir*, extrair ou atualizar potencialidades na pessoa do produtor e no mundo circundante – então já não há qualquer motivo para restringir a fileira de produtores aos seres humanos, apenas. Produtores, tanto humanos, quanto não humanos, não tanto transformam o mundo, imprimindo sobre o substrato material da natureza, quanto fazem a sua parte desde dentro na transformação de si mesmo do mundo. Crescendo no mundo, o mundo cresce neles. (INGOLD, 2015: 29-30)

Pensando com Ingold, a produção é talvez o próprio ato de existir, de viver, apontando para a mesma noção de afirmação da vida que Costa e Bernardes (2012)

defendem para uma noção praticável de saúde. Nesse sentido, os exemplos etnográficos apresentados acima, nos ensinam muita coisa:

- 1º) Apesar de serem fenômenos festivos, de celebração, quando são lidos na chave da ocupação de espaços urbanos entendemos o seu potencial político, uma vez que são protagonizados por grupos que historicamente têm o direito à cidade negado;
- 2º) Se vamos pensar a saúde para além da ideia de promoção de saúde e prevenção de doenças, há que se considerar outras formas de produzir vida que não se circunscrevem aos seus aspectos biológicos e se direcionam para uma vida plena, em que a saúde é a afirmação da vida e não apenas daquelas vidas conformadas às hierarquias opressoras dos Estados-nação, mas de todas as vidas possíveis.
- 3º) Reconhecer nessas manifestações festivas, religiosas e políticas uma produção de saúde e levar a sério os discursos em evidência significa dar um passo à frente na possibilidade de pensar os contextos de adoecimento a que essas formas de resistência remetem. É aceitar que a cidade não é para todos ou que ela se coloca para cada uma dessas coletividades de uma forma mais ou menos excludente e que são essas exclusões as produtoras de doenças e mortes.

Nesse sentido, cabe à Saúde Coletiva, à Antropologia, à Psicologia, à Educação e todos os campos que dialogam com a saúde a busca de saídas que não signifiquem mais medicalização ou medicamentação. Como nos lembram Costa e Bernardes (2012), é preciso resgatar a saúde das restrições impostas pelas ciências biomédicas, trazendo as formas de afirmação da vida como produtoras da saúde. Nesse sentido, precisamos pensar a saúde como um campo em disputa, em que a bio-farmaco-medicalização seja apenas uma das linhas de força e que as humanidades, as artes e as festas possam dialogar de igual pra igual e também possam reivindicar um legítimo lugar de fala.

## Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016. 264 p.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- COSTA, Evilaine Silva da. *Cravo, rosa e flor de laranjeira: religiosidade, protagonismo feminino e negritude na Lavagem do Rosário em Cuiabá*. Dissertação de mestrado (Antropologia Social), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2022.
- COSTA, Márcio Luis; BERNARDES, Anita Guazzelli. Produção de saúde como afirmação de vida. *Saúde e Sociedade*, 21 (4): 822-835, 2012.
- FOUCAULT, Michel. “A política da saúde no século XVIII”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *A História da Loucura na Idade Clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, [1961] 1997.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 12ª. edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1976] 1997.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.
- MALUF, S. W. “Sofrimento, saúde mental e medicamentos: regimes de subjetivação e tecnologias do gênero”. In: TORNQUIST, C. S.; COELHO, C. C.; LAGO, M. C. de S.; LISBOA, T. K. (org.). *Leituras de resistência: corpo, violência e poder*. Florianópolis: Mulheres, 2009. pp. 145-163.
- SILVA, M. A. O corpo na cidade: festa, militância e os caminhos das políticas LGBTs em Mato Grosso e no Brasil. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 8 (1): 142-171, 2016a.
- SILVA, M. A. Numa tarde qualquer: Uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo. *Bagoas*, 10 (15): 101-130, 2016b.
- UIPES/ORLA. Sub-região Brasil. Conceitos-chave. *Promoção da Saúde*. Recife: UFPE, 2003 p. 1- 6.
- WESTPHAL, M. F. Promoção da saúde e prevenção de doenças. In: CAMPOS, G. W. S.; MINAYO, M. C. S.; AKERMAN, M.; DRUMOND JÚNIOR, M.; CARVALHO, Y. M. *Tratado de saúde coletiva*. São Paulo: HUCITEC/FIOCRUZ, 2006. p. 663.